KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Oberconsistorialrath in Hannover.

Zwölfte Abtheilung.

Den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus umfassend.

Bearbeitet

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1867.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

1. Brief des Petrus, den Brief des Judas

und den

2. Brief des Petrus

von

Dr. Joh. Ed. Huther,

Pastor zu Wittenförden bei Schwerin.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1867.

Vorrede.

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieses Kommentars musste ich bemerken, dass seit der Veröffentlichung der ersten Ausgabe (1852—1859) der 2. Petrusbrief und der Judasbrief ausser in dem *de Wette-Brückner'*schen Handbuche (2. Aufl. 1853) nicht wissenschaftlich ausgelegt seien. Die wissenschaftliche Untersuchung hatte sich fast nur dem 1. Petrusbr. zugewandt. Damit ist es seitdem anders geworden. *Wiesinger* hat seiner Auslegung des 1. Petrusbr. die der beiden andern Briefe (1862) folgen lassen; von *Th. Schott* ist nicht nur der 1. Petrusbr. (1861), sondern sind auch die beiden andern Briefe (1863) erklärt worden; *Fronmüller* hat — in dem Bibelwerke von *Lange* — alle drei Briefe „theologisch homiletisch bearbeitet" (2. Ausg. 1862) und *Steinfass* hat als „exegetische Studie" eine Erklärung des 2. Petrusbr. (1863) veröffentlicht; auch ist das *de Wette-Brückner'*sche Handbuch in dritter Auflage (1865) erschienen; ausserdem haben die Studien und Kritiken eine Abhandlung von *Ritschl* über die im Br. des Judas charakterisirten Antinomisten (1861. Heft 1.) und zwei Aufsätze von *Weiss*

betitelt: „die petrinische Frage“, von denen der erste den 1. Br. Petri (1865. H. IV.), der zweite den 2. Br. Petri (1866. H. II.) behandelt, gebracht. Die Berücksichtigung dieser Kommentare und Abhandlungen hat natürlich einen nicht geringen Einfluss auf die Durcharbeitung dieses Kommentars zu der vorliegenden 3. Ausg. üben müssen. Zwar hat derselbe im Ganzen seinen früheren Charakter behalten; doch sind manche Stücke ganz neu gearbeitet und andere haben mehr oder weniger bedeutende Veränderungen erfahren; er hat dadurch, wie ich hoffe, nicht nur an Umfang, sondern auch an Gehalt gewonnen. Gern wiederhole ich hier, was ich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe ausgesprochen habe, dass, wenn ich dem Ziele, dem ich bereits früher zustrebte, jetzt wirklich näher gekommen sein sollte, dies hauptsächlich die Frucht der Anregung ist, welche mir aus dem geistigen Verkehre mit meinen Vorgängern erwachsen ist. Sollte es etwa getadelt werden, dass die Petrinische Frage bezüglich des 2. Petrusbr. auch in dieser Ausgabe keine entscheidende, abschliessende Antwort gefunden hat, so will ich im Voraus bemerken, dass es mir richtiger scheint, ein non liquet auszusprechen, als den Knoten durch willkürliche Behauptungen und scharfsinnige Scheingründe zu durchschneiden. —

Th. Schott hat das Vorwort zu seiner Erklärung des 1. Br. Petri dazu benutzt, auf meine Ausstellungen gegen die von ihm in seinem Römerbriefe gemachten Bemerkungen über glossatorische und reproduktive

Auslegung, die ich in der Vorrede zur 2. Ausg. meines Kommentars über die Pastoralbriefe ausgesprochen habe, zu antworten. Da derselbe zugiebt, dass „jede nur irgendwie dieses Namens werthe Auslegung auf Reproduction beruhe“ und dass „in dem *Meyer*'schen Kommentar das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern als Glied des Ganzen aufgefasst und die Erklärung aus der Sprache, dem Zusammenhang und den Grundanschauungen des Schriftstellers begründet werde“, und da er den Unterschied zwischen der — freilich fälschlich sogenannten — glossatorischen (nach *Schott* besser: „kommentatorischen“) und der sog. reproduktiven Methode nur auf die Form, in welcher die Auslegung *erscheint*, beschränkt, so glaube ich hier von einem weiteren Eingehen auf die Streitfrage absehen zu können; denn, wenn auch manche der von *Schott* vorgebrachten Behauptungen der Zustimmung entbehren müssen, so sind dieselben doch nur von geringerer Bedeutung; überdies bietet eine Vorrede nicht den zu einer eingehenden und gründlichen Untersuchung der betreffenden Frage erforderlichen Raum; nur das Eine will ich noch bemerken, dass die von mir ausgesprochene Befürchtung, es könne die von *Schott* befürwortete sog. reproduktive Auslegung leicht in ihr Gegentheil umschlagen, nämlich „in eine solche Auslegung, bei der die Erklärung des Einzelnen ganz in den Dienst der *vor*gefassten Ansicht des Auslegers über die Grundgedanken, die Tendenz, die geschichtliche Stellung u. s. w. des auszulegenden Schriftstückes gestellt wird“, durch

seine eignen Kommentare, die zwar viel Treffliches enthalten, daneben aber auch an unberechtigten Voraussetzungen, künstlichen Argumentationen, modernen Reflexionen und unzutreffenden Erklärungen leiden, nur zu sehr gerechtfertigt worden ist. Es fehlt dieser Auslegung an der „exegetischen Keuschheit", die jeden Kommentar, es mag in ihm die glossatorische oder die reproduktive Methode befolgt sein, charakterisiren muss, wenn er seinem Zwecke entsprechen soll.

Wittenförden, im April 1867.

J. Ed. Huther.

Der erste Brief des Apostel Petrus.

Einleitung.

§ 1.

Der Apostel Petrus.

Sein eigentlicher Name war Simon (nach anderer Aussprache Symeon Apgsch. 15, 14. 2. Petr. 1, 1.); er war aus Bethsaida am galiläischen Meere gebürtig (Joh. 1, 45.), wohnte aber später in Capernaum (Luk. 4, 31. 38.), wo er verheirathet (vrgl. 1. Kor. 9, 5.) war und seine Schwiegermutter lebte; seine Frau wird von der Sage bald Concordia, bald Perpetua genannt, und soll (Clem. Alex. Strom. 7.) noch vor ihm den Märtyrertod erlitten haben. Mit seinem Vater Jonas (Joh. 1, 43. 21, 15. Matth. 16, 17.) und seinem Bruder Andreas trieb er auf dem galiläischen Meere das Fischergewerbe. Als Johannes der Täufer am Jordan aufgetreten war, begaben sich beide Brüder zu ihm. Auf sein Zeugniss schloss sich zuerst Andreas, dann durch dessen Vermittlung Simon Jesu an, der letzterem den verheissungsvollen Namen Kephas gab. Von da an blieb Petrus, wie auch Andreas, sein Jünger. Nachdem er Jesus — wie sich nicht bezweifeln lässt — auf den von Johannes Ev. 2, 2—4, 23. berichteten Reisen begleitet hatte, treffen wir ihn zwar wieder bei seinem irdischen Berufe an, allein auf eine Trennung von Jesus ist daraus nicht zu schliessen, da derselbe damals in Capernaum wohnte, Matth. 4, 13. 18. Um jene Zeit fand seine Berufung zum Eintritt in den Dienst Jesu statt. Bei dem wunderbaren Fischzuge wird er von der sich ihm offenbarenden Herrlichkeit seines Meisters so mächtig ergriffen, wie nie zuvor; auf sein Wort: ἔξελθε

ἀπ' ἐμοῦ wird ihm die Antwort: *ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν* *). Späterhin in die Zahl der Apostel aufgenommen, gewinnt er alsbald unter diesen eine hervorragende Stellung. Er war nicht nur einer der Drei, die in vertrauterer Gemeinschaft mit Jesus standen, sondern, als er in seinem und seiner Mitjünger Namen das entscheidende Bekenntniss: *σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, (vergl. Joh. 6, 67 ff.) ausgesprochen hatte, bestätigte ihm Jesus den ihm schon früher beigelegten Namen: *σὺ εἶ Πέτρος* und fügte die Verheissung: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, — — καὶ δώσω σοὶ τάς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* hinzu, womit ihm ein Primat verliehen ward, dem auch das spätere Wort Christi: *στήριζον τοὺς ἀδελφούς σου* (Luk. 22, 32.) und der Auftrag des Auferstandenen: *βόσκε τὰ ἀρνία μου* (Joh. 21, 15—17.) entsprachen. Für diese Bestimmung eignete sich Petrus auch durch die zum entschiedenen Handeln treibende Energie, die einen Grundzug seiner Individualität bildete; allein doch erst nachdem sein natürliches Wesen durch den Geist des Herrn geläutert und geheiligt war, denn einerseits verleitete ihn sein thatkräftiger Character nur zu leicht zu vermessener Selbstüberhebung und unbesonnenem Eifer und andererseits fehlte ihm die ausdauernde gleichmässige Festigkeit, die man bei ihm als dem Felsenmanne erwarten sollte; indem er rasch auf das Ziel vordrang, um dasselbe wie im Sturme zu erreichen, ergriff ihn, wenn er sich von Gefahr bedroht sah, plötzlich Muthlosigkeit; seiner Natur entsprach mehr die rasche That, als das geduldige Leiden. Belege hiefür sind sein Wandeln auf dem Meere und sein plötzliches Zagen dabei (Matth. 14, 28—31.), seine Bedrohung Christi (Matth. 16, 22.), seine Frage nach dem genügenden Maasse des Vergebens (Matth.

---

*) Dass Lukas (5, 1 ff.) und Matthäus (4, 18 ff.) dieselbe Thatsache berichten, ist unzweifelhaft; es sind nicht nur Schauplatz und Personen dieselben, sondern auch der Ausspruch Christi bei Matthäus: *ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων* stimmt dem Sinne nach vollkommen mit dem speciell an Petrus gerichteten Worte bei Lukas: *ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν* überein. Eine *innere* Differenz (s. *Meyer* zu Luk. 5, 1 ff.) findet nicht statt, da „die Pointe" der Erzählung bei Matth. nicht „die blosse Aufforderung und Verheissung", und bei Luk. nicht „das Wunder des Fischzuges", sondern eben jene Berufung zum Fangen der Menschen ist. Auch steht Luk. nicht mit sich selbst in Widerspruch, denn was Lukas 5, 8. erzählt, zeugt nicht gegen eine frühere Wundererfahrung des Petrus, da die Wundererfahrung, die den von Lukas geschilderten Eindruck bei Petrus hervorbrachte, keineswegs die *erste* gewesen zu sein braucht, die er gemacht hat.

18, 21.), seine Frage nach dem Lohne dafür, dass sie (die Jünger) um Christi willen alles verlassen hätten (Matth. 19, 27.). In noch deutlicheren Zügen tritt das Bild seines eigenthümlichen Wesens auf dem Hintergrunde der letzten Leiden Christi hervor, wo er zuerst dem Herrn in keckem Selbstvertrauen gelobt, dass er ihn nicht verlassen, sondern mit ihm in den Tod gehen wolle, dann aber am Oelberge nicht mit ihm zu wachen vermochte; darauf ihn mit dem Schwerte erretten will und ihm bis in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes nachfolgt — ihn dann aber in plötzlicher Zaghaftigkeit vor den Knechten und Mägden dreimal verleugnet, worauf er eben so schnell durch einen Blick des Herrn das ganze Gewicht seiner Schuld empfindet und mit Thränen der Reue den Hof verlässt. — Wegen dieser, allerdings starken, Schwankungen in seinen Empfindungen und seinem Verhalten darf man ihn jedoch nicht der Characterschwäche zeihen; wenn er sich auch in einzelnen Momenten schwach zeigte, so kam diess theils aus seiner Lebendigkeit, in der dem erregten Gefühle gleich die That folgte, theils aus seinem zu grossen Selbstvertrauen, wozu ihn das Bewusstsein seiner Kraft verleitete. Die Verleugnung des Herrn diente ihm um so mehr zu innerer Läuterung, als Christus nach seiner Auferstehung sich ihm zuerst unter den Aposteln offenbarte. Daher hatte er auf die dreimalige Frage des Herrn: ob er ihn liebe, mehr als die Andern? die glaubensfeste, aber demüthige Antwort: Herr, du weisst, dass ich dich liebe.

Nach der Himmelfahrt Christi erscheint Petrus als an der Spitze der Jünger stehend, indem auf seinen Rath die Zwölfzahl ergänzt wird; nach der Geistesmittheilung aber wird er recht eigentlich der Fels, zu dem Christus ihn verordnet hatte; von da an ruht die Leitung und Förderung der Gemeinde vornehmlich in seiner Hand. Seine Predigt — die erste apostolische Predigt — ist es, durch welche noch am Pfingsttage bei dreitausend der Gemeinde des Herrn hinzugethan werden, und wenn er darnach auch zunächst in enger Verbindung mit Johannes wirkte, so war er doch der eigentlich Handelnde (Apgsch. 3, 1. 4 ff. 11 ff.). Er heilte den Lahmen und redete zu dem Volke, und als beide vor den geistlichen Rath gestellt waren, führte er auch da das Wort; er hatte das Gericht an Ananias und Sapphira zu vollziehen (Apgsch. 5, 1—10.), und als die sämmtlichen Apostel vor dem hohen Rath erscheinen mussten, ist er es wieder, der in Aller Namen von Christus zeugt. Auch in Samarien, wohin er mit Johannes ging, um das von Phi-

lippus begonnene Werk weiter zu führen, erscheint Johannes neben ihm nur als der ihn begleitende Mitarbeiter. — Während die Gemeinde nach der Bekehrung des Saulus Ruhe hatte, durchzog Petrus die palästinensischen Gegenden des Mittelmeeres; in Lydda heilte er den Aeneas (Apgsch. 9, 32 ff.) und erweckte in Joppe die Tabitha (9, 36 ff.). — Seiner ihm von Christus zugewiesenen Stellung gemäss liess Gott durch *ihn* dann die Erstlinge der Heiden der Gemeinde zuführen; denn wenn auch Paulus der Apostel der Heiden sein sollte, so musste doch Petrus *zuerst* den Heiden das Evangelium predigen und die Taufe ertheilen, damit er auch hierin den Primat behielte und der Fels der Gemeinde sei. — In der Verfolgung, die Herodes Agrippa I. kurz vor seinem Tode erregte, ward Petrus ins Gefängniss geworfen; nach seiner wunderbaren Befreiung verliess er eine Zeit lang Jerusalem*), kehrte aber später dahin wieder zurück. Das Letzte, was die Apostelgeschichte von ihm erzählt, ist seine Rechtfertigung des Paulus auf dem sogenannten Apostelconvente in Jerusalem.

Durch die Aufnahme gläubig gewordener Heiden in die christliche Gemeinde und die Wirksamheit des Ap. Paulus unter den Heiden entstand der erste Zwiespalt unter den Christen. Welche Stellung nahm Petrus dabei ein? Nach seiner eignen Erfahrung bei der Bekehrung des Cornelius konnte er den judaistisch gesinnten Christen nicht beistimmen: bei der Verhandlung in Jerusalem stellte er sich auch entschieden auf die Seite des Paulus und sprach gegen die Unterjochung der Heiden unter das Gesetz. Damals ward auch, indem Petrus die dem Paulus von dem Herrn gegebene Gnade förmlich anerkannte, die Uebereinkunft getrof-

*) Wohin Petrus damals gegangen, wird nicht gesagt; es heisst Apgsch. 12, 17. nur: *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον;* die Nachricht einiger Kirchenväter, dass Petrus sich damals nach Rom begeben und dort die christliche Kirche gegründet habe, hat *Thiersch* (d. Kirche im apost. Zeitalter S. 96 ff.) ohne ausreichenden Grund acceptirt; ihr steht nicht nur der Römerbrief, sondern auch der hier gebrauchte unbestimmte Ausdruck entschieden entgegen. Auch *Ewald* (Gesch. des Volkes Israel Bd. VI. S. 618 f.) meint, „dass die alte Sage von einer Anwesenheit des Petr. in Rom unter Claudius und von seinem Zusammentreffen hier mit dem Mager Simon nicht grundlos war“; dass aber damals bereits die christliche Gemeinde in Rom gestiftet war. — Allein es ist weder glaublich, dass, wenn Petrus bei der Gemeinde in Rom gewesen, Paulus dies in seinem Br. an die Römer gänzlich unerwähnt gelassen hätte, noch auch, dass Petr. in der Absicht nach Rom gegangen ist, um, wie in Samarien, so auch dort den Simon zu bekämpfen.

fen, dass Paulus und Barnabas unter den Heiden, er aber sammt Jakobus und Johannes unter den Juden wirken sollten (Gal. 2, 9.), so dass zwischen ihnen eine Theilung des Missionsgebietes vorgenommen ward. — Durch diese Beschränkung seiner Thätigkeit auf das jüdische Volk vergab Petrus indess seinem Primat nichts; denn dieser, der ja kein absoluter war, blieb dadurch vollkommen gewahrt, dass Paulus sich vorzugsweise *seiner* Zustimmung versicherte und seinen Vorrang unter den Aposteln anerkannte, s. Gal. 2, 7. 8.

Dass Petrus, bei aller Anerkennung der Paulinischen Principien, doch nicht geeignet dazu war, selbst die Heidenmission in die Hand zu nehmen, zeigt sein Verhalten in Antiochien, um dessentwillen Paulus ihn zur Rede stellen musste. Es fehlte ihm zwar nicht an der richtigen Erkenntniss über das Verhältniss des Evangeliums zum Gesetze, so dass er unbedenklich völlige Gemeinschaft mit den Heidenchristen*) pflegte: allein diese Erkenntniss war doch in Bezug auf sein eigenes Verhalten nicht so lebendig in ihm, dass er dadurch vor der Heuchelei bewahrt geblieben wäre, deren Paulus ihn Gal. 2, 12. bezüchtigt; denn als Einige von Jakobus nach Antiochien kamen, entzog er sich jenen aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, gewiss, weil er nicht als ein Uebertreter des Gesetzes erscheinen wollte. Wie gefährlich aber sein Beispiel war, zeigte sich schon damals; es erhellt aber auch daraus, dass die dem Heidenchristenthume feindlich gesinnten Judenchristen nur zu sehr geneigt waren, sich in ihrer Opposition gegen Paulus auf Petrus zu berufen. Hieraus darf indess nicht gefolgert werden, dass Petrus sich wirklich principiell von Paulus unterschied und dass das von Paulus berichtete: *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας* nur von einem „zeitweiligen Waffenstillstande", den sie — unter Festhaltung der innern Differenz — in rein äusserlicher Weise mit einander geschlossen hätten, zu verstehen sei.

Wo und mit welchen Erfolgen Petrus nach dem Auftreten des Paulus gewirkt habe, darüber fehlt jede genauere und sichere Nachricht; aus 1. Kor. 9, 5. geht nur hervor,

---

*) Da Gal. 2, V. 2. 8. 9. 15 *τὰ ἔθνη* nicht die Heidenchristen, sondern die Heiden bezeichnet, so scheint Paulus auch V. 12. bei dem Ausdrucke: *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* Heiden gemeint zu haben; wenn es aber auch nur Heidenchristen waren, mit denen Petrus zusammen ass, so ist es doch nicht ihr Christenthum, sondern ihre sie von den Juden unterscheidende heidnische Nationalität und Sitte, was Paulus hier ins Auge fasst.

dass er nach verschiedenen Gegenden hin Missionsreisen machte; und der vorliegende Brief selber bezeugt, dass er zur Zeit der Abfassung desselben in Babylon war, (wenn anders unter dem Kap. 5, 13. erwähnten Babylon dieses selbst und nicht Rom zu verstehen ist), von wo aus er eben durch diesen Brief seine Wirksamkeit auch auf die Gemeinden Kleinasiens, die wenigstens zum Theil von Paulus gegründet waren, richtete.

Die Nachrichten der Kirchenväter über das Leben des Apostels sind von vielen sagenhaften Zügen durchdrungen. Je bedeutender seine Stellung war, desto näher lag es sowohl dem einseitigen Judenchristenthum, als auch der katholischen Kirche, sei es durch absichtliche oder unabsichtliche Dichtung, das Bild von der Wirksamkeit des Apostels nach ihrem Interesse zu gestalten. — Ohne Sichtung der sagenhaften Elemente schildert Hieronymus das spätere Leben des Petrus auf folgende Weise: Simon Petrus — princeps Apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, decimum quartum. A quo et affixus cruci martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis, asserens se indignum, qui sic crucifigeretur ut dominus suus. Sepultus Romae in Vaticano juxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur (De scriptor. eccl. Cap. I. de Petro).

In dieser Darstellung sind folgende Züge mythisch: 1) der Episcopatus des Petrus in der Antiochenischen Gemeinde; auch des Eusebius Nachricht (Chronicum ad annum III.), dass Petrus die Antiochenische Gemeinde gegründet habe, ist, als im Widerspruch mit Apgsch. 11, 19—22., für apokryphisch zu halten; 2) seine persönliche Wirksamkeit in den kleinasiatischen Gegenden; diese wird zwar schon von *Origenes* als eine wahrscheinliche erwähnt*), ist aber nur als eine Folgerung aus 1. Petr. 1, 1. anzusehen, wie selbst *Windischmann* (Vindiciae Petr. S. 112 f.) zugiebt; 3) seine Reise nach Rom zur Bekämpfung des Simon Magus**); diese Erzählung gründet sich auf die Nachricht

*) Euseb. h. e. III, 1. *Πέτρος ἐν Πόντῳ κ. τ. λ. κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν.*

**) Die Erzählungen von Petrus und Simon M. in den Clemen-

Justin's in seiner Apologia maj. c. 26. von einer in Rom befindlichen Statue mit der Inschrift: *ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩ ΣΑΓΚΤΩ*, von der es sich jedoch herausgestellt hat, dass sie nicht jenem Simon, sondern dem sabinischen Gotte Semo Sancus gewidmet war; 4) der 25jährige Aufenthalt des Petrus in Rom (vrgl. hierüber *Wieseler's* Chronol. des apostol. Zeitalters S. 571 ff.); vielleicht auch 5) die eigenthümliche Weise seiner Kreuzigung, die freilich schon *Origenes* (bei Euseb. h. e. III, 1.: *ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς*) berichtet; das von Hieronymus angegebene Motiv muss jedenfalls als ein willkürlich hinzugedachtes gelten. Als unzweifelhafte Thatsache bleibt zunächst nur der Märtyrertod des Apostels, der wie durch das einstimmige Zeugniss des Alterthums, so namentlich auch durch Joh. 21, 19. *) bestätigt wird; weniger unzweifelhaft erscheint dagegen der Aufenthalt des Apostels in Rom, doch sind die Gründe, die dagegen geltend gemacht werden können, nicht ausreichend, um die Nachricht davon für eine blosse Sage zu halten. Wenn auch *Clemens Rom.* (Ep. ad Corinth. c. 5.) nicht sagt, dass Petr. den Märtyrertod in Rom erlitten hat, so geschieht diess doch von *Dionysius von Korinth* (bei Euseb. h. e. II, 25.), *Irenaeus* (adv. haeret. III, 1.), *Tertullian* (contra Marc. IV, 5. u. de praescript. adv. haeret. c. 36.) und *Origines* (bei Euseb. h. e. III, 1.) und schon der Presbyter *Cajus* erwähnt der *τρόπαια* der beiden Apostel Petrus und Paulus. Zwar sind diese Zeugnisse mit manchen ungenauen und unrichtigen Nachrichten verbunden, allein diess rechtfertigt noch nicht den Zweifel an der Wahrheit des Factums, worauf schon *Ignatius* mit den Worten: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ*

---

tinen gehören nur der Sagenbildung an. Selbst die Meinung *Ewald's*, dass Petr. nach jener seiner Befreiung auch eine kurze Zeit nach Rom gegangen sei, um dort den Simon Magus zu bekämpfen und dann zurückkehrend nach Jerusalem die nordöstlichen Gegenden besucht und dort den Grund zu den Gemeinden gelegt habe, an die er später diesen Brief schrieb, entbehrt zu sehr des sichern historischen Fundaments, um für richtig gelten zu können.

*) Die Erklärung, die in diesem Verse von der in V. 18. enthaltenen Weissagung gegeben wird, ist unstreitig richtig. Mit Unrecht wird diess von *Mayerhoff* (Einl. in d. Petr. Schriften S. 87.) bezweifelt, indem er das Wort Christi an Petrus nicht auf dessen später zu erleidenden Märtyrertod — sondern auf dessen Bestimmung die Gemeinde zu leiten bezieht: „Die Nothwendigkeit einer solchen Dienstleistung macht er dem Petrus anschaulich, indem er darauf hinweist, dass die thätige Unterstützung des Bedürftigen eine Pflicht sei, welche die Liebe zu Christo gebiete.“ Die richtige Erkl. hat *Meyer* zu d. St.

Παῦλος διατάσσομαι (Ep. ad Rom. c. 4.) hinzudeuten scheint. Weniger sicher ist es, dass Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus in Rom gewesen; mit Unrecht sagt *Wieseler*, dass alle Zeugen des zweiten Jahrhunderts, die von dem Märtyrertod des Petrus in Rom reden, Gewährsmänner dafür seien; denn abgesehen von dem Verf. der Praedicatio Pauli, dessen Zeugniss sehr unsicher ist, spricht keiner jener Zeugen von einem Zusammentreffen und Zusammenwirken der beiden Apostel in Rom, wenn sie gleich berichten, dass sie beide in Rom für die Stiftung der Kirche thätig gewesen und dort den Märtyrertod erlitten haben; selbst die Nachricht des *Dionysius von Korinth* (bei Euseb. h. e. II, 25.): *ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* *) beweist ein vorhergegangenes Zusammenleben nicht, da dieser Ausdruck, wie *Wieseler* selbst zugiebt, die Möglichkeit eines, nur nicht zu langen, Zwischenraums zwischen dem Tode des Einen und dem des Andern zulässt. Mit Recht sagt deshalb *Wiesinger:* „Als Kern der kirchlichen Ueberlieferung bleibt nur diess übrig, dass Petr. gegen das Ende seines Lebens noch nach Rom gekommen, dort für die Ausbreitung des Ev. thätig gewesen und unter Nero als Märtyrer gestorben ist.“ (Vergl. auch *Bleek:* Einl. ins N. T. S. 563 ff.) Da der Brief des Petrus an Paulinische Gemeinden (d. h. an solche Gemeinden, die entweder Paulus selbst gestiftet hatte, oder die von solchen Gemeinden aus entstanden waren) geschrieben ist — Petrus sich aber schwerlich berufen fühlen konnte, bei Lebzeiten des Paulus in dessen Missionsgebiet einzugreifen, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass er später als Paulus den Märtyrertod erlitten hat; wofür auch der Umstand spricht, dass für ihn erst nach dem Tode des Paulus der rechte Moment für eine Wirksamkeit in Rom gekommen war; wäre er früher dort gewesen, so würde sich in den von Paulus aus Rom geschriebenen Briefen doch auch wohl irgend eine Spur von seiner dortigen Gegenwart finden. Hat nun Paulus den Märtyrertod frühestens im Jahre 64

---

*) Die Worte des *Dionysius: καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν,* geben überhaupt nur ein zweifelhaftes Resultat, zumal das, was hier von einer Wirksamkeit des Petrus in Korinth gesagt ist, nur aus der Thatsache entstanden zu sein scheint, dass es schon frühzeitig in Korinth eine Partei gab, die sich nach Petrus nannte. Bei dem Bestreben, die beiden Apostel einander möglichst nahe zu rücken, konnte sich eine solche Sage um so leichter bilden; auch das *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* kann aus jenem Bestreben entstanden sein.

erlitten, so fällt der Tod des Petrus in die Zeit von 65—67 nach Chr. Geb. *).

§. 2.

Inhalt, Zweck und Beschaffenheit des Briefes.

Der *Inhalt* des Briefes ist seinem Gedankengange nach dieser: Zuerst Danksagung gegen Gott für die den Christen zu Theil gewordene Hoffnung auf das ewige Erbe im Himmel, dessen sie mit Freuden gewiss sein können, wenn sie auch hier eine Zeit lang Trübsal zu erleiden haben, und dessen Herrlichkeit so gross ist, dass die Propheten darnach geforscht haben, und die Engel gelüstet es zu schauen. Hierauf folgen die Ermahnungen, deren eine *dreifache* Reihe zu unterscheiden ist. Die *erste* Reihe (1, 13—2, 10.) knüpft an den Gedanken der den Christen verheissenen Herrlichkeit an und hat die Heiligung im Allgemeinen zu ihrem Gegenstande; als Ausgangspunkt derselben steht die Aufforderung zur völligen Hoffnung (*τελείως ἐλπίσατε*) an die zukünftige Gnade voran; dann folgt die Ermahnung zu einem heiligen Wandel (*ἅγιοι γενήθητε*) in der Furcht Gottes des unparteiischen Richters, begründet durch das Bewusstsein der durch Christi Blut geschehenen Erlösung (1, 14—21.), darauf zur keuschen, ungeheuchelten Bruderliebe (*ἀλλήλους ἀγαπήσατε*), wie sie denen geziemt, die aus unvergänglichem Samen geboren sind (1, 15—25.), und endlich mit Ablegung aller *κακία* etc. nach der lauteren Milch zu verlangen und in festem Anschluss an Christus sich dem Christenberufe gemäss immer mehr als lebendige Steine zu dem geistlichen Hause zu erbauen (*τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε· — ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε*) 2, 1—10. — Die *zweite* Reihe der Ermahnungen (2, 11—4, 6.), die speciellerer Art sind, knüpft an die Stellung der christlichen Gemeinde in der Welt an (*παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους· — τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες* V. 11. 12.) und bezieht sich 1) auf das Verhältniss zu der Obrigkeit 2, 13—17; 2) auf den besonderen Stand im häuslichen Leben: a) Ermahnung an die

*) Nach *Ewald* hat Petrus vor Paulus den Märtyrertod, nämlich bei der durch Nero im J. 64 erregten Verfolgung der Christen, erlitten, während Paulus — aus der römischen Gefangenschaft befreiet — in Spanien war.

Sclaven (*οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι — τοῖς δεσπόταις* 18—25.) zum Gehorsam gegen die Herren im geduldigen Ausharren selbst der ungerechten Leiden, begründet durch die Hinweisung auf die Leiden Christi; Ermahnung an die Frauen zur Unterwürfigkeit unter die Männer und zum heiligen Wandel mit Hinweisung auf die heiligen Frauen des A. T.; namentlich die Sarah; 3, 1—6; c) Ermahnung an die Männer zu einer verständigen Behandlung der Frauen; 3) auf das Verhältniss zu der die Gemeinde verfolgenden Welt; nach einer kurzen Aufforderung zur Einigkeit und Liebe V. 8. ermahnt der Apostel, nicht Böses mit Bösem zu vergelten (V. 9—14.); mit Sanftmuth Rechenschaft von der eignen Hoffnung zu geben (V. 15.) und im Leiden treuen Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu beweisen (V. 16. 17.). Diese Ermahnungen werden durch die Hinweisung auf Christus begründet, der durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingegangen ist (V. 18—22.) und die Gläubigen durch seinen Tod mahnt, nicht mehr das alte Leben fortzusetzen, sondern ein neues Leben zu führen, wenn sie auch darum geschmäht werden; zuletzt Erinnerung an das zukünftige Gericht Christi (4, 1—6.). — Die *dritte* Reihe der Ermahnungen (4, 7—5, 9.), die sich vorzugsweise auf das gemeindliche Leben beziehen, knüpft an den Gedanken der Nähe des Endes der Dinge an (4, 7.); die einzelnen Momente, die hier hervorgehoben werden, sind: Nüchternheit zum Gebet (V. 7.), brünstige Liebe gegen einander (V. 8.), Gastfreundschaft (V. 9.), treue Verwaltung der geistlichen Gaben zu gemeinem Nutzen (V. 10. 11.), freudiges Erdulden der Leiden Christi (12—19.). Hierauf folgt eine Ermahnung an die Presbyter, in rechter Weise die Gemeinde zu leiten, mit Hinweisung auf den Lohn, der ihrer wartet (5, 1—4.), dann ein Gebot an die Jüngeren, sich den Presbytern unterzuordnen (V. 5.), darauf Ermahnung an Alle zu einem demüthigen Verhalten gegen einander und zur Demüthigung unter Gott (V. 6. 7.), zuletzt Aufforderung zur Wachsamkeit gegen die Versuchungen des Teufels (V. 8. 9.). — Den *Schluss* des Briefes bilden: der Segenswunsch mit einer Doxologie (V. 10. 11.), eine Bemerkung über diesen Brief selbst (V. 12.) und einige Bestellungen (V. 13. 14.).

Den *Zweck* dieses Schreibens giebt der Ap. selbst 5, 12. mit den Worten: *ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε* an. Darnach beabsichtigte er also ein *παρακαλεῖν* und ein *ἐπιμαρτυρεῖν κτλ.*; beides, wie die unmittelbare Zusammenstel-

lung der Begriffe zeigt, in enger Verknüpfung mit einander. Die Veranlassung hiezu lag darin, dass die Leser in ihrem Christenstande durch die Lästerungen der Heiden schwere Trübsale zu dulden hatten. Der darin für sie liegenden Gefahr gegenüber kam es dem Ap. darauf an, sie einerseits wie durch die Hinweisung auf die zukünftige *κληρονομία* zur Geduld, so auch zur fortgesetzten Heiligung und zu einem solchen Verhalten gegen einander und gegen die Heiden, dass diese zur Erkenntniss des Ungrundes ihrer Lästerungen geführt würden, zu ermahnen und andrerseits, damit es seinen Ermahnungen nicht an dem festen Grunde fehle, ihnen zu bestätigen, dass ihr Leidensstand der wahre, göttliche Gnadenstand sei. Demgemäss trägt der Brief weder einen polemischen noch einen doctrinellen, sondern durchweg einen paränetischen Charakter; zwar sind an einigen Stellen dogmatische Gedanken eingewoben, aber ohne dass dieselben in lehrhafter Weise verarbeitet werden, immer nur so, dass sie der Paränese dienen.

Anmerk. Gegen *Schott*, der den Brief vorzugsweise als ein *Trostschreiben* fasst, durch welches die Leser einerseits wegen „der von den Heiden erhobenen Anklage auf grundsätzliche Verleugnung der sittlichen Grundordnungen bürgerlichen Gemeinschaftslebens“, andrerseits wegen ihrer Besorgniss, es möge die göttliche Zulassung der Verfolgungen ein Beweis sein, dass es „an der völligen sittlichen Wahrheit ihres Heilsstandes in Christo fehle“, beruhigt und getröstet werden sollten, ist zu bemerken, dass *παρακαλεῖν* bei Petr. nur die Bedeutung „ermahnen“ hat und dass, wenn in den Ausführungen des Ap. auch einige tröstliche Momente vorkommen, der Brief dadurch doch nicht als ein Trostbrief charakterisirt wird, um so weniger, als dieselben immer der Paränese dienen; vergl. *Weiss:* „die petrin. Frage“ S. 631 ff. — Mehrere Ausleger nehmen wegen des *ἐπιμαρτυρῶν κτλ.* an, dass Petrus sein Ermahnungsschreiben auch in der Absicht verfasst habe, die früher an die Leser geschehene Predigt des Evangeliums förmlich zu bestätigen; *Wiesinger* sagt, „Petrus habe bei seinem Schreiben an paulinische Gemeinden dem von paulinischer Seite verkündigten Evangelium das Siegel seiner Bestätigung aufgedrückt“; *Weiss* nimmt dies zwar in Abrede, weil er die Gemeinden nicht für paulinisch hält, behauptet aber doch auch, „dass der Ap. die den Lesern gewordene Verkündigung durch sein apostolisches Zeugniss bestätigen wollte“, nämlich eben deshalb, „weil ihnen dieselbe noch nicht durch einen Apostel verkündet war“. Allein wenn auch in 1, 12. 25. das Zeugniss enthalten ist, dass ihnen das wahre Evangelium verkündigt, und in 5, 12., dass ihnen dadurch die wahrhaftige Gnade Gottes vermittelt sei, so spricht sich dieses

Zeugniss doch nicht in solcher Form aus, dass man daraus schliessen darf, der Apostel Petrus habe es an sich für nöthig erachtet, die Predigt, durch welche die Leser bekehrt worden, durch seine apostolische Autorität zu bestätigen; auch deutet es nicht darauf hin, dass die Leser angefangen hätten deshalb an der Wahrheit derselben zu zweifeln, weil sie ihnen nur — sei es unmittelbar oder in vermittelter Weise — von Paulus oder auch von gar keinem Apostel gekommen sei. Jenes zwiefache Zeugniss ist vielmehr einfach daraus zu erklären, dass der Ap. seine Leser vor der in den ihnen widerfahrenden Anfechtungen liegenden Gefahr, an ihrem Gnadenstande irre zu werden, bewahren und sie in der gewissen Zuversicht zu der ihnen zu Theil gewordenen Gnade befestigen wollte, ganz abgesehen davon, durch wen ihnen das Evangelium verkündigt worden. — Ueber die Meinung *Schwegler's*, dass der Brief zum Behuf der Vermittlung zwischen den Paulinern und Petrinern geschrieben sei, vergl. §. 4. der Einl. — Die Ansicht *Ewald's*, dass dieses Sendschreiben vornehmlich dazu verfasst sei, „das richtige Verhalten gegen alle Heiden und alle heidnische Obrigkeit zu lehren", widerlegt sich durch den weit darüber hinausgehenden Inhalt desselben. —

Die eigenthümliche *Beschaffenheit* des Briefes ist wie in der Individualität des Schriftstellers, so in der paränetischen Tendenz desselben begründet; nicht aber darin, dass er ein anderes Christenthum als die übrigen Apostel, nämlich ein beschränktes Judenchristenthum verkündigt. Das Christenthum des Ap. Petrus ist sowohl nach der *objectiven*, als auch nach der *subjectiven* Seite dasselbe mit dem des Paulus und des Johannes. Was die *objective* Seite betrifft, so spricht sich hier von der Person Christi keine niedrigere Auffassung, als in den übrigen Schriften des N. T., aus. *Weiss* meint zwar, indem er im N. T. die historische und die speculative Betrachtungsweise der Person Christi unterscheidet, dass sich hier nur jene finde und die Auffassung des Ap. Petrus desshalb nur eine Vorstufe zu der des Paulus und Johannes bilde; allein, wenn auch Petrus die Präexistenz Christi nicht mit bestimmten Worten ausspricht, so zeugt doch schon die Bedeutung, die Christus nach ihm für die Realisirung des ewigen Heilsrathschlusses Gottes an der gesammten Menschheit hat (1, 2. 3. 7. 8. 10—12. 18—20.; 2, 4—10. 21—25; 3, 18—4, 6; 4, 13. 14; 5, 4. 10.) dafür, dass er Christus nicht als „einen blossen Menschen" betrachtete, der nur dadurch ausgezeichnet ist, dass „Gott ihn bei der Taufe mit dem heil. Geiste gesalbt und so zum messianischen Amte ausgerüstet hat"; ausserdem aber fehlt es auch nicht an Andeutungen,

die auf eine höhere Auffassung hinweisen: wird Christus auch nicht *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt, so wird doch Gott geradezu als der *πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet (Kap. 1, 3. 2.) und der Name *κύριος*, den Petrus, dem alttestamentlichen Sprachgebrauche gemäss, öfters von Gott gebraucht, von ihm auch ohne Weiteres Christo beigelegt; ist ferner auch die Trinität, auf welche Kap. 1, 2. hinweist, nur die ökonomische, so ist doch darin Christus in ein solches Verhältniss zu Gott gestellt, „welches schlechterdings nie, und namentlich nicht auf dem Boden alttestamentlicher Gläubigkeit von einem bloss menschlichen Werkzeuge konnte ausgesagt werden“ (*Jul. Köstlin*); wenn es ferner auch richtig ist, dass in dem *προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Kap. 1, 20.), worin *Weiss* selbst eine über die sonstige „historische Betrachtungsweise“ hinausgehende Idee ausgedrückt findet, nicht geradezu die reale, wie *Schumann* (d. Lehre v. d. Pers. Christi S. 449.) annimmt, sondern zunächst nur die ideale Präexistenz ausgesprochen ist, so weist doch eben diese ideale Präexistenz unleugbar über das blosse Menschsein Christi hinaus, auch ist es nur ein Nothbehelf, wenn *Weiss* behauptet, jene Idee habe sich bei Petrus nur daraus gebildet, dass Christus schon von den Propheten vorhergesagt sei, denn offenbar geht das *πρὸ καταβολῆς κόσμου* darüber bei weitem hinaus; und endlich, wenn auch die von *Weiss* gegebene Erklärung von *τὸ — πνεῦμα Χριστοῦ* Kap. 1, 11. (s. den Comment. z. d. St.) an sich zulässig wäre, so würde doch auch daraus, dass Petrus den in den Propheten wirkenden Geist Gottes nach seinem Sein in Christus benannte, folgen, dass er von Christus eine höhere Auffassung hat, als *Weiss* ihm zuschreibt. — Wie die Anschauung von der *Person* Christi, so ist auch die von *seinem Werke* bei Petrus keine andere als bei den übrigen Aposteln; auch nach ihm sind es der Tod und die Auferstehung Christi, wodurch das Heil der Menschen begründet ist, die Geistesmittheilung des erhöhten Christi, vermöge deren es den Menschen zugeeignet wird, die Wiederkunft Christi, durch welche es vollendet wird. Zwar meint *Weiss*, dass Petrus dem Blute Christi nur die Wirkung der Redemtion, nicht die der Expiation zuschreibe, und dass ihm, wenngleich nicht die Idee der Stellvertretung, so doch die des Opfers eine fremde sei, allein diese Meinung lässt sich nur bei Verkennung der in den betreffenden Stellen (1, 18. 19. 2, 24. 3, 18.) enthaltenen Momente rechtfertigen. —

Was die *subjective* Seite des Christenthums betrifft, so hat auch in Bezug hierauf Petrus keine besondere Lehre,

denn auch nach ihm ist der Glaube es, durch den die Theilnahme an dem Heile Christi bedingt ist; vergl. 1, 5. 7. 8. 9. 21. 2, 7. (4, 13.) 5, 9.; zwar wird von Petrus die *πίστις* nicht durch einen Zusatz, wie *εἰς Χριστόν*, als die specifisch christliche characterisirt, allein dass kein andrer Glaube, als der an Christus gemeint ist, erhellt theils schon aus der den ganzen Brief durchdringenden Beziehung auf die Erlösungsthaten Christi, theils auch daraus, dass wo *Gott* als das Object des Glaubens genannt wird (1, 21.), zu *θεόν* als nähere Bezeichnung: *τὸν ἐγείραντα αὐτὸν* (*Χριστόν*) *ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα* (vergl. Röm. 4, 24.) hinzugesetzt ist. Unberechtigt ist es zu behaupten, dass der Glaube bei Petrus einerseits nur das auf das *Wunder* der Auferweckung Christi sich gründende *Gottvertrauen* und andrerseits nur die *Anerkenntniss* von der messianischen Würde Christi sei, dass er sich demnach nicht wie bei Paulus auf die in dem Blute Christi gestiftete Versöhnung beziehe, denn, da Petrus gerade den Tod Christi als den Grund des Heils betrachtet, so kann der dieses Heil uns vermittelnde Glaube von ihm offenbar nicht ohne Beziehung auf den Tod Christi und dessen Wirkung gedacht sein. — Dass dieser Glaube nicht nur nach Paulinischer und Johanneischer, sondern auch nach Petrinischer Anschauung in wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus versetzt, giebt *Weiss* zwar zu, aber nur unter der Restriction, dass die Vorstellung des Ap. Petri noch ganz auf den Aussprüchen Christi beruhe und dass sie noch nicht lehrhaft verarbeitet sei, als wäre der lebendige Glaube sich nicht nothwendig der Lebensgemeinschaft mit Christus bewusst und als müsste der in einem paränetischen Briefe enthaltene Stoff nothwendig lehrhaft verarbeitet sein. Wenn Petr. das Glaubensleben von seinem ersten Beginne an als ein Leben des Gehorsams erscheinen lässt, so lehrt er nichts anderes, als was auch Paulus öfters ausspricht (Röm. 6, 17. 15, 18. 16, 19. 26. 2. Kor. 10, 15.); dass bei Petr. aber „der Begriff des Gehorsams so vorherrschend ist, dass dahinter der Glaube, als die grundlegende Bedingung der Heilsaneignung *ganz zurücktritt*“ (*Weiss*), ist eine unbegründete Behauptung. — Da die Tendenz des Briefes auf das *παρακαλεῖν* der um ihres Glaubens willen *leidenden* Christen gerichtet ist, so bildet, neben der Ermahnung zu einem christlich frommen Lebenswandel, die Hinweisung auf das zukünftige vollendete Heil (*κληρονομία, σωτηρία, δόξα, χάρις ζωῆς*) ein Hauptmoment desselben, und es ist daher ganz natürlich, dass die *ἐλπίς* als das Centrum seiner apostolischen *παράκλησις* er-

scheint (Kap. 1, 3. 13. 21. Kap. 3, 5. 9. 15. Kap. 4, 13. Kap. 5, 1. 4. 10.); allein, wenn es auch dem Ap. Petrus eigen war, über den gegenwärtigen Heilsbesitz hinaus hoffend auf die zukünftige Heilsvollendung hinzuschauen, so darf man ihn deswegen doch nicht als den *Apostel der Hoffnung* von Paulus als dem *Apostel des Glaubens* unterscheiden wollen, noch weniger aber mit *Weiss* ihm eine verschiedene Lehrauffassung darin zuschreiben, dass — während nach Paulus „die Hoffnung nur ein einzelnes Moment des Glaubens ist“ — Petrus in dem Glauben nur „die *Vorstufe* der Hoffnung“ gesehen habe.

Der eigenthümliche Character des Briefes, wodurch er sich von denen des Paulus und des Johannes unterscheidet, ist nicht in einer Lehrdifferenz (weder so, dass Petrus in einigen Stücken Anderes lehrte, noch so, dass er seinen Lehrbegriff aus einem andern Grundprincipe entwickelt hätte), sondern einerseits in der Individualität des Petrus, andrerseits in seiner praktischen Tendenz begründet. Petrus will nicht *lehren* (weder zu dem Zweck den Glauben nach seinen verschiedenen Momenten auseinanderzulegen, noch auch um entgegenstehende Irrthümer zu überwinden), sondern er will *ermahnen*, wie es seinem auf das Praktische gerichteten Charakter entspricht, dem sowohl die dialektische Richtung des Paulus, als auch die intuitive des Johannes fremd war. — Ein charakteristisches Gepräge hat der Brief ferner in der ihm eignen alttestamentlichen Anschauungs- und Ausdrucksweise: in keiner Schrift des N. T. finden sich verhältnissmässig so zahlreiche Citate und Anspielungen an das A. T.; vrgl. Kap. 1, 16. 24. 25.; Kap. 2, 3. 4. 6. 7. 9. 10. 22—24. Kap. 3, 10—12. 13. 14. Kap. 4, 8. 17. 18. Kap. 5, 5. 7.; aber nicht nur diess, sondern der Verf. lebt und webt so sehr in den alttestamentlichen Vorstellungen, dass er seine Gedanken vorzugsweise in der Sprache des A. T. ausdrückt: will er die Würde der christlichen Gemeinde darstellen, will er auf das zukünftige Heil der Gläubigen hinweisen, will er zu dem dem Christen geziemenden Lebenswandel ermahnen, so thut er es meistens in der dem A. T. eignen Weise: selbst da, wo er den das Heil begründenden Tod Christi erwähnt, hebt er dessen Bedeutung in alttestamentlichem Ausdrucke hervor; und das Alles ohne den specifischen Unterschied zwischen dem A. und dem N. T. auch nur anzudeuten: so dass namentlich alle die Ideen, welche bei Paulus in dem klaren Bewusstsein des Unterschiedes der beiden Oekonomien wurzeln: das *δικαιοῦσθαι ἐκ τῆς πίστεως*, die *υἱοθεσία*, das Liebes-

verhältniss zwischen Gott und den Christen als seinen Kindern u. s. w. hier ganz zurücktreten. Dennoch aber ist das Gepräge des *ganzen* Briefes ein entschieden christliches, indem er nicht nur von dem Geiste durchweht ist, den Christus meinte, als er zu Jakobus und Johannes sprach: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid? sondern sich bei ihm auch keine Spur der dem jüdischen Volke eignen nationalen Beschränkung und der mosaischen Gesetzlichkeit findet: die christliche Gemeinde ist ihm das *γένος ἐκλεκτόν* nicht etwa, weil die Hauptsubstanz derselben dem nationalen Israel angehört, „dem die Andern nur eingefügt sind", sondern weil sie eben eine christliche ist; des mosaischen Gesetzes geschieht gar nicht Erwähnung, es kommt nicht einmal der Ausdruck *νόμος* vor, es wird zwar stark betont, dass die Christen zu einem *heiligen* Lebenswandel verpflichtet sind, diese Verpflichtung wird aber nicht aus irgend einem Gesetze, sondern daraus hergeleitet, dass sie durch das *τίμιον αιμα* Christi aus der *ματαία ἀναστροφή* losgekauft und aus unvergänglichem Samen wiedergeboren seien und als das Mittel, durch welches sie ihre Heiligung zu beschaffen haben, wird nicht ein gesetzlicher Buchstabe (ein *γράμμα*), sondern das *πνεῦμα* genannt. Hieraus geht hervor, dass die Bezeichnung des Ap. Petrus als „des Apostels der Beschneidung" (*Weiss*), wenn sie anders als Gal. 2, 7. 8. gefasst wird, eine ungeeignete ist: dass die Beschneidung ihm für das christliche Leben irgend eine Bedeutung hatte, lässt sich aus dem Briefe durch nichts beweisen, vielmehr ist er von dem alttestamentlichen Wesen nur in so weit durchdrungen, als es in dem Christenthume seine wahrhafte Erfüllung findet, während *die* Seite desselben, die in Christus ihr Ende gefunden hat, bei ihm auch nicht im leisesten Tone fortklingt. — Weiter hat der Brief ein eigenthümliches Gepräge durch die Spuren, die den Verf. als einen der Augen- und Ohrenzeugen Christi zu erkennen geben. Der Ap. nennt sich nicht nur einen *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*, sondern die Art, wie er von den Leiden und der Verherrlichung Christi redet, bezeugt es, dass er von Selbsterlebtem spricht, dessen Kraft er unmittelbar an sich erfahren hatte: aber nicht nur das, sondern überall klingt in seinem Worte das von ihm gehörte Wort Christi durch, daher die mannigfachen Anklänge namentlich an die Reden Christi, wie sie in den synoptischen Evangelien enthalten sind, man vrgl. Kap. 1, 4. mit Matth. 25, 34. 1, 8. mit Joh. 20, 29. 1, 10 ff. mit Luk. 10, 24. 1, 13. mit Luk. 12, 35. Kap. 2, 12. mit Matth. 5, 16. 2, 17. mit Matth. 22,

21. Kap. 3, 13—15. mit Matth. 10, 28. u. 5, 10. 11. 3, 21. mit Mark. 16, 16. Kap. 4, 13. 14. mit Matth. 5, 12. Kap. 5, 3. mit Matth. 20, 25. 26. 5, 6. mit Matth. 23, 12.

Endlich zeigt der Brief auch eine unverkennbare Verwandtschaft mit verschiedenen Schriften des N. T. — Bestünde diese nur darin, dass uns hier und dort einzelne mit einander übereinstimmende Gedanken, Begriffe und Ausdrücke begegneten, so würde diess noch kein Beweis der Abhängigkeit sein, da in sämmtlichen neutest. Schriften wesentlich ein und dasselbe Evangelium enthalten ist und im Verkehr der Gläubigen mit einander — bei aller individuellen Verschiedenheit der Einzelnen — eine Allen gemeinsame Anschauungs- und Ausdrucksweise, die ihre Wurzel vornehmlich in den Schriften des A. T. hat, herrschend werden musste: aber die Verwandtschaft, die sich zwischen dem Briefe Petri und einigen Briefen des Ap. Paulus, sowie dem Briefe des Jakobus zeigt, geht darüber weit hinaus. — Unter den Paulinischen Briefen sind es namentlich einige Theile des Römerbriefes und der Epheserbrief, wozu der Petrusbrief im Abhängigkeitsverhältnisse steht. Fast sämmtliche Gedanken von Röm. Kap. 12. u. 13. finden sich in dem Petrusbriefe wieder (nur hier durch den ganzen Brief zerstreuet), und nicht bloss die einzelnen Gedanken für sich, sondern auch ganze Gedankencomplexe, wobei zugleich eine Uebereinstimmung des Ausdrucks, selbst im Nebensächlichen, statthat; m. vrgl. aus dem 12. Kap. des Römerbriefs V. 1. mit 1. Petr. 2, 5.; V. 2. mit 1, 14. V. 3—8. mit 4, 10. V. 9. mit 1, 22. V. 10. mit 2, 17. V. 13. mit 4, 9.; ganz besonders V. 14—19. mit 3, 8—12. und aus dem 13. Kap. V. 1—7. mit 2, 13. 14. (s. hierüber *Weiss* S. 406 ff.). Aber es finden sich auch Anklänge an andere Stellen des Römerbriefes; m. vrgl. Petr. 1, 21. mit Röm. 4, 24.; Petr. 2, 24. mit Röm. 6, 18.; Petr. 3, 22. mit Röm. 8, 34.; Petr. 4, 1. 2. mit Röm. 6, 7. (hier entsprechen sich nicht nur die Sentenzen: ὁ παϑὼν κτλ. und ὁ ἀποϑανὼν κτλ., sondern der bei Petr. nachfolgende Gedanke: εἰς τὸ μηκέτι ἀνϑρώπων κτλ. entspricht auch dem bei Paulus vorhergehenden Gedanken: τοῦ μηκέτι δουλεύειν κτλ.), P. 5, 1. mit R. 8, 18.; besonders auffällig ist auch die Uebereinstimmung zwischen P. 2, 6. und R. 9, 33. (10, 11.). — Die Verwandtschaft zwischen dem Br. Petr. und dem Epheserbr. beruht nicht bloss auf einzelnen Stellen, sondern zugleich auf der ganzen Composition der beiden Briefe. Ist unser Brief in Ueberschrift und Eingang den Paulin. Briefen überhaupt ähnlich, so doch ganz besonders dem Epheserbriefe, da der in

diesem ausgesprochene Dank sich nicht auf specielle Verhältnisse einer bestimmten Gemeinde, sondern auf das allgemeine Heil, welches den Christen widerfahren ist, bezieht; auch ist die Dankformel: *εὐλογοτὸς ὁ ϑεὸς κτλ.* in beiden Briefen (ebenso 2. Kor.) buchstäblich dieselbe; aber auch der Inhalt der Briefe bietet viel Gleiches dar, sowohl in den allgemeinen Ermahnungen zum Wandel in gegenseitiger Liebe, Demuth und Sanftmuth und zur Verleugnung des früheren heidnischen Wesens in fleischlichen Begierden und Lüsten, als auch in den speciellen Ermahnungen in Bezug auf die häuslichen Verhältnisse und ferner in der Aufforderung zum Widerstande gegen den Teufel, so wie zuletzt in dem den Schluss bildenden Friedenswunsche. An einzelnen Stellen sind mit einander zu vergleichen: Petr. 1, 1. (*ἐκλεκτοῖς — κατὰ πρόγνωσιν ϑεοῦ — ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*) und Ephes. 1, 4. (*ἐξελέξατο ἡμᾶς — πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμ. ἁγίους*), Petr. 1, 3. und Eph. 1, 3. Petr. 1, 5. und Eph. 1, 19. Petr. 1, 14. und Eph. 2, 3. P. 1, 18. und Eph. 4, 17. Petr. 2, 4. 5. und Eph. 2, 20—22. Petr. 2, 18. und Eph. 6, 5. Petr. 3, 1. und Eph. 5, 22. Petr. 3, 18. (*προσάγειν*) u. Eph. 2, 18. 3, 12. (*προσαγωγή*). Petr. 3, 22. und Eph. 1, 20—21. Petr. 5, 8. 9. und Eph. 6, 10 ff. Besonders zu bemerken ist noch, dass in beiden Briefen das Ziel der Christen mit dem Worte *κληρονομία* bezeichnet wird und dass in beiden ein Verhältniss der Engelwelt zu dem Heilswerke Christi ausgesagt ist, vrgl. Petr. 1, 12. und Eph. 3, 10., auch scheint Petr. 3, 19. auf Eph. 4, 8—10. hinzuweisen.

Die Aehnlichkeit zwischen einzelnen Stellen des Petrusbriefes und der übrigen Paulin. Briefe ist nicht der Art, dass sich daraus eine Abhängigkeit jenes von diesen folgern liesse; wenn z. B. Petr. 3, 2. und 1. Tim. 2, 9. von dem Schmucke der Frauen handeln und die Reihenfolge, in der die Gegenstände desselben aufgeführt werden, in beiden Stellen dieselbe ist, so kann diess allerdings ein zufälliges Zusammentreffen sein: auch ist die Bezeichnungsweise von einander abweichend. — Dagegen sind die Uebereinstimmungen einzelner Stellen im Petrus- und im Jakobusbriefe von der Art, dass sie nicht für zufällig gelten können; so in Petr. 1, 6. 7. und Jak. 1, 2. 3. (man vrgl. *ἀγαλλιᾶσϑε* und *χάραν ἡγήσασϑε; λυπηϑέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς* und *ὅταν πειρασμοῖς περιπέσετε ποικίλοις;* und in beiden Stellen gleichlautend *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως*), ferner in Petr. 2, 1. und Jak. 1, 21. (dort: *ἀποϑέμενοι πᾶσαν κακίαν*, hier: *ἀποϑέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισ-*

σείαν κακίας; dort: *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε,* hier der davon nicht so sehr verschiedene Gedanke: *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον*, dort der Zweck: *ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν*, hier der ähnliche Gedanke im Participialsatze: *τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν*), endlich in Petr. 5, 5—9. und Jak. 4, 6. 7. 10.; indem sich an beiden Stellen dasselbe alttest. Citat, dann die Ermahnung zur demüthigen Unterwerfung unter Gott und darauf die Aufforderung dem Teufel zu widerstehen, findet; ausserdem ist Petr. 5, 6. fast gleichlautend mit Jak. 4, 10.

Während fast sämmtliche Ausleger (unter den neueren namentlich *Wiesinger* und *Schott;* eben so auch *Ewald, Reuss, Bleek;* unsicher *Guericke*) die Abhängigkeit des Petrinischen Briefes von den hier genannten Schriftstücken des N. T. anerkennen, wird sie von *Mayerhoff*, *Rauch* und *Brückner* geleugnet; *Brückner* giebt zwar zu, dass der allgemeine Eindruck so vielfacher Anklänge bleibt, welcher immer wieder auf eine Abhängigkeit des Petr. zurückzuführen scheint, meint aber doch, dass sich „das Verwandte einfach aus der Thatsache erkläre, dass verwandte Ideen des apostol. Bewusstseins auch verwandte Ausdrücke hervorrufen müssten, zumal wenn man die Macht urchristlicher Tradition auf die urchristliche Redeweise und die gemeinsame an Anschauungen des A. B. grossgezogene Darstellungsart mit in Anschlag bringt.“ Allein er kommt zu diesem Resultate nur dadurch, dass er die übereinstimmenden Gedankencomplexe in ihre einzelnen Stücke zerlegt, dann auf diese vornehmlich das Augenmerk richtet, und dabei auf die Abweichungen ein besonderes Gewicht legt. Dieser Process der Vereinzelung ist nothwendig irreleitend, wendet man ihn nicht an, so zeigt sich die Uebereinstimmung so bedeutend, dass eine Abhängigkeit nicht bezweifelt werden kann. Diess hat *Weiss* in eingehender Weise in Bezug auf das Verhältniss zwischen dem Petrusbr. und Röm. Kap. 12 u. 13. und dem Epheserbriefe dargethan. Mit Unrecht jedoch behauptet *Weiss*, dass die Abhängigkeit nicht auf Seiten des Petrus, sondern des Paulus liege. In Bezug auf Röm. Kap. 12. u. 13. ist zu bedenken: 1) dass es durchaus unwahrscheinlich ist, dass Paulus, ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, die hier zusammengestellten Gedanken aus einem Briefe, wo sie in ganz anderer Verbindung vorkommen, mühsam zusammengesucht haben soll, während es nichts Unwahrscheinliches in sich hat, dass Petrus, wenn er den Römerbr., und namentlich jene Kapitel kannte, da, wo ihn der Gedankengang an den verschiedenen Stellen

seines Briefes auf dieselben Gedanken führte, diese unter dem Einfluss des Paulin. Ausdrucks niederschrieb; 2) dass die Ansicht von *Weiss* nothwendig dazu führt, die schriftstellerische Fähigkeit des Paulus herabzusetzen, wie denn *Weiss* selbst sagt, dass seine Abhängigkeit von Petrus ihn dazu veranlasst habe, Kap. 12, 6. 7. die *διακονία* „*offenbar störend*“ zwischen die drei geistlichen Gaben im engeren Sinne zu stellen, V. 11. die Ermahnung: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες* „*ganz unmotivirt*“ eintreten zu lassen, den Gedanken V. 15. an einen *falschen Platz* zu setzen und den Gedanken V. 16. ganz ungehörig einzuschieben *). In Bezug auf den Epheserbrief aber ist zu bemerken, 1) dass sich in der Composition desselben — wenn man ihn mit den andern Paulin. Briefen vergleicht — kein fremder Einfluss zu erkennen giebt, die Verschiedenheit derselben sich vielmehr aus seiner besonderen Tendenz, als eines Circularschreibens, erklärt; 2) dass die besondere Eigenthümlichkeit, durch welche sich dieser Brief von den andern des Paulus, selbst von dem an die Kolosser, unterscheidet, mit dem Br. des Petrus durchaus nichts gemein hat. Dazu kommt, dass die Selbstständigkeit des Paulus, die sich in allen seinen Briefen zu erkennen giebt, mit der Annahme, dass er sich in jenen Schriftstücken von dem Petr. Briefe abhängig gemacht habe, im entschiedensten Widerspruche steht, wogegen die Anlehnung des Petr. an das A. T. und an die Worte Christi zeigt, dass es seiner Eigenthümlichkeit nicht entgegen, sondern derselben, als einer „leicht bestimmbaren, receptiven, besonders persönlichen Eindrücken sehr zugänglichen Natur“ (*Schott*) durchaus entsprechend war **), sich in seiner Ausdrucksweise von fremdem Einflusse bestimmen zu lassen.

Anmerk. In seinem Aufsatze: „Die Petrin. Frage“ hat *Weiss* zur Bestätigung seiner Ansicht von der Abhängigheit des Römer- und des Epheserbriefes gegen die ihm gemachten Einwendungen im

---

*) Da *Weiss* selbst sich der bemerkten Ausdrücke bedient, so ist die Beschuldigung, dass er der Selbstständigkeit des Ap. Paulus zu nahe trete, gewiss nicht ungerechtfertigt. Wenn derselbe sich darüber beklagt, dass „die allgemeinen Erwägungen“ (S. 403-406 in „der Petrin. Lehrbegriff“) auch in diesem Commentare nicht berücksichtigt sind, so ist dagegen zu bemerken, dass die allgemeinen Möglichkeiten nicht viel austragen — zumal nicht, wenn die concreten Verhältnisse verbieten, das an sich Mögliche für wirklich zu halten.

**) Die Berechtigung zu dieser Bemerkung wird dadurch nicht widerlegt, dass *Weiss* behauptet, es würden dadurch „ganz verschiedene Dinge vermischt“.

Wesentlichen nur das früher Gesagte wiederholt und kaum etwas Neues beigebracht. Was den Römerbr. betrifft, so wiederholt *W.* seine Behauptung, dass (mit der einzigen Ausnahme von Röm. 9, 33. u. Petr. 2, 6. 7.) nur das 12. u. 13. Kap. dieses Briefes im Verwandtschaftsverhältnisse zu dem Briefe Petri stehe; wie es aber denkbar sein soll, dass die Bekanntschaft des Paulus mit diesem Briefe nur auf die Composition jener beiden Capitel influirt habe, weist er nicht nach. Eine Vergleichung der betreffenden oben angef. Stellen ergiebt, dass die Aehnlichkeit derselben zu gross ist, als dass sie nur für eine zufällige gelten dürfte; zwischen Röm. 6, 7. und Petr. 4, 12. beruht sie, wie oben angedeutet ist, nicht bloss auf den beiden Ausdrücken: ὁ ἀποθανών und ὁ παθὼν σαρκί, die allerdings von verschiedener Bedeutung sind, und in Betreff der Stellen Röm. 6, 2. 11. 18. und Petr. 2, 24. kann es nichts helfen, wenn *W.* seine sprachlich nicht zu rechtfertigende Erklärung des Ausdrucks ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι einfach wiederholt. — Wenn *W.* durch ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Sentenzen des 12. u. 13. Kap. des Römerbr. die Abhängigkeit dieser Kapitel vom Petrusbr. nachzuweisen sucht, so kann er dadurch doch nur zu dem Resultate gelangen, dass eine Conception derselben unter dem Einflusse des Petrin. Briefes an sich nicht unmöglich ist; der Beweis, dass die Abhängigkeit nicht auf Seiten des Petr. ist, ist dadurch nicht geführt. Auf die Bemerkung, dass sich der gangbaren Auffassung die Aufgabe stelle, zu erklären, wie es kam, dass Petr. sich gerade an diese beiden Kapitel hielt, liegt die Antwort nahe genug, dass dies durch ihre paränetische Natur bewirkt ward. Wenn auch „in die übrigen Theile des Römerbriefes genug des Paränetischen verflochten ist", so treten doch jene beiden Kapitel als *nur* Paränese enthaltend vor allen übrigen Theilen des Briefes so bestimmt hervor, dass es durchaus nichts Auffallendes hat, wenn gerade ihr Inhalt dem Petr. bei der Abfassung seines paränetischen Briefes ganz besonders vorschwebte. Als eine Hauptstütze seiner Ansicht hebt *W.* den Umstand hervor, dass „von der eigenthümlichen Ausgestaltung der christlichen Lehranschauung bei Paulus, wie sie nirgends reichhaltiger und klarer entwickelt ist als im Römerbr., im Petrin. Briefe sich *noch* nichts findet". Abgesehen von dem unberechtigten „*noch*", ist allerdings zuzugeben, dass die Lehre von dem Verhältniss des νόμος und der ἔργα τοῦ νόμου zur δικαιοσύνη, wie Paulus sie ausser im Galaterbr. vornehmlich im Römerbr. in scharf dialektischer Weise entwickelt, in dem Br. des Petr. nicht vorkommt, dass aber daraus die Priorität des letzteren folge, ist um so mehr in Abrede zu nehmen, als ein Eingehen darauf der Tendenz seines Briefes durchaus fern lag; hat doch auch Paulus selbst ganze Kapitel, ja ganze Briefe geschrieben, ohne sie zu berühren. Die Grundvoraussetzung derselben aber, dass der sündige

Mensch das Heil nur durch Christus im Glauben erlange, durchdringt den Brief des Petrus nicht minder, als die Briefe des Paulus. — Was den Epheserbrief betrifft, so hat *W.* in dem angef. Aufsatze sich im Wesentlichen auf seine früheren Ausführungen zurückbezogen, jedoch so, dass er zugiebt, dass „sich hier der Beweis von der Originalität der Petrin. Stellen noch weniger stringent aus der Detailvergleichung führen lässt". Es wird von ihm hauptsächlich betont, dass der Epheserbr. gerade in den Punkten, in welchen er sich von den übrigen Paulin. Briefen unterscheidet, mit dem Petrinischen verwandt sei. Diese Behauptung ist jedoch irrig, da der den Epheserbr. unterscheidende eigenthümliche Charakter keineswegen bloss darin besteht, dass er (was überdies von manchem Kritiker, wie namentlich von *Meyer*, s. dessen Komm. Einl. §. 1., entschieden geleugnet wird) ein Circularschreiben ist und der Anfang desselben einen allgemeineren Inhalt hat, als in den übrigen Paulin. Briefen, sondern vorzugsweise in der ganzen Diction, die in der reichen Ausdrucksfülle ein anderes Gepräge, als in sonstigen Briefen des Ap. hat. Dass aber diese Eigenthümlichkeit nicht aus der Bekanntschaft des Ap. mit dem Petrinischen Br. hergeleitet werden kann, bedarf keines Nachweises. Wenn *W.* ein Charakteristicum des Epheserbr. auch darin findet, dass sich in ihm „die sittliche Ermahnung in die Lehren für einzelne Stände zuspitzt", so ist dabei nicht bedacht, dass ganz dasselbe auch in dem Kolosserbrief der Fall ist; dass aber auch dieser Brief in Abhängigkeit von dem des Petr. geschrieben sei, lässt sich nicht behaupten, da sich dieselbe sonst nirgends in demselben zu erkennen giebt. — Nebenbei sei noch bemerkt, dass *W.* ohne *jeden* Grund behauptet, es sei in diesem Kommentar „ein *Zerrbild* seiner Ansicht fingirt, um dasselbe mit leichter Mühe bestreiten und *verspotten* (!) zu können"; so wie, dass seine Behauptung, die gangbare Auffassung verdanke trotz alles *Pochens* (!) ihre grössere Natürlichkeit lediglich der Gewöhnung, wonach man den Ap. Paulus für das Original halte, eine gänzlich ungehörige ist.

Die Abhängigkeit des Briefes von Paulus und Jakobus ist nicht, wie *Schott* annimmt, aus der Absicht des Petr. herzuleiten, dadurch seine Uebereinstimmung mit der Lehre jener beiden Männer anzuzeigen, denn gerade die Lehreigenthümlichkeit derselben klingt in den verwandten Stellen nicht durch; und überhaupt tritt eine doctrinelle Tendenz nirgends hervor. Es ist demnach anzunehmen, dass Petrus durch die Bekanntschaft mit jenen Briefen von den in ihnen herrschenden Ausdrucksweisen, Gedanken und Ideenverknüpfungen so durchdrungen war, dass sich ihm in seine Darstellung, wenn auch nicht unbewusst, so doch unwill-

kürlich *), jene Reminiscenzen verflochten, die sich ihm hinsichtlich des Epheserbriefes um so leichter aufdrangen, als dieser an dieselben kleinasiatischen Gemeinden gerichtet war, die Petrus in ihrem Heilsstande zu befestigen und zu fördern sich getrieben fühlte.

Bei all dieser Abhängigkeit hat der Brief dennoch sein eigenthümliches Gepräge, verschieden von dem der Paulinischen Briefe und des Jakobus-Briefes. Bewegt sich derselbe gleich in den Anschauungen, die allen Aposteln gemeinsam waren, so finden sich in ihm doch auch nicht nur einzelne Ausdrücke und Bezeichnungen, sondern auch manche Ideen, die den andern Briefen des N. T. fremd sind; so ist es diesem Briefe eigenthümlich, dass das Heilswerk als etwas bezeichnet wird, wornach die Propheten geforscht haben und in das hineinzuschauen die Engel gelüstet (1, 10—12.), dass die Christen *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* genannt werden (2, 11.), dass die Ermahnung zu einem guten Wandel dadurch begründet wird, damit die Ungläubigen den Ungrund ihrer Schmähungen erkennen (2, 12. 3, 16.), dass die Erduldung des Unrechts als eine *χάρις* bezeichnet wird; diesem Briefe eigenthümlich ist ferner die Darstellung des Leidens Christi als eines Vorbildes der eignen Leiden um des Glaubens willen (2, 21 ff.), die Idee, dass Christus den Geistern im Gefängniss gepredigt habe (3, 19. 4, 6.), der aus der Gleichheit der Leiden der christlichen Brüder hergenommene Trost (5, 9.), die Hinweisung der Frauen auf das Vorbild der Sarah in ihrer Unterwürfigkeit unter Abraham (3, 6.), die Vergleichung der Taufe mit der Sindfluth und die Bezeichnung derselben als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα* (3, 21.), der Gedanke, dass die Leiden der Christen den Anfang des Gerichts bilden (4, 12.), die Ermahnung an die Presbyter (5, 1—3.), die Bezeichnung Christi als *ἀρχιποιμήν* (5, 4.) und anderes. Mit Unrecht ist dem Briefe Mangel an logischer Gedankenentwicklung vorgeworfen; bei dem paränetischen Charakter desselben hat es nichts Befremdendes, wenn der Verf. von

*) Gesucht ist die Meinung *Schott's*, dass die Anlehnung des Petr. an die betr. paulinischen Briefe ihren Grund in der liebevollen Besorgniss habe, er möchte „der Unruhe und Beklommenheit der Leser neue Nahrung geben, wenn er sich im unmittelbaren Ausdruck seiner ihnen fremden apostolischen Individualität gehen liesse", darum habe Petr. „ohne Andeutung seiner Absicht unvermerkt und wie zufällig, da und dort, bald mehr, bald weniger deutlich, den Lesern die wohlbekannte Stimme ihres eigentlichen Hirten zu hören gegeben".

allgemeineren Ermahnungen zu specielleren, von diesen wieder zu allgemeineren übergeht, wenn er, wie eben sein Gemüth ihn treibt, bald die eine, bald die andere Ermahnung durch Hinweisung auf diese oder jene Thatsache der Erlösung begründet und in dieser Begründung wieder Anlass zu neuer Ermahnung findet. Dass es dabei nicht an einem bestimmten Gedankengange fehlt, zeigt die obige Inhaltsangabe. Der Stil hat nicht das Gnomenartige der Reden Jesu und des Jakobusbriefes, sondern es ist die durch Participien, Relativpronomina, Verbindungspartikeln vermittelte Gedankenverknüpfung, ähnlich wie in den Paulinischen Briefen, vorherrschend; eigenthümlich ist die häufige Zusammenfassung mehrerer Begriffe zu einem substantivischen oder adjectivischen Begriffe vermittelst des best. Artikels (Kap. 1, 3. 5. 10. 12. 13. 14. 15. 17. u. s. f.), ferner der öftere Gebrauch der Partikel ὡς (Kap. 1, 14. 19. Kap. 2, 1. 5. 16. Kap. 4, 10. 11. 15. 16. Kap. 5, 3.), endlich die Anwendung des Particips sowohl in der Verbindung mit einem Imperativ, entweder diesem voraufgehend (1, 13. 14. 22. 2, 1. 4. 16.), oder ihm nachfolgend (1, 18. 23. 2, 12. 5, 7.), als auch in unabhängiger absoluter Weise, ohne sich an ein bestimmtes Verbum finitum anzuschliessen (2, 18. 3, 1. 7. 9. 16. 4, 8.).

Während *de Wette* den Brief kaum für eines Apostels würdig hält, rühmen Andere mit Recht die Frische und Lebendigkeit der Darstellung*), den „Reichthum an christlicher Lehrwahrheit“ und die „edle Einfalt, die in der schlichten, gläubigen Hinnahme und dem stillen, ruhigen Besitz der Worte und Thaten des gottgeschenkten Heils sich befriedigt und selig fühlt“ (*Schott*).

§. 3.

Leser des Briefs; Ort und Zeit der Abfassung.

Während es in dem Briefe selbst an einer bestimmten Zeichnung der Leser, an welche er gerichtet ist, fehlt, giebt die Ueberschrift dieselben als Christen in Kleinasien an, nämlich: in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien (worunter das proconsularische Asien zu verstehen ist) und Bithy-

*) *Grotius:* habet haec epistola τὸ σφοδρόν, conveniens ingenio principis apostolorum. *Bengel:* mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis lectorem suavissime retinens.

nien; also in Gegenden, in welchen Paulus und seine Gehülfen seinen Briefen und der Apostelgeschichte zufolge zuerst das Evangelium gepredigt und die christliche Kirche gegründet hatten. — Im Alterthum war die herrschende Ansicht, dass der Brief an *Judenchristen* gerichtet sei, diese Meinung hegten: *Eusebius*, *Didymus*, *Epiphanius*, *Hieronymus*, *Oecumenius*, *Theophylactus*, und von den Neueren: *Erasmus*, *Calvin*, *Grotius*, *Bengel*, *Augusti*, *Hug*, *Bertholdt*, *Pott* u. Andere. Mehrere Ausleger, wie *Wolf*, *Gerhard*, *Jachmann* u. A. haben diese Ansicht dahin modificirt, dass der Brief zwar *vorzugsweise* (principaliter) an Judenchristen, in *gewisser* Weise (quodammodo) aber auch an Heidenchristen (fidei interna ac loci externa unitate illis conjunctos) geschrieben sei. *Diesen* hat sich in neuester Zeit *Weiss* angeschlossen, jedoch so, dass er zwar zugiebt, dass die betr. Gemeinden auch Heidenchristen in sich enthalten haben, zugleich aber annimmt, dass die Judenchristen nicht nur die überwiegende Mehrzahl bildeten, sondern auch von Petrus als die eigentliche Substanz der Gemeinden angesehen seien, weshalb er, der heidenchristlichen Beimischung überall nicht gedenkend, *nur* die Judenchristen anrede. Diese Ansicht von *W.* hängt aufs engste mit seiner Behauptung, dass die betr. Gemeinden bereits vor der Missionsreise des Ap. Paulus nach Kleinasien durch solche kleinasiatische Juden, die am Pfingstfeste in Jerusalem oder später bekehrt worden waren, gestiftet seien, zusammen. Dieser Behauptung fehlt es jedoch nicht nur an jedem historischen Grund und Boden, sondern ihr steht auch das, was in der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen von der Wirksamheit des Ap. Paulus in Kleinasien berichtet wird, entgegen, sofern sich darin auch nicht die leiseste Andeutung davon findet, dass beim Beginn derselben schon irgendwo in jenem Lande eine christliche Gemeinde bestand. Ist es doch undenkbar, dass Paulus seine dortige Missionsthätigkeit ohne jede Berücksichtigung der dort bereits bestehenden christlichen Gemeinden sollte geübt haben, und zwar um so mehr, wenn dieselben bereits ein solches Ansehen gewonnen hatten, dass sich der Verfolgungshass der *Heiden* auf sie richtete. — Die Gründe, welche *W.* dafür anführt, dass der Br. Petri an *judenchristliche* Gemeinden gerichtet sei, sind: 1) die Bezeichnung der Leser in der Adresse des Br.; 2) die so stark auf das A. T. sich stützende Darstellungsweise; 3) das Vorkommen mehrerer Stellen, nämlich: Kap. 1, 14. 18. Kap. 2, 9. 10. Kap. 3, 6. und Kap. 4, 3., die scheinbar auf Heidenchristen, wirklich aber

auf Judenchristen als Leser hinweisen. Der *erste* Grund fällt bei richtiger Interpretation des betr. Ausdrucks *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου κτλ.* hin; vergl. die Erkl. zu 1, 1.; bezüglich des *zweiten* Grundes aber ist zu bemerken, dass die Beziehungen auf das A. T. für Heidenchristen (die ja als Christen nicht ohne Bekanntschaft mit dem A. T. gedacht werden können) nicht weniger verständlich waren, als für Judenchristen; bezieht sich doch auch Paulus in seinen an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen oft genug auf das A. T. (vrgl. z. B. 1. Kor. 1, 19. 31. 2, 9. 16. 3, 19. 20. u. s. f.)*). — Was den *dritten* Grund betrifft, so wird in den angeführten Stellen der vorchristliche Zustand der Leser nicht nur scheinbar, sondern wirklich als ein heidnischer charakterisirt und zwar nicht bloss auf positive, sondern auch auf negative Weise, indem in ihnen auch nicht im Entferntesten darauf hingedeutet wird, dass die Leser schon vor ihrer Bekehrung als Israeliten im Bundesverhältniss zu Gott standen, worauf Paulus, wenn er zu oder von Judenchristen redet, immer hinweist. Der Gesammtcharakter des Briefes spricht nicht *gegen*, sondern vielmehr *für* die Annahme, dass die Gemeinden, an welche er gerichtet ist, nicht judenchristliche, sondern mindestens ihrem Hauptbestandtheile nach heidenchristliche waren. Hiefür entscheidet auch der Umstand, dass dieselben in dem Briefe nicht als von den Juden, sondern als von den *Heiden* angefeindete bezeichnet werden, was darauf hinweist, dass sie diese Christen nicht, wie es natürlich gewesen wäre, wenn sie Judenchristen (oder doch vorzugsweise Judenchristen) waren, als eine blosse Secte innerhalb des Judenthums betrachteten. Der Verfolgungseifer der Hei-

---

*) Mit Unrecht sucht *Weiss* („die Petrin. Frage" S. 623) die Beweiskraft dieser Bemerkung dadurch zunichte zu machen, dass er sagt, „es sei hier nicht auf den Nerv seiner Beweisführung eingegangen, welcher darin liege, dass Petr. nur 1, 16. 2, 6. des A. T., wie Paulus ausdrücklich citirt", denn einerseits bedient sich Paulus auch alttestamentlicher Ausdrücke und Sentenzen, ohne ein *γέγραπται* oder dergl. hinzuzufügen, z. B. in d. ob. angef. St. 1. Kor. 2, 16.; andererseits aber sind die von Petr. ohne Citationsformel gebrauchten alttest. Ausdrücke der Art, dass sie den Christen als solchen — abgesehen davon, ob sie früher Heiden oder Juden waren — verständlich waren, und keinesweges „eine solche Vertrautheit mit dem A. T. voraussetzen, wie sie nur bei ehemaligen *Juden* denkber ist". Ueber die Bekanntschaft der Christen als solcher mit dem A. T. vergl. *Meyer* zu Röm. 7, 1., wo Paulus sie — ohne Unterschied — als *γινώσκοντες νόμον* bezeichnet.

den richtete sich gegen das Christenthum erst von da an, als es seine Bekenner nicht mehr bloss oder vorzugsweise aus dem Judenthum, sondern aus dem Heidenthum gewann: nicht judenchristliche, sondern heidenchristliche Gemeinden waren der Gegenstand ihres Hasses. Mit Recht haben deshalb schon *Augustin* (contra Faustum 12, 89.), und *Cassiodorus* (de instit. div. lit. II. p. 516.), und später *Luther, Wetstein*, und in neuerer Zeit *Steiger, de Wette-Brückner, Mayerhoff, Wiesinger, Schott*, so wie *Neander, Guericke, Reuss, Lechler, Schaff, Jul. Köstlin, Bleek* u. A. sich dafür erklärt, dass die betr. Gemeinden für heidenchristliche zu halten seien. Ganz willkürlich ist offenbar die Vermuthung von *Benson, Michaelis, Credner* u. einigen Andern, dass der Brief für solche Heidenchristen bestimmt sei, die vor ihrem Uebertritt zum Christenthum Proselyten des Thores geworden waren.

Ueber den *Zustand* der betr. Gemeinden erfahren wir aus dem Briefe vornehmlich nur, dass dieselben damals mannigfachen Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt waren, die jedoch mehr in Schmähungen und Lästerungen als in thatsächlichen Misshandlungen bestanden; dass dieselben vom Staate ausgingen, lässt sich nicht mit *Hug, Mayerhoff, Neander* aus den 3, 15. 16. vorkommenden Ausdrücken *ἀπολογία* und *κακοποιός* schliessen; die Meinung *Schott's*, dass sie mit der Neronischen Verfolgung in Rom zusammenhingen, widerlegt sich einerseits durch den Charakter derselben, wie er im Briefe geschildert ist, andrerseits durch den Umstand, dass den historischen Zeugnissen zufolge die Neronische Verfolgung sich auf Rom beschränkte. Aus den in Bezug auf die Verfolgungen gegebenen Ermahnungen darf man sich nicht ein zu dunkles Bild von der sittlichen Beschaffenheit der Leser machen, wiewohl es nicht unglaublich ist, dass hie und da bei ihnen Mängel hervorgetreten waren, die den Ap. besonders mit zu seinem Schreiben veranlassten: ein offener Tadel wird indess nicht ausgesprochen. Dass die Gemeinden durch häretische Richtungen oder durch den Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristenthum beunruhigt waren, ist durch nichts angedeutet. — Gegen die Meinung, dass Petrus mit seinen Lesern persönlich bekannt gewesen, spricht sowohl der Mangel an jeder persönlichen Beziehung des Apostels zu ihnen, als auch die Unterscheidung seiner selbst von denen, die dort die Verkündiger des Evangeliums gewesen waren.

Auf den *Ort*, von wo der Brief geschrieben ist, weist

nur die eine Stelle: 5, 13. hin. Daraus, dass Petrus Grüsse von der Gemeinde (nicht von seiner Frau) in Babylon bestellt, lässt sich mit Recht schliessen, dass er sich bei der Abfassung desselben in Babylon (nach vielen Ausll.: Rom) befand (s. d. Erkl. zu d. St.). Dass Petrus sich eine Zeit lang in jenen östlichen Gegenden aufgehalten und dort als Apostel gewirkt habe, hat nichts Unwahrscheinliches, um so weniger, als gerade dort von alter Zeit her zahlreiche Judengemeinden waren, die in enger Verbindung mit Jerusalem standen.

Um die *Zeit der Abfassung* näher zu bestimmen, ist vornehmlich zu beachten: 1) dass der Brief an Paulinische Gemeinden gerichtet ist und 2) dass er die Bekanntschaft des Verf. mit dem Epheserbriefe voraussetzt. Stehen diese beiden, im Obigen als richtig nachgewiesenen, Punkte fest, so kann er weder, wie *Weiss* annimmt, am Anfange, noch, wie *Brückner* vermuthet, am Ende der 3. Missionsreise des Ap. Paulus verfasst sein; seine Entstehung muss vielmehr einer späteren Zeit angehören. Unter der Voraussetzung, dass der Epheserbrief von Paulus während seiner römischen Gefangenschaft geschrieben sei, lässt *Wieseler* unsern Brief in der letzten Zeit dieser Gefangenschaft entstanden sein. Hiergegen erhebt sich jedoch folgendes Bedenken: Der Petrusbrief ist durch die Verfolgungen, welchen die kleinasiatischen Gemeinden von Seiten der Heiden ausgesetzt waren, veranlasst; aber solche Verfolgungen erwähnt weder der Epheser- noch auch der Kolosserbrief; andrerseits setzen diese beiden Briefe das Auftreten gewisser Irrlehrer in den kleinasiatischen Gemeinden voraus, in dem Petrusbr. aber wird solcher Irrlehrer mit keiner Silbe gedacht. Dazu kommt, dass, wenn Petrus den Brief während der Gefangenschaft des Ap. Paulus geschrieben hätte, er diese um so weniger hätte unerwähnt lassen können, als er zur Abfassung desselben durch die Verfolgungen, welche die betr. Gemeinden zu erleiden hatten, bewogen worden war. Man muss also annehmen, dass der Brief erst nach der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom geschrieben ist. Indem *Ewald* annimmt, dass Paulus von Rom nach Spanien gereist sei, meint er, dass Petrus um diese Zeit den Brief verfasst habe. Allein auch diese Ansicht hat manches gegen sich. Abgesehen davon, dass neuere Kritiker, unter ihnen auch *Meyer*, die Abfassung des Epheserbriefes in die Cäsareanische Gefangenschaft des Paulus verlegen, ist es überall nicht denkbar, dass Petrus an Paulinische Gemeinden geschrieben haben soll, so lange Paulus als Apostel

thätig war, und zwar ohne dabei sein eignes und der Gemeinden Verhältniss zu Paulus irgendwie zu erwähnen. Hiernach kann der Brief erst geschrieben sein, nachdem Paulus seiner apostolischen Wirksamkeit bereits durch den Märtyrertod entzogen war, und zwar erst zu einer Zeit, wo dieses Factum den Gemeinden bereits bekannt geworden war; denn mit Recht sagt *Weiss*, dass „Petrus seinen Brief nicht zu einer Zeit geschrieben haben könne, wo er noch von dem ersten Eindruck der Nachricht erfüllt war, sondern zu einer Zeit, wo die Christengemeinde als solche sich bereits an den furchtbaren Schlag, der sie in dem grossen Heidenapostel getroffen, so weit gewöhnt haben musste, dass sie ein Apostelwort darüber nicht mehr zu bedürfen schien." Demnach ist den Kritikern, welche die Abfassung des Briefes in die letzten Zeiten des Ap. Petrus, frühestens in das Jahr 66, setzen (wie *Reuss, Bleek, Wiesinger, Schott*), beizustimmen. Ist Petrus noch unter Nero, also etwa im J. 67, gestorben, so ist, zumal wenn Paulus bald nach dem römischen Brande im J. 64 den Märtyrertod erlitt, die Zeit, welche von der Verfolgung der Christen in Rom und dem Tode des Paulus bis zur Abfassung des Briefes verstrich, lang genug, um es natürlich finden zu können, dass Petrus in seinem Briefe jene beiden Ereignisse unerwähnt lässt (gegen *Weiss*). — Zu dieser Zeitbestimmung passt auch das, was der Brief von der Lage der betr. Gemeinden und insbesondere von den Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren, zu erkennen giebt. Denn wenn auch die Christen schon während der Missionsthätigkeit des Paulus von den Heiden zu leiden hatten (vergl. 1. Thess. 1, 6. 2, 14. 2. Th. 1, 4. u. a. St.), so war dies doch nicht in so allgemeiner Weise der Fall, wie der Brief des Petrus es voraussetzt, sondern vornehmlich nur, wenn dieselben von den Juden (vergl. Apgsch. 17, 5. 18, 12.) oder von Einzelnen, deren Interesse durch das Christenthum litt (vergl. Apgsch. 16, 16 ff., 19, 23 ff.), dazu aufgereizt waren; und wenn auch Tacitus berichtet, dass die Christen bereits zur Zeit des römischen Brandes das odium humani generis und per flagitia invisi waren, so hatten sie dies doch erst von da an werden können, als sich das Christenthum als eine in das Heidenthum eintretende, dasselbe erschütternde Macht erwies, was erst in Folge der Missionsthätigkeit des Paulus stattfand und daher mit Unrecht von *Weiss* zu Gunsten seiner Ansicht von der frühen Abfassung des Briefes ausgebeutet wird. Andrerseits aber zeugt der Brief dafür, dass zur Zeit seiner Entstehung die Feindschaft der Heiden ge-

gen das Christenthum noch nicht so weit gediehen war, dass die heidnische Obrigkeit dasselbe als eine dem Staate gefährliche religio nova förmlich zu unterdrücken suchte, sondern dass sie sich noch auf Lästerungen und dergl. beschränkte, zu denen sich das heidnische Volk aus dem Kap. 4, 4. angegebenen Grunde gereizt fühlte, was gleichfalls für die bezeichnete Zeit passt. Wenn aber *Weiss* daraus, dass „diese Leiden für die Christen noch etwas Neues waren, worüber sie sich verwunderten“, und „dass auch für die Heiden die Lossagung der Christen von ihrem Lasterleben noch etwas Neues war, was sie befremdete“, so wie daraus, dass „der Apostel noch die *naive* (!) Hoffnung ausspricht, dass die Heiden, wenn sie nur erst den guten Wandel der Christen genauer kennen lernen werden, von ihrer Feindschaft gegen die Christen ablassen werden, die mehr auf Unkunde beruhe“, folgert, dass der Brief einer bedeutend früheren Zeit angehört, so ist diese Folgerung um so unberechtigter, als nach der im Obigen dargelegten Ansicht von der Entstehung der betr. kleinasiatischen Gemeinden und der Abfassungszeit des Briefes die Zeit des Bestehens der Gemeinden eine noch kürzere war, als nach der von *Weiss* vertretenen Ansicht; nach dieser bestanden jene nämlich bereits schon etwa 20, nach jener aber erst etwa 15 Jahre. Bei diesem von *Weiss* ausser Acht gelassenen Verhältnisse kann natürlich auch aus dem Kap. 2, 2. vorkommenden Ausdrucke *ἀρτιγέννητα βρέφη* nichts zu Gunsten der Auffassung von *Weiss* geschlossen werden. Auch die Erwähnung der *νεώτεροι* gegenüber den *πρεσβύτεροι* (Kap. 5, 5.) zeugt nicht für die Abfassung des Briefes in einer früheren Zeit, da sich nicht nachweisen lässt, dass es etwa 10 Jahre nach der von *Weiss* angegebenen Zeit in den kleinasiatischen Gemeinden solche *νεώτεροι* nicht mehr gegeben hat. Der Hauptgrund aber, den *Weiss* dafür geltend macht, dass die betr. Gemeinden nicht heidenchristliche, sondern bereits vor der apostolischen Wirksamkeit des Paulus entstandene judenchristliche Gemeinden seien und dass der Petrusbrief bereits vor der Zeit der eigentlichen schriftstellerischen Thätigkeit dieses Apostels geschrieben sei, ist seine Behauptung, dass der Lehrbegriff des Petrusbriefes die „Vorstufe zu dem Paulinischen Lehrbegriffe“ bilde. Diese, an sich schon irrige, dem wahren Sachverhalt widersprechende (vergl. insbesondere *Jul. Köstlin:* „Einheit und Mannigfaltigkeit in d. neutest. Lehre“ in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1858) Behauptung kann jedoch die frühere Abfassung des Briefes um so weniger begründen,

als sich nicht nachweisen lässt, dass Paulus von dem Lehrsystem des Petrus nur durch diesen Brief Kunde haben konnte und dass Petrus später sein Lehrsystem gegen das des Paulus aufgegeben habe. — Aus der Gegenwart des Silvanus und des Markus bei Petrus zur Zeit der Abfassung des Briefes lässt sich nichts Genaueres schliessen, da jener schon Apgsch. 18, 5. zuletzt als Gefährte des Paulus erwähnt wird; dieser aber, wenn er auch während der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus in Rom (Kol. 4, 10.) und bei seiner zweiten römischen Gefangenschaft in Kleinasien (2. Timoth. 4, 11.) war, zu irgend einer andern Zeit bei Petrus gewesen sein kann.

§. 4.

Authentie des Briefes.

Der Brief ist eine von den Schriften des N. T., deren Authentie von dem Alterthume am bestimmtesten bezeugt ist. Wenn sich bei den apostolischen Vätern: *Clemens Rom.*, *Barnabas* und *Ignatius* auch keine förmlichen Anführungen aus dem Briefe finden, sondern nur Anklänge, die eine Bezugnahme auf denselben jedoch nicht sicher beweisen, so ist es dagegen unzweifelhaft, dass nicht nur der sogenannte 2. Brief des Petrus seiner erwähnt, sondern auch *Polycarp* mehrere Stellen daraus buchstäblich genau anführt, weshalb *Eusebius* (h. e. IV, 14.) mit Recht sagen konnte, dass *Polycarp* ihn bereits benutzt habe; zugleich aber bezeugt *Eusebius*, dass dasselbe auch von *Papias* in dessen Schrift: *λογίων κυριακῶν* ἐξηγήσεις geschehen sei. *Irenaeus*, *Tertullian*, *Clemens Alex.*, *Origenes*, *Cyprian* citiren öfters Stellen aus dem Briefe mit namentlicher Anführung desselben, und zwar ohne auch nur im Geringsten darauf hinzudeuten, dass irgend ein Zweifel an seiner Aechtheit gehegt werde. Auch findet er sich in der ältern *Peschito*, die nur drei katholische Briefe enthält; mit Recht zählt ihn deshalb *Eusebius* zu den Homologumenen. In dem sogenannten Muratorischen Kanon ist unser Brief zwar nicht bestimmt angeführt, aber die betreffende Stelle ist der Art, dass sie auf keinen Fall zur Bestreitung der Authentie gebraucht werden kann*). — Dass *Theodorus von Mopsuestia* ihn für

*) Die Stelle lautet: Epistola sane Judae et superscripti Johannis duas in catholica habentur. Et sapientia ab amicis Salomonis in

unächt gehalten, lässt sich aus den Worten des *Leontius von Byzanz* (contr. Nestor. et Eutych. III, 14.) über den Theodorus: „ob quam causam, ut arbitror, ipsam epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat," nicht beweisen; dass aber die *Paulicianer* ihn, nach dem Zeugniss des *Petrus Siculus* (Hist. Manich. p. 17.), verworfen haben, kann offenbar nicht in Betracht kommen.

In neuerer Zeit hat zuerst *Cludius* (Uransichten des Christenthums) dem Briefe die Aechtheit abgesprochen — allein aus durchaus unzureichenden Gründen, von denen der gewichtigste der ist, dass er in Gedanken und Ausdrücken eine zu grosse Aehnlichkeit mit den Paulinischen Briefen hat, als dass er von Petrus verfasst sein könnte. Dies ist es, was auch *Eichhorn* zu der Meinung veranlasste, dass der Brief von einem Manne geschrieben sei, der *lange Zeit* mit Paulus in Verbindung stand und sich dadurch die diesem geläufigen Ideen, Ausdrücke u. s. w. aneignete; da dies auf Petrus nicht passt, der kirchlichen Tradition jedoch nicht aller Werth abzusprechen ist, so schliesst *Eichhorn* weiter, dass Petrus die Materialien hergegeben, *Markus* aber dieselben zu diesem Schreiben verarbeitet habe. Mit Recht hat schon *Bertholdt* diese Hypothese zurückgewiesen *), dagegen aber die schon von *Hieronymus* ange-

---

honorem ipsius scripta. Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidem ex nostris legi in ecclesia nolunt. — *Hug*, der die ganze Schrift für eine Uebersetzung aus dem Griech. hält, setzt nach Johannis einen Punkt und verbindet die Worte Apocalypsis etiam Johannis mit dem Vorhergehenden; tantum nimmt er für missverstandene Uebersetzung von *μόνην* und quam quidem (oder quidam) = *ἧς παρέξ τινες*. *Guericke* stimmt *Hug* bei, nur mit der Abweichung, dass er statt *ἧς παρέξ τινες* als ursprünglichen Text: *ἥν τινες* ansieht. — *Wieseler* zieht gleichfalls die ersten Worte zu dem Vorhergehenden und liest hernach: quem quidam so dass der Sinn ist: „Auch von Petrus nehmen wir so viel (wie von Johannes, von dem vorher die Rede ist, nämlich: zwei Briefe und eine Apokalypse) an, welchen Einige von den Unsern nicht in der Gemeinde vorgelesen wissen wollen." — Noch leichter ist die Conjektur und Erklärung *Dietleins* (die kath. Briefe. Thl. I. S. 47.), wonach statt Apocalypsis: „Apocalypses" zu lesen und die Stelle zu übersetzen ist: „Apocalypsen ferner nehmen wir nur die des Johannes und des Petrus an, welche (letztere) einige von den Unsern nicht in der Kirche gelesen wissen wollen." — Zu kühn ist die Aenderung von *Thiersch* des: „tantum" in: „unam epistolam", und der Worte: „quam quidem" in: „alteram quidam".

*) Nicht minder willkürlich ist die Behauptung *Ewald's*, dass Petrus, da derselbe nicht geläufig griechisch reden und schreiben konnte, sich des Silvanus als Abfassers des Briefes bedient habe.

deutete, von *Baronius* bestimmter ausgesprochene Meinung verfochten, dass der Brief ursprünglich nicht in griechischer (sondern in aramäischer, nach *Baronius* in hebräischer) Sprache concipirt, von einem Interpreten (nach *Baronius* von Markus, nach *Bertholdt* von Silvanus) ins Griechische übertragen sei. Allein diese Ansicht ist nicht minder willkürlich als die *Eichhornsche*; denn einerseits ist es eine unerwiesene Behauptung, dass Petrus mit der griechischen Sprache nicht habe vertraut sein können, andererseits spricht sowohl die ganze Diction des Briefes, als auch die Uebereinstimmung mit den entsprechenden Stellen aus den Briefen des Paulus und Jakobus und die Art und Weise der Citation des A. T. gegen eine ursprünglich nicht-griechische Abfassung desselben. — Schwankend äussert sich *de Wette* über die Aechtheit*); er erkennt zwar das Gewicht der äussern Zeugnisse an und nennt es gewagt, den Brief trotz derselben für unächt zu erklären, meint aber doch, dass die Beschaffenheit des Briefes selbst mehr *gegen* als *für* die Aechtheit zeuge — namentlich wegen des Mangels an Eigenthümlichkeit und wegen der Reminiscenzen aus den öfters genannten Briefen; dagegen ist jedoch zu bemerken, dass es dem Briefe keinesweges an eigenthümlichem Gepräge fehlt, und dass, wenn Petrus jene Briefe gelesen und sich mit ihnen vertraut gemacht hatte, diese einen solchen Eindruck auf ihn machen konnten, dass bei aller Freiheit und Selbstständigkeit der Gedankenentwickelung Anklänge an dieselben hindurchtönen konnten, ohne dass darin etwas liegt, was mit dem persönlichen und apostolischen Charakter desselben in Widerspruch steht. — Dass nach dem Vorgange von *Baur* auch *Schwegler* den Brief nicht für ächt hält, versteht sich bei seiner Anschauung der apostolischen und nachapostolischen Zeit von selbst. Die Gründe, die er gegen die Aechtheit geltend macht, sind folgende: 1) der Mangel jeder bestimmten äussern Veranlassung und die Allgemeinheit des Inhalts und des Zweckes — allein jener Mangel ist keinesweges vorhanden, und diese Allgemeinheit erklärt sich theils aus der persönlichen Unbekanntschaft

*) Auch *Reuss* (Gesch. d. heil. Schriften N. 6.) erkennt zwar an, dass die kirchliche Ueberlieferung von uralten Zeiten an einstimmig für Petrus als Verfasser spreche, meint aber, dass manche Erscheinungen in dem Briefe (namentlich die Abhängigkeit von den betr. Paulin. Briefen ohne Verständniss für das System des Paulus) bei einem Petrus befremden. Indess sucht er selbst seinem Zweifel Gegengründe entgegenzustellen, jedoch ohne sich zu bestimmter Anerkennung der Authentie des Br. entschliessen zu können.

des Ap. mit den Gemeinden, theils aus der Bestimmung des Briefes als eines Cirkularschreibens; 2) der Mangel an einem individuell ausgeprägten schriftstellerischen und theologischen Charakter — allein dass es dem Br. nicht an Eigenthümlichkeit fehlt, ist §. 2. gezeigt; dass dieselbe bei Petrus eben so scharf ausgeprägt sein müsse, wie bei Paulus und Johannes, ist eine unberechtigte Forderung; 3) der Mangel eines innern gedankenmässigen Zusammenhangs, allein die Tendenz des Briefes widerstrebt einem solchen „festen, bestimmten Gedankenfortschritte", wie *Schwegler* ihn verlangt und wie er sich selbst in den Paulinischen Briefen nicht findet; 4) die Unmöglichkeit, dass Petrus im fernen Osten wirkend, zu einer Zeit und in einer Weltgegend, die aller litterarischen Kommunikation entbehrte, die späteren Paulinischen Briefe (wenn diese für ächt gehalten werden) so kurz nach ihrer Abfassung in Händen hatte; — allein an die spätesten Briefe des Paulus finden sich in dem Briefe keine Anklänge; dass zwischen der Abfassung des Epheserbriefes und dieses Briefes ein hinlänglicher Zwischenraum liegt, um während desselben ein Bekanntwerden des Petrus mit demselben als möglich zu denken und dass Petrus ihn schon vor seinem Aufenthalte in Babylon kennen gelernt haben konnte, lässt sich nicht leugnen; 5) die Unmöglichkeit bei der Abfassung des Briefes in Babylon die in dem Briefe vorausgesetzte Neronische Verfolgung und den Märtyrertod det Petrus in Rom während der Neronischen Verfolgung zusammenzureimen; — allein die Meinung, dass die Verfolgung, auf welche der Brief Rücksicht nimmt, gerade die Neronische gewesen, hat in dem Briefe keinen sichern Halt, und dass Petrus gerade während dieser Verfolgung den Märtyrertod in Rom erlitten, ist auch für „die Freunde conservativer Geschichtschreibung und positiver Kritik" keinesweges eine nothwendige Annahme. — Dafür, dass der Brief erst in der nachapostolischen Zeit, und zwar unter Trajan geschrieben sei, beruft sich *Schwegler* vorzugsweise darauf, dass die in demselben vorausgesetzte Verfolgung nicht die Neronische, sondern die Trajanische sei; für diese Behauptung führt er folgende Gründe an: 1) der ruhige, leidenschaftslose Ton des Briefes contrastirt mit dem Eindrucke, den die Neronische Verfolgung auf die Christen machte; 2) die Christen wurden unter Nero wegen beschuldigter Theilnahme an einer Brandstiftung, also wegen eines bestimmten Verbrechens verfolgt, zur Zeit unseres Briefes aber als Christen (*ὡς χριστιανοί*), wegen ihres Wandels überhaupt, den man zu verdächtigen suchte (*ὡς κακοποιοί*);

3) es ist unerweislich und unglaublich, dass sich die Neronische Verfolgung über Rom hinaus erstreckt habe; 4) der Brief setzt Untersuchungen mit regelmässigen Verhören und unter rechtlichen Formen voraus, während die Neronische Verfolgung nur ein tumultuarischer Act der Volksjustiz war; und 5) die in dem Br. vorausgesetzte Situation der kleinasiatischen Christenheit entspricht der Schilderung, wie sie in dem Briefe des Plinius an Trajan enthalten ist. — Von alle diesem ist jedoch nur das *Eine* zuzugeben, dass die in unserm Briefe berücksichtigte Verfolgung nicht als eine durch die Brandstiftung in Rom unmittelbar veranlasste zu denken ist — alle übrigen Behauptungen gründen sich nur auf willkürlichen Voraussetzungen und falschen Auslegungen *). — Durchaus ungehörig ist es auch, wenn *Schwegler* die Grussformel 5, 13. symbolisch fasst, um darin die spätere kirchliche Ueberlieferung von der „römischen Anwesenheit des Petrus und der Mitanwesenheit seines ἑρμενευτής des Markus“ ausgedrückt zu finden, und wenn er behauptet, dass 5, 2. auf eine über die ganze Christenheit verbreitete kirchlich-politische Verfassung (!) und bereits eingedrungene Herrschaft der hierarchischen Tendenzen (!) hinweise. — Die eigentliche Tendenz des Br. findet *Schwegler* in der Stelle 5, 12. ausgesprochen; darnach ist derselbe „einfach der Versuch eines Pauliners die getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner dadurch zu vermitteln, dass dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss für seinen Mitapostel Paulus, eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird“. Diese Hypothese sucht *Schwegler* dadurch zu begründen, dass sich einerseits in dem Briefe „fast alle Paulinischen Hauptbegriffe und Grundideen“ finden, andrerseits die Pau-

*) Gegen *Schwegler* ist zu bemerken: 1) Die Leidenschaftslosigkeit des Tones bliebe bei der Trajanischen Verfolgung nicht minder bewundernswerth, als bei der Neronischen; für einen Apostel ziemte sich auch schwerlich ein anderer Ton; 2) nicht nur unter Trajan, sondern von Anfang an hatten die Christen eben deshalb, weil sie Christen waren, zu leiden; 3) erstreckte sich die Neronische, d. h. die durch Nero selbst herbeigeführte Verfolgung auch nicht über Rom hinaus, so konnten die Christen doch zu seiner Zeit recht wohl auch in den Provinzen durch den Volkshass Verfolgungen zu erleiden haben; 4) von gerichtlichen Verfolgungen der Christen in aller Form des Rechts steht in unserm Briefe nichts; 5) die Schilderung in dem Briefe des Plinius beweist nicht, dass die Verfolgung unsers Briefes die Trajanische gewesen sei; in der letzteren wurden die Christen *förmlich mit dem Tode bestraft;* darauf, dass diess in jener stattgefunden, deutet nichts in unserem Briefe hin.

linische Rechtfertigungslehre fehlt und Begriffe, Anschauungen und Ausdrücke vorkommen, die dem Petrinismus angehören. Es lässt sich nicht leugnen, dass *Schwegler* bei der Durchführung dieser Ansicht alle Momente, die sich nur irgend zu Gunsten derselben benutzen lassen, herausgefunden hat, allein seine Mühe ist doch nur eine vergebliche, da die Haltlosigkeit jener Hypothese zu klar vorliegt. Denn wenn es dem Verf. des Briefes auch offenbar am Herzen liegt, die Gemeiden bei dem Evangelium, das ihnen verkündigt ist, zu erhalten, so giebt der Brief durch seine ganze Fassung doch nicht das Recht, als Zweck desselben jene *conciliatorische* Tendenz zu bezeichnen, die in demselben nirgends hervortritt. Wie seltsam, nicht die den Brief bildenden Ermahnungen sollen dem Verfasser desselben die Hauptsache sein — sondern etwas ganz anderes, was in ihm nirgends, auch 5, 12. nicht, ausgesprochen ist! Und wie lässt sich ein Paulinismus denken, dem das, was der Nerv desselben ist: die Rechtfertigungslehre sammt ihren charakteristischen Bezeichnungen: *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦσθαι* fehlt? Gerade das Fehlen dieser Lehre, so wie die andern Momente, die *Schwegler* zum Beweise der Petrinischen Färbung anführt*), zeigen, dass der Brief nicht von einem Pauliner herrühren kann, sondern den Petrus, oder mindestens doch einen Petriner zum Verfasser haben muss. Endlich spricht gegen die *Schwegler*'sche Ansicht der nachapostolischen Entstehung des Briefes auch der Umstand, dass es sich schwerlich denkbar machen lässt, wie ein Falsarius es versucht haben soll, *bestimmten* Gemeinden etwa 50 Jahre nach dem Tode des Petrus einen Brief als von Petrus geschrieben, in die Hände zu spielen, in welchem sie wegen *gegenwärtiger* Leiden getröstet werden, und dass ihm das so gut gelungen sei, dass keine der Gemeinden den Betrug gemerkt hat. Zu vergl. gegen *Schwegler* insbesondere *Brückner* Einl. §. 5a. — Wenn auch die Charakterzüge des Briefes, die *Krummacher* (Evangel. Kirchenzeitung 1829. No. 49) und nach ihm *Guericke* für die Aechtheit des Briefes geltend gemacht haben, nämlich: „die so menschliche und

---

*) Nämlich: die starke Betonung der *καλὰ ἔργα*, der *ἀγαθὴ ἀναστροφή*, der *ἀγάπη* (!), des *ἀγαθοποιεῖν*, der *ἐλπίς*, als eines gleichbedeutenden dogmatischen Grundbegriffs mit der *πίστις*; die Symbolisirung des jüdischen Tempel- und Opferdienstes; die Auffassung der Christenheit als des wahren messianischen Volkes; die Uebertragung des Begriffs des alttestamentlichen Priesterthums auf den neuen Bund; das Wort *διασπορά* in der Ueberschrift.

evangelische, so kräftige und milde Art der Ermahnung, die dringenden Hinweisungen auf die Beharrlichkeit des Glaubens in Demuth und Geduld mit Hinblick auf das Vorbild und die Herrlichkeit Christi, das ernste Ermahnen zu um so rüstigerer Wachsamkeit und Nüchternheit, je höher der Stand der Gläubigen sei, die wiederholten Aufforderungen zur Demuth, die Art, wie immer der allgemeine Zweck im Auge behalten wird; die Klarheit, Präcision und der Nachdruck der Rede" — wenn auch diese Charakterzüge an sich nicht gerade die Abfassung desselben durch Petrus beweisen, so zeigen sie doch, dass in dem Briefe ein apostolischer Geist weht, wie er nachapostolischen Schriften nicht eigen ist, und dass in der innern Beschaffenheit desselben nichts liegt, was einen Zweifel an der Aechtheit rechtfertigen könnte.

Πέτρου ἐπιστολὴ ᾱ.

Statt dieser Ueberschrift, die A. C. Sin. haben, liest B: *Πέτρου ᾱ;* in einigen Minuskeln steht: *Πέτρου καθολικὴ πρώτη ἐπιστολή* und in G: *ἐπιστολὴ καθολικὴ ᾱ τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Πέτρου.*

Kap. I.

V. 6. *εἰ δέον ἐστὶ*) *Tisch.* om. *ἐστί*, es fehlt in B. Sin. Clem. etc.; die spätere Auslassung erklärt sich leichter als die Hinzufügung; *Lachm.* hat es beibehalten. — *λυπηθέντες*) Die L. A. *λυπηθέντας* in G. Sin. und mehreren Minusk. ist wohl nur Schreibfehler. — V. 7. *πολυτιμότερον*) bereits von *Griesb.* aufgenommen, statt: *πολὺ τιμιώτερον* bei G. K. etc. — Statt *τιμὴν καὶ δόξαν* (l. r. nach G. K. etc.) lesen *Lachm.* und *Tisch.*: *δόξαν καὶ τιμήν*, wofür A. B. C. Sin. viele Minusk., mehrere Vers. etc. sprechen. — V. 8. *εἰδότες*) l. r. nach A. G. K. etc. Copt. Clem. Theoph. etc.; *Lachm.* und *Tisch.* lesen nach B. C. Sin. 27. etc. Syr. Aeth. etc.: *ἰδόντες;* da beide Lesarten einen passenden Sinn geben und für jede wichtige Autoritäten sprechen, so lässt sich nicht entscheiden, welche die ursprüngliche ist. *Brückner* für *ἰδόντες*, *Schott* für *εἰδότες*, *Wiesinger* ungewiss. — V. 9. Nach *πίστεως* lässt *Tisch.* nach B., einigen Minusk.,

Clem. Ath. etc.) das durch die meisten Autoritäten (A. C. G. K. Sin. al. etc.) bezeugte ὑμῶν aus. Mag es auch für den Sinn überflüssig sein, so ist die Auslassung doch nicht gerechtfertigt. — V. 10. u. 11. Statt ἐξηρεύνησαν und ἐρευνῶντες hat *Tisch.* nach A. B*: ἐξηραύνησαν und nach B*. ἐραυνῶντες aufgenommen. V. 11. Nach *Buttmann's* Angabe liest B. das einfache πνεῦμα statt des von den übrigen Autoritäten, auch Sin. bezeugten πνεῦμα Χριστοῦ; *Tisch.* hat diese Lesart nicht angegeben. — V. 12. Statt der l. r. ἡμῖν δὲ (K. al. Copt. etc.) haben *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, jetzt auch *Tisch.* die von A. B. C. G. Sin. al. Vulg. etc. bezeugte Lesart: ὑμῖν δὲ mit Recht aufgenommen *). — ἐν πνεύματι ἁγίῳ) l. r. nach G. K. Sin. etc. Copt. Thph. etc. *Lachm.* u. *Tisch.* lassen ἐν weg, nach A. B. al. Slav. Vulg. Cypr. Didym. etc. Die Hinzufügung von ἐν scheint durch die sonst gewöhnliche Ausdrucksweise des N. T. veranlasst zu sein. — V. 16. Nach γέγραπται liest *Tisch.* ὅτι, bei B. Sin. 31.; er bemerkt: cujusmodi ὅτι toties omissum a plerisque scimus; hoc vero loco eo magis videtur propter antecedens διότι et sequens ὅτι; allein dadurch ist die Aechtheit nicht erwiesen. Zu bemerken ist, dass Sin. liest: διὸ γέγρ. ὅτι ἅγ. ἔσεσθε, διότι κτλ. γένεσθε) l. r. nach K. etc. — *Lachm.* u. *Tisch.* lesen nach A. B. C. Sin. al. Vulg. Clem. Cyr. mit Recht ἔσεσθε; γένεσθε, wofür G. mehrere Minusk. etc.: γίνεσθε lesen, ist Correctur nach dem voraufgehenden γενήθητε. In den LXX steht ἔσεσθε. — In A. B*. Sin. Clem. Cyr. fehlt εἰμι nach ἅγιος; *Lachm.* u. *Tisch.* haben es mit Recht weggelassen. — V. 20. *Lachm.* u. *Tisch.* lesen mit Recht statt: ἐπ' ἐσχάτων (l. r. nach G. K. etc.): ἐπ' ἐσχάτου (A. B. C. Sin. al. Copt. Syr. utr. etc.). — Statt ὑμᾶς haben A. u. einige Minusk. ἡμᾶς, was jedoch nur für Correctur gelten kann. — V. 21. πιστεύοντας) l. r. nach C. G. K. Sin. etc., mehreren Vers., Thph. Oec.; doch möchte mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. Vulg. die LA. πιστούς — als die schwierigere — vorzuziehen sein, zumal πιστὸς εἰς im N. T. sonst nicht vorkommt; auch *Wiesinger*, *Schott* halten πιστούς für die ursprüngliche Lesart. — V. 22. Nach ἀληθείας hat die Rec. die Worte: διὰ πνεύματος nach G. K. Thph. etc., die aber schon *Griesb.* für verdächtig hält; mit Recht haben *Lachm.* u. *Tisch.* sie (nach A. B. C. Sin., vielen Minusk., u. s. w.) weggelassen. — *Lachm.* u. *Tisch.* lesen ἐκ καρδίας (A. B. Vulg.); die l. r. ist ἐκ καθαρᾶς καρδίας C. G. K. Sin. al., fast alle Versionen etc.); καθαρᾶς ist allerdings

---

*) *Buttm.* hat die l. r. ἡμῖν δὲ beibehalten, die er als die Lesart des Cod. B. angiebt. *de Wette* hält die l. r. für die ursprüngliche, weil es h. natürlich sei, dass der Ap. sich einschliesse, man auch nach ὑμῖν eher οἷς als ἃ — ὑμῖν erwarten würde; *Brückner* macht mit Recht die Zeugen dagegen geltend.

sehr verdächtig, da sich die Hinzufügung leichter als die Auslassung erklärt; vergl. 1. Tim. 1, 5. 2. Tim. 2, 22.; dagegen aber Röm. 6, 17. — V. 23. Die in der Rec. nach *μένοντος* folgenden Worte: *εἰς τὸν αἰῶνα*, die in A. B. C. Sin. und vielen anderen Autoritäten fehlen, hat schon *Griesb.* mit Recht weggelassen. — V. 24. *Lachm.* om. *ὡς* vor *χόρτος* nach A., mehreren Minusk., Syr. etc. Die meisten Zeugen sprechen für *ὡς*, dessen Auslassung als Correctur nach dem Texte der LXX. anzusehen ist. — *δόξα αὐτῆς*) nach A. B. C. G. K. etc. statt der fast nur von Minusk. dargebotenen l. r.: *δόξα ἀνθρώπου*. In Sin. pr. m. findet sich die Lesart: *ἡ δόξα αὐτοῦ*. — Nach *τὸ ἄνθος* hat die Rec. *αὐτοῦ*, von *Tisch.* nach C. G. K. etc. Vulg. Copt. etc. beibehalten; *Lachm.* hat es ausgelassen, nach A. B Sin. etc. Syr. Arm. etc. Die Auslassung scheint nur Correctur nach der LXX. zu sein, wo es sich nicht findet.

V. 1. 2. Die Ueberschrift entspricht in ihrem Grundschema denen der Paulin. Briefe, hat aber doch einen eigenthümlichen Charakter. — *Πέτρος*) Wie Paulus sich in seinen Briefen nicht mit seinem ursprünglichen Namen *Σαῦλος* nennt, so nennt auch Petrus sich hier nicht mit dem ursprünglichen Namen *Σίμων*, sondern mit dem Namen, den Christus ihm gegeben und der als sein „eigentlicher Apostel- und Amtsname" (*Schott*) gelten kann. — Einer Hinzufügung, wie *διὰ θελήματος θεοῦ*, oder dergl., wie Paulus sich derselben öfters, wiewohl nicht immer, in den Ueberschriften seiner Briefe bediente, bedurfte es für Petrus nicht. — Seine Leser bezeichnet Petr. mit den Worten: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου* etc.) Das Wort *διασπορά* = „*Zerstreuung*", das als reines Abstractum Judith 5, 19.*) Jak. 1, 1. steht, bezeichnet hier, wie 2. Makk. 1, 27. Joh. 7, 35. „den Complex der Concreta" (*Meyer* zu letzterer St.), also nach jüdischem Sprachgebrauch: das unter den Heiden zerstreut lebende Israel

---

*) In den LXX. kommt *διασπορά* als ungenaue, selbst unrichtige Uebersetzung verschiedener Ausdrücke war, so Jerem. 34, 17. für זועה, Jerem. 15, 7. für מזרה, 5. Mos. 30, 4. für נדח, Jes. 49, 6. für נצורי ישראל. —

(vergl. *Winer's* bibl. Realwörterbuch s. v. Zerstreuung) *). Durch den dabei stehenden Genitiv *Πόντου* etc. wird der Ort der Diaspora angegeben, also ist *διασπορὰ Πόντου* etc. in national-jüdischem Sinne = „*die in Pontus lebenden Juden*". — παρεπίδημος ist derjenige, der in einem Lande, welches nicht seine Heimath ist (wo er nicht zu Hause ist), wohnt; bei LXX Uebersetzung von תּוֹשָׁב 1. Mos. 23, 4. Ps. 39, 13. (an andern Stellen geben die LXX תּוֹשָׁב durch *πάροικος* wieder, so 2. Mos. 12, 45. 3. Mos. 22, 10. 25, 23. 47. u. s. w.); in den Apokryphen kommt *παρεπίδημος* nicht vor; im N. T. ausser hier Kap. 2, 11. Hebr. 11, 13. — Bei der unmittelbaren Verbindung mit dem localen Begriffe διασπ. Πόντου liegt es nahe, παρεπίδημοι hier in seiner *eigentlichen* Bedeutung festzuhalten, und entweder mit *Weizsäcker* (in s. Recension des Petr. Lehrbegriffs von *Weiss*, *Reuter's* Repertor. 1858 Heft 3.) zu erklären: „die Christen, sofern sie unter den zerstreuten Judengemeinden wohnen, die Beisassen der Diaspora sind"; oder mit *de Wette* διασπορά als „Inbegriff der *παρεπίδημοι*" zu fassen, so dass als die Heimath, in Bezug auf welche die Leser παρεπίδημοι genannt werden, Palästina zu denken wäre. Gegen die *erste* Erklärung spricht, dass, da die Diaspora selbst die in der *Fremde* lebende Judenschaft ist, die Christen demnach als Fremdlinge unter den Fremdlingen bezeichnet würden; gegen die *zweite* Erklärung ist von *Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss* u. A. der Einwand der Tautologie erhoben worden; gegen diesen Einwand lässt sich zwar sagen, dass, wie *Wiesinger* selbst richtig bemerkt, „παρεπίδ. die Heimath, διασπορά aber den Mittel- und Einigungspunkt zum Correlat hat"; allein es fehlt hier doch an einem bestimmten Grunde, die unter den Heiden zerstreut Lebenden noch besonders als ausserhalb ihrer Heimath wohnende Fremdlinge zu markiren; vornehmlich aber spricht gegen jene Auffassung, dass derselbe Ausdruck Kap. 2, 11. offenbar nicht jene nationale, sondern eine metaphorische Bedeutung hat; vergleicht man ferner V. 17. (*παροικία*) und berücksichtigt man den Gedanken von V. 3. u. 4. sowie die Tendenz des gan-

*) In dieser Stelle: *ἀνέβησαν* (nämlich nach Jerusalem) *ἐκ τῆς διασπορᾶς οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ* geht die abstracte Bedeutung in die des Gebietes, wo die unter den Heiden zerstreut lebenden Juden wohnten, über; es ist demnach zu viel behauptet, wenn *Weiss* (Stud. u. Krit. S. 623.) sagt: „den Beweis, dass die Juden die Länder, in welchen Juden lebten, *διασπορά* genannt haben, wird wohl Niemand beizubringen wagen."

zen Briefes, so ist nicht zu bezweifeln, dass die Leser deshalb *παρεπίδημοι* genannt werden, weil sie sich in diesem gegenwärtigen irdischen Leben nicht in ihrer eigentlichen Heimath, welche die *κληρονομία — τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς* ist, befinden; in diesem Sinne fassen den Ausdruck unter den Neueren namentlich *Steiger*, *Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss* *), *Luthardt* (Recens. der ersten Aufl. dieses Comment. in *Reuter's* Repertor. 1855 Nov.), *Schott* u. A. Ungenau ist es *παρεπίδημοι* einfach durch „*Erdenpilger*" zu erklären; mit Recht bemerkt *Steinmeyer* (Disquisitio in ep. Petr. I. proeomium 1854) dagegen: Quum mansio in terra sempiterna permittatur nemini, in universos omnes vox quadraret, nec in eos solos, qui per evangelium vocati sunt; wenn *St.* aber hinzufügt: quare censemus, *παρεπίδ.* — significare — — in *mundo* viventes, cujus esse desierint, cui ipsi sint perosi, so giebt er dem Worte eine Beziehung, die durch nichts angedeutet ist, und um so weniger anzunehmen ist, als dem Petrus-Briefe der Begr. *κόσμος* in ethischer Bedeutung fremd ist **). Da auch die Juden als das Volk Gottes sich bewusst waren in ihrem gegenwärtigen Leben Fremdlinge zu sein (Ps. 119, 19. 54. u. a. St.), so liegt in diesem Namen *an sich* noch keine speciell die Christen charakterisirende Bezeichnung ***).

Anmerk. Im A. T. steht תּוֹשָׁב in eigentlicher Bedeutung 1. Mos. 23, 4., 2. Mos. 12, 45., 3. Mos. 22, 10. 25, 47. (LXX. *πάροικος*); in eigenthümlicher Beziehung werden die Israeliten גֵּרִים וְתוֹשָׁבִים 3. Mos. 25, 23. genannt, indem Gott sagt, dass sie solche *bei* ihm (עִמָּדִי, vrgl. 1. Mos. 23, 4.) seien, weil das Land, worin sie wohnen sollten, *ihm* gehöre; dieselbe Idee findet sich Psalm 39, 13., wo der

---

*) *Weiss* schwächt jedoch den Gedanken, indem er sagt: „der Christ ist insofern ein Fremdling auf Erden, als er sein ihm bestimmtes Besitzthum im Himmel *weiss;* dieses *Bewusstsein* kann der Ungläubige nicht haben, und daher *fühlt* er sich eben nicht als Fremdling auf Erden." Nicht auf das Wissen und Fühlen, sondern auf das wirkliche Haben kommt es an.

**) Nur insofern enthält die Erkl. von *Steinmeyer* ein richtiges Moment, als die Erde in ihrem gegenwärtigen Bestande darum nicht die Heimath der Gläubigen ist, weil sie dem *κόσμος* angehört.

***) Gänzlich verfehlt ist die Meinung von *Reuss* (Gesch. der heil. Schriften N. T. §. 147. Anm.), dass die Leser *παρεπιδ.* heissen, weil sie „als גֵּרִים Proselyten d. h. Israeliten nach dem Glauben, nicht nach dem Cultus betrachtet sind"; diese Ansicht hat den Sprachgebrauch entschieden gegen sich, da *παρεπίδημοι* niemals Bezeichnung der Proselyten ist.

Psalmist seine Bitte um Erhörung dadurch begründet, dass er גֵּר und תּוֹשָׁב *bei* Gott (עִמָּךְ) sei, wie seine Väter, denn wenn auch V. 5—7. die Kürze des menschlichen Lebens hervorgehoben wird, so ist doch die Beziehung darauf V. 13. durch nichts angedeutet. Dagegen nennt David 1. Chron. 29 (30), 15., indem er zu Gott betet, sich und sein Volk גֵּרִים und תּוֹשָׁבִים, weil sie auf der Erde keinen bleibenden Aufenthalt haben, (כַּצֵּל יָמֵינוּ עַל־הָאָרֶץ וְאֵין מִקְוֶה), hier ist auch nicht die Präpos. עִמָּךְ, sondern לִפְנֵי gebraucht. — In der Psalmstelle: Ps. 119, 19. ist die Beziehung, in welcher der Psalmist sich einen Fremdling בָּאָרֶץ nennt, nicht ausgedrückt, V. 54. nennt er sein irdisches Leben מְגוּרָי, eben so wie Jakob 1. Mos. 47, 9., was deutlich genug darauf hinweist, dass die Israeliten nicht ohne das Bewusstsein waren, dass ihre eigentliche Heimath jenseit dieses irdischen Lebens liege; vrgl. hiezu Hebr. 11, 13. 14. und *Delitzsch* zu d. St.

Das dem *παρεπίδημοι* voranstehende Attribut *ἐκλεκτοί* bezeichnet dieselben als solche, die Gott sich zu seinem Eigenthum *ausgewählt* hat, damit ihnen die im Himmel aufbewahrte *κληρονομία* zu Theil werde. Die Frage, woher der Ap. die Erwählung der Leser habe wissen können, ist nicht mit *Wiesinger* und *Schott*, nach Vorgang *Hofmann's* (Schriftbew. I. S. 223 f.), dahin zu beantworten, dass diess Prädikat nicht den Einzelnen, sondern der christlichen Gemeinde gelte, denn Petr. gebraucht hier nicht einen Collectivbegriff wie *ἐκκλησία*, sondern den Plural des nomen appellat.; die *ἐκλογή* ist den Einzelnen, an die Petr. schreibt, zu Theil geworden; nur folgt daraus nicht, dass sie Alle das Ziel, für welches sie von Gott ausgewählt sind, auch erreichen werden; vrgl. 2. Petr. 1, 10. und für den Ausdruck besonders Kol. 3, 12. Ungenau ist es, wenn *Wiesinger* meint, durch dieses Attribut *an sich* würden die Leser als Christen bezeichnet, denn dasselbe kam auch den Juden zu, wie dieselben denn öfters im A. T. als *ἐκλεκτοί* Gottes bezeichnet werden. — Allerdings schreibt Petr. an *Christen*, aber — was wohl zu beachten ist — er bezeichnet sie mit solchen Namen, die ursprünglich dem Volke Israel zukamen (vrgl. Kap. 2, 9.), denn die Christengemeinde ist ihm als Vollendung der alttestamentlichen Volksgemeinde das wahre Israel. — Der Gebrauch des Wortes *διασπορά* ist sowohl von älteren, als auch neueren Auslegern (*Didymus, Oecumenius, Eusebius, Calvin, Beza, de Wette, Weiss*) als Beweis dafür angesehen worden, dass die Leser des Briefes *Judenchristen* seien; aber mit Unrecht, da Petrus

von der Anschauung aus, dass die Christenheit das wahre *Israel* sei, sich recht wohl des herkömmlichen Namens *διασπορά* bedienen konnte, um damit *dieses* Israel, so weit es in ausserpalästinensischen Ländern wohnte, zu bezeichnen, und zwar um so mehr, als Judäa nicht nur der Schauplatz der Wirksamkeit Christi, sondern auch Jerusalem der Ort war, wo sich die Muttergemeinde der Christenheit befand *); obgleich Judäa für die neutestamentliche Gemeinde nicht *dieselbe* Bedeutung wie für die alttestamentliche Gemeinde hatte. Ueberdies muss es für willkürlich gelten, zwar den Ausdruck: *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* in christlichem Sinne zu fassen, nicht aber den damit eng verbundenen Begriff *διασπορᾶς*, sondern diesen auf das ungläubige Judenthum zu beziehen. Soll *ἐκλ. παρεπίδ. διασπορᾶς* Bezeichnung der *Judenchristen* sein, so ist *διασπορᾶς* als Genit. partit. zu nehmen, allein dass Petr. hier den gläubig gewordenen Theil der jüdischen Diaspora von dem ungläubig gebliebenen unterscheidet, ist durch nichts angedeutet. Während sich bei *Rettberg* (in *Ersch* u. *Gruber's* Encyclopädie, Artik. „Petrus"), *Wieseler*, *Brückner*, *Wiesinger* die richtige Erklärung findet, lassen einige Ausleger die lokale Beziehung des Wortes gänzlich zurücktreten und fassen es als Bezeichnung der gesammten Christenheit (*Aretius:* ecclesia dispersa in toto orbe), sofern sie „eines sinnenfälligen leiblichen Mittelpunktes, um den herum die Glieder der Gemeinde räumlich geeinigt wären" und „ihren einigenden Mittelpunkt an dem Christus, der oben ist zur Rechten Gottes, hat" (*Schott*)**). Hiegegen spricht jedoch, dass Petrus, wenn er das Wort *διασπορά* in einer solchen, von der festen Gebrauchsweise desselben abweichenden Bedeutung verstanden wissen wollte, dies irgendwie hätte andeuten müssen. — Gänzlich verfehlt ist es, in dem von Petrus gebrauchten Ausdrucke die Leser mit *Augustin* (contra Faustum 22, 89.), *Procopius* (in Jes. 15, 20.), *Cassiodorus* (de instit. div. litt. II. p. 516.), *Luther*, *Gualther* u. A., unter den neuern Auslegern *Steiger*, als *Heiden-*

---

*) Zu bemerken ist, dass auch Paulus sich die Christengemeinde als das Israel *κατὰ πνεῦμα* denkt, dass er die gläubig gewordenen Heiden als die in Israel eingepfropften Zweige betrachtet, dass er stets darauf bedacht war, die heidnischen Gemeinden mit der Muttergemeinde in Jerusalem in Zusammenhang zu erhalten und dass er die vollendete Gemeinde geradezu *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* nennt.

**) *Schott* giebt indess zu, dass „Petrus vorbildlicher Weise Jerusalem und die jerusalemische Muttergemeinde als idealen Mittelpunkt für die Glaubensgemeinde des N. B. ansieht".

christen, oder gar mit *Credner* (Einl. S. 638.), *Neudecker* (Einl. S. 697.), als *ehemalige Proselyten* bezeichnet zu finden. Das einzig Richtige ist, dass „in der Zuschrift die Leser nur überhaupt als Christen bezeichnet werden, die als solche das in den genannten Ländern zerstreut lebende Volk Gottes ausmachen, welches seiner Erwählung zufolge in der Welt fremd geworden ist, dafür aber im Himmel sein Erbe und seine Heimath hat, der es zupilgert" (*Wiesinger*). Der Grund zu der von Petr. gewählten Bezeichnung seiner Leser liegt in der Tendenz des Briefes, er nennt sie *ἐκλεκτοί*, um sie bei ihren gegenwärtigen Leiden ihres Gnadenstandes, *παρεπίδημοι*, um sie ihrer Zugehörigkeit zu der himmlischen Heimath der Gläubigen gewiss zu machen; ob aber in *διασπορᾶς* eine Hindeutung auf den gegenwärtigen Mangel des unmittelbaren Geeinigtseins um Christus (*Schott*) liegt, ist mindestens zweifelhaft. — *Πόντου, Γαλατίας κ. τ. λ.*) Die kleinasiatischen Provinzen in vorherrschend westlicher Direction aufgeführt: Galatien westlich von Pontus, dann setzt die Aufzählung mit dem südlich von Galatien gelegenen Kappadocien, also im Osten wieder ein und geht von da wiederum westlich nach Asien, worauf das an den nördlichen Theil von Asien östlich angränzende Bithynien genannt wird, so dass *Bengel* nicht so sehr Unrecht hat (gegen *Wiesinger*), wenn er sagt: Quinque provincias nominat eo ordine, quo occurrebant scribenti ex oriente. Rechnet man zu Asien, ausser Carien, Lydien und Mysien auch Phrygien (Ptolem. 5, 2.), und zu Galatien die Länder Pamphylien, Pisidien und einen Theil von Lykaonien (was jedoch unwahrscheinlich ist), so umfassen die von Petr. genannten Provinzen fast ganz Kleinasien. — Die Gründung der christlichen Kirche in Pontus, Kappadocien und Bithynien wird im N. T. nicht erwähnt. — V. 2. *κατὰ πρόγνωσιν κ. τ. λ.*) Die drei mit verschiedenen Präpositionen beginnenden Zusätze sind nicht mit *ἀπόστολος*, wie *Cyrillus* (de recta fide), *Oecumen.*, *Kahnis* (Lehre v. Abendm. S. 65.) u. A. meinen, sondern mit *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* zu verbinden, indem dadurch der Grund, die Vermittelung und das Ziel des Standes, in welchem sich die Leser als *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* befinden, angegeben wird. Unrichtig ist es auch, sie auf den Begriff *ἐκλεκτοῖς* allein zu beziehen und darin eine nähere Erklärung der Art und Weise der göttlichen Erwählung zu finden, wie es die herrschende Ansicht ist*). Gegen die grammat. Structur giebt

*) *Schott* hat es zwar richtig erkannt, dass hier nicht eine nä-

Steinmeyer den drei Zusätzen eine verschiedene Beziehung, indem er κατὰ πρόγν. an ἐκλεκτοῖς, ἐν ἁγιασμῷ an παρεπιδήμοις und εἰς ὑπακ. an ἁγιασμῷ bindet. Da die Begriffe ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις aufs engste zusammengehören, so müssen die beiden Präpositionen κατὰ und ἐν auch gleichmässig darauf bezogen werden. — Durch κατὰ wird angegeben, dass die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι dieses sind *vermöge* der πρόγνωσις θεοῦ; κατὰ bezeichnet nämlich „den die Norm gebenden Grund" (so auch *Wiesinger*); πρόγνωσις *heisst* allerdings nicht *die Vorherbestimmung*, wie die meisten Ausleger erklären *), sondern *das Vorherwissen;* dieses ist aber nicht als durch das Verhalten der Betreffenden bedingt (*Didymus:* praescientia nihil aliud est putanda quam contemplatio futurorum) zu denken, sondern, wie aus Apgsch. 2, 23. (τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ, s. *Meyer* z. d. St.) und aus Röm. 8, 28. 29. (wo sich der Begr. πρόθεσις in die beiden Momente: προγιγνώσκειν und προορίζειν auseinanderlegt) hervorgeht, als das die freie Auswahl bestimmende Wissen Gottes zu fassen; richtig *Meyer* zu Röm. 8, 29.: „es ist die Bewusstheit Gottes in seinem Plane, vermöge deren er, ehe die Subjecte zum Heil von ihm bestimmt werden, weiss, welche er dazu bestimmen will". Gegen die pelagianisirende Auffassung gilt das Wort *Augustin's:* Eligendos facit Deus, non invenit. Unrichtig erklärt *Estius* πρόγνωσις = praedilectio; wenn andere Ausleger, wie *Bengel* (complectitur etiam voluntatem et amorem), *Wiesinger*, *Schott* in den Begriff des göttlichen Vorherwissens den der Liebe mitaufgenommen wissen wollen, so ist zuzugeben, dass die πρόγνωσις Gottes, von der hier die Rede ist, nicht ohne seine Liebe gedacht werden kann, allein es darf doch nicht übersehen werden, dass dies Moment der Liebe darin nicht markirt

---

here Bestimmung der vorzeitlichen oder zeitlich sich realisirenden Erwählung gegeben wird, dass sich die Zusätze vielmehr auf den „gegenwärtigen Heilsstand" der Leser beziehen, aber doch knüpft er diese nur an den Begriff ἐκλεκτοῖς an. Zu vergl. ist mit dieser Stelle 1. Kor. 1, 1., wo διὰ θελήματος sich an κλητὸς ἀπόστολος Ἰησ. Χρ. und nicht an κλητός allein anschliesst; s. 2. Kor. 1, 1.

*) *Lyranus:* praedestinatio; *Erasmus:* praefinitio; *Beza:* antegressum decretum s. propositum Dei; *Luther:* die Versehung Gottes; *Gerhard:* πρόθεσις juxta quam facta est electio; *de Wette:* βουλή oder προορισμός. In der ersten Aufl. dieses Comment. war diese Auffassung als die richtige bezeichnet; jedoch bemerkt: der Unterschied zwischen προγιγνώσκειν und προορίζειν sei der, dass in jenem Begriffe das Moment des Wissens besonders hervorgehoben sei, wie denn alle göttliche Bestimmung in dem Grunde seiner Allwissenheit beruhe.

ist*). — Zu *θεοῦ* ist *πατρός* hinzugesetzt, da der Ap. schon das Folgende: *πνεύματος* und *Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Sinne hat, um dadurch desto bestimmter die Dreiheit des Erwählungsgrundes hervorzuheben. *Bengel:* Mysterium Trinitatis et oeconomia satutis nostrae innuitur hoc versu. — *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*) die zweite nähere Bestimmung zu *ἐκλ. παρεπιδ.*; *ἁγιασμός* wird h. meistens im activen Sinne = „Heiligung" genommen (so auch bisher in dies. Comm.); allein dagegen ist der constante Sprachgebrauch des N. T., wo *ἁγιασμός* immer als neutraler Begriff: „die Heiligkeit, das Heiligsein" bezeichnet (s. *Meyer* zu Röm. 6, 19.) **). *πνεύματος* ist nicht der Geist des Menschen (*Salmeron*), sondern der Geist Gottes, der heilige Geist (so fast alle Ausleger; *Beza* ungewiss: vel spiritus sanctus, vel anima, quae renovatur); der Genitiv ist Gen. effic., so dass unter dem *ἁγ. πν.* die vom heiligen Geiste gewirkte Heiligkeit zu verstehen ist***). Es fragt sich nur, ob mit derselben

---

*) Die Behauptung *Schott's*, dass „*γιγνώσκειν immer* ein solches Erkennen ist, da der Erkennende sich mit seinem innersten Wesen an das Object hingiebt, um es wiederum in sein Wesen herüberzunehmen und sich anzueignen", dass „Gottes Erkennen sich selbst seine Gegenstände schafft und demnach ein *προγιγνώσκειν* ist", und dass also weder der Tod noch die Sünden Gegenstand des göttlichen Zuvorerkennens sein *können*, widerlegen sich durch die klarsten Aussprüche der Schrift; vergl. 5. Mos. 9, 24. 31, 27. Matth. 22, 18. Luk. 16, 15. Joh. 5, 42. 1. Kor. 3, 20. u. a. m.

**) Vergl. Röm. 6, 19., wo es dem Begr. *ἀνομία* gegenübersteht; 1. Kor. 1, 30., wo es mit *δικαιοσύνῃ*, 1. Tim. 2, 15., wo es mit *ἀγάπῃ* und 1. Thess. 4, 4., wo es mit *τιμῇ* verbunden ist; 1. Thess. 4, 7., wo es der *ἀκαθαρσία* gegenübergestellt ist, und Hebr. 12, 14., wo es wie *εἰρήνην* von *διώκετε* (vergl. 1. Tim. 6, 11.: *δίωκε δικαιοσύνην*) abhängt. Auch 1. Thess. 4, 3. hat es die angegebene Bedeutung; *Lünemann* nimmt es h. in activem Sinne und *ὑμῶν* als Gen. obj., indem er erklärt: „dass *ihr euch* heiligt"; wenn aber *ὑμῶν* nicht Gen. subj. ist, so ist das „*ihr*" willkürlich eingetragen, da dann das Subject der heiligenden Thätigkeit vom Ap. gar nicht genannt ist. Selbst 2. Thess. 2, 13. ist es, wie das mit *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* eng verbundene *πίστει ἀληθείας* zeigt, in der neutralen Bedeutung festzuhalten. Auch in den Apokryphen heisst *ἁγιασμός* die „Heiligkeit"; vergl. Sir. 17, 8. In der klass. Gräcität kommt das Wort nicht vor. — Wenn *Schott*, der mit Recht die active Bedeutung des Wortes bestreitet, mit der Erklärung: „Heiligkeit" nicht zufrieden, erklärt: „der in fortgehendem *Werden* begriffene *Thatbestand* des Heiligseins", so verwirrt er den Begr. durch eingetragene Beziehungen.

***) *Schott* bestreitet diese Beziehung des Genit.; aber ohne Grund, denn wenn er sagt, *πν.* sei hinzugesetzt, „weil der Geist es ist, aus dessen Vorhandensein in uns der Thatbestand des Heiligseins gesetzt ist", so kann das doch nur heissen, dass dieser Thatbestand durch den Geist in uns gewirkt ist.

das Verhältniss, in welches Gott die Gläubigen zu sich gesetzt hat oder der Zustand (das Verhalten) derselben gemeint ist, der biblische Sprachgebrauch entscheidet für das letztere. Die Präposition ἐν hat verschiedene Erklärungen gefunden. Mehrere Ausleger haben ihr hier die finale Bedeutung zugeschrieben, *Beza:* ad sanctificationem, est hic electionis finis, non tamen ultimus; *de Wette* periphrasirt, mit Berufung auf 2. Thess. 2, 13., = εἰς τὸ εἶναι ἐν ἁγιασμῷ; diess ist jedoch willkürlich und durch jene Stelle nicht gerechtfertigt. Gegen die Behauptung *de Wette's*, dass es wegen des vorhergehenden: κατὰ πρόγν. und des folgenden: εἰς ὑπακοὴν nothwendig sei, h. bei der Vorstellung des Zweckes stehen zu bleiben, bemerkt *Brückner* mit Recht, das εἰς ὑπακοὴν κ. τ. λ. zeige, dass die Zweckvorstellung erst hiermit beginne. Andere, wie *Calvin, Vorstius, Piscator, Gerhard* u. A., nehmen ἐν h. in instrumentalem Sinne, wobei der Fortschritt des Gedankens vom Grunde zur Vermittelung und weiter zum Ziele betont wird *); einige Ausleger bemerken dabei, dass ἐν nicht wie διά das einfache Mittel bezeichne, sondern gesetzt sei, weil „sich die Wahl ἐν ἁγιασμῷ realisirt, dieser die Vollstreckung der Wahl ist" (*Steiger*). Dieser Erklärung stimmte auch dieser Comm. bei; allein bei der richtigen Auffassung der Beziehung dieser Zusätze auf ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις ist kein Grund vorhanden von der eigentlichen Bedeutung des ἐν abzuweichen. Zwar ist es nicht zutreffend, wenn *Brückner* sagt: „ἐν ἁγ. bedeutet h. nichts Anderes als die Sphäre, in welcher sich die Erwählung durch die Berufung vollzieht", zumal von der Berufung hier nicht die Rede ist, aber richtig ist der Präposition die Bedeutung der Sphäre zugeschrieben, indem durch ἐν ἁγ. πν. die Sphäre (oder die Bestimmtheit) angegeben wird, innerhalb welcher die Leser ἐκλ. παρεπίδημοι sind**). — εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χρ.) dritter Zusatz zu ἐκλ. παρεπίδ., durch den das Ziel, auf welches dieser Stand hingerichtet ist, angegeben wird; die Präposition εἰς ist nicht mit ἁγιασμός (*de Wette, Steinmeyer*) zu verbinden, denn wenngleich

*) *Bengel:* Observa particulas κατά - ἐν — εἰς, quibus habitus trium beneficiorum cardinalium ad electionem et mutuus ipsorum ordo indigitatur.

**) Auch *Schott* fasst das ἐν nur in Beziehung auf die Wahl auf, indem er sagt: „die zweite Näherbestimmung besagt, worin ihre Erwählung ihren fortwährenden Bestand hat", wobei der Begriff „*fortwährend*" offenbar eingetragen ist.

diese Verbindung grammatisch möglich ist, so spricht doch die trinitarische Beziehung dafür diese Worte als dritten Zusatz den beiden vorhergehenden Sätzen zu coordiniren, auch würde bei der Zweitheilung das verbindende *καί* schwerlich fehlen. *ὑπακοή* ist weder mit *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zusammen zu construiren, sei es, dass man diess als Gen. subj. (*Beza:* designatur nostrae sanctificationis subjectum, nempe Christus Jesus qui patri fuit obediens ad mortem, wobei *εἰς* willkürlich durch *διά* erkl. wird), oder mit *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. S. 187.) und *Schott* als Gen. obj. = „Gehorsam gegen Christus" (denn dann stünde dieser Genitiv hier in einem andern Verhältnisse als zu *αἵματος*) nimmt, noch mit *αἵματος* = „der Glaube an das Blut Jesu Christi" (denn *ὑπακ.* ist nicht identisch mit *πίστις*); sondern *ὑπακοή* steht hier, ebenso wie V. 14. absolut; vergl. Röm. 6, 16.; es wird von den Auslegern entweder als „*Glaubensgehorsam*" aufgefasst, vrgl. Kap. 3, 1., wo *ἀπειθεῖν* Gegensatz von *πιστεύειν* ist, Röm. 1, 5. (*ὑπακοὴ πίστεως*) so von *Luther, Gerhard, Vorstius* (fides qua evangelio obedimus), *Heidegger* (obedientia Jesu Christo praestita adeoque fides in Jesum Chr. seu receptio Christi ut *ἀρχιέρεως τῆς ὁμολογίας*). *Bengel, Wiesinger, Hofmann* (a. a. O.), *Brückner**) u. A.; oder als der „aus dem Glauben erwachsende *sittliche Gehorsam*", so von *Pott, de Wette,* auch in der ersten Aufl. dieses Comm. („die treue Erfüllung des göttlichen Willens; Gegensatz *παρακοή* Röm. 5, 19. 2. Kor. 10, 6.") und *Schott,* oder so, dass beides darin zusammengefasst ist; so von *Weiss* (S. 161. Anm. 2.): „In dem Gehorsam gegen das Evangelium, wie ihn Petr. in seiner Identität mit dem Gehorsam gegen das Wort Gottes im A. Bunde fasst, ist beides enthalten — das Annehmen des Wortes als Wahrheit (Glaube) und das Befolgen seiner Vorschriften (Gehorsam im engern Sinne)". — Dies Letztere ist das Richtige, da *ὑπακοή* ohne nähere Bestimmung überhaupt das dem Willen Gottes gemässe Verhalten ist, wie es die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* als solche zu bethätigen haben, und also zu einer Beschränkung des Begr.

---

*) *Brückner* meint, der folg. Zusatz weise auf diese Fassung hin, bemerkt aber: „nur ist festzuhalten, dass der Gehorsam im Glauben — — die Willigkeit zu entsprechender Lebensführung mit umschliesst". Diese Erkl. auch in der 2. Aufl. dieses Comment.: „Der Gehorsam, welcher in dem willigen Eingehen in die göttliche Heilsveranstaltung besteht und mit dem Glauben an die göttliche Heilsthat auch die Willigkeit zu einer derselben gemässen Lebensführung umschliesst."

nach der einen oder andern Seite hin kein Grund vorhanden ist; vergl. 1. Joh. 3, 23.*) An ὑπακοὴν schliesst sich als zweites Moment: *καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* eng an. Als das diesem Ausdrucke zu Grunde liegende alttestamentliche Vorbild haben einige Ausleger an das Passahlamm (so *Beda:* aspersi sanguine Christi potestatem Satanae vitant, sicut Israel per agni sanguinem Aegypti dominatum declinavit; *Aretius* u. A.); andere Ausleger dagegen an das Ceremonial des grossen Versöhnungstages (so *Pott, Augusti, Steiger, Usteri* u. A.) gedacht, allein mit Unrecht; denn wenn dabei auch eine Handlung mit dem Blute vorgenommen ward, so diente doch weder das Blut des Passahlammes, noch das des Versöhnungsopfers zur Besprengung des Volkes, sondern mit jenem wurden die Pfosten bestrichen, mit diesem sachliche Heiligthümer besprengt. *Steinmeyer* führt den Ausdruck auf die Besprengung der durch Berührung einer Leiche Verunreinigten mit dem Sprengwasser (4. Mos. 19.) zurück, da die LXX. nur an dieser Stelle das Wort *ῥαντισμὸς* haben; indem *St.* daraus, dass die LXX. das Hebr. מֵי נִדָּה, was nicht = „Reinigungswasser“, sondern = „Unreinigkeitswasser“ (aqua impuritate tacta, imbuta, infecta) sei, durch *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* übersetzen, folgert, dass *ῥαντισμὸς* nicht einfach aspersio bedeutet, sondern ea aspersio, cujus ratio, causa, effectus verbis מֵי נִדָּה descripta sunt, nämlich (da jenes Wasser tanquam mortis instar war, quum in ipsius mortis communionem ita redigeret immundos, ut reducerentur inde in munditiem vitae) ejusmodi aspersio, quae in naturam sparsae aquae trahit. atque virtute ipsius sparsos penitus imbuit, erklärt er *ῥαντισμὸς αἵμ. Ἰ. Χριστοῦ* von solcher Besprengung mit dem Blute Christi, qua in mortis Salvatoris nostri communionem trahamur. Allein — abgesehen von der Künstlichkeit dieser Erklärung — ist die Beziehung auf jenes Sprengwasser hier ganz ungehörig, da es sich hier nicht um eine *Wasser-*, sondern um eine *Blutbesprengung* handelt. Eine Besprengung des *Volkes* mit *Blut* fand nur bei dem *Bundesopfer* statt**); das hier zu Grunde liegende

*) Die Erklärung des Begr. *ὑπακ.* vom Glaubensgehorsam hat ihren Grund darin, dass man in *εἰς ὑπ. κτλ.* das Ziel, auf welches die göttliche Erwählung hingerichtet ist, angegeben findet, was aber, wie bereits bemerkt worden, unrichtig ist.

**) Wenn *Wiesinger* bemerkt: „Aber Hebr. 10, 22. liegt dem *ἐῤῥαντισμένοι τὸς καρδίας ἀπὸ συνειδ. πονηρᾶς* das Vorbild des grossen Versöhnopfers zu Grunde, obwohl hier das *ἐῤῥαντισμένοι* auf Perso-

alttestamentliche Vorbild ist kein anderes, als die 2. Mos. 24, 8. erzählte Bundesschliessung, worauf schon *Gerhard* hingewiesen und was in neuerer Zeit von *Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss*, *Schott* anerkannt ist. Dies erhellt auch aus Hebr. 9, 19. (λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων — — πάντα τὸν λαὸν ἐῤῥάντισε) und Hebr. 12, 24., wo αἷμα ῥαντισμοῦ d. i. „das Blut, vermittelst dessen Sprengung die Vollziehung des Bundes stattfindet", mit dem unmittelbar voraufgehenden καὶ διαθήκης νέας μεσίτης verbunden ist. Hiernach ist unter ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησ. Χρ. die Vollziehung des in dem Opfertode Christi gegründeten Bundesverhältnisses mit den dazu Bestimmten zu verstehen; jedoch — wegen der nothwendigen Beziehung dieses Zusatzes zu ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις — so, dass damit nicht sowohl die Aufnahme in das Bundesverhältniss, als vielmehr die Bewahrung in demselben, die durch die stetig sich erneuernde Sündenvergebung stattfindet, gemeint ist. Mit Unrecht macht *Brückner* gegen die Erklärung *de Wette's*, der darunter „die fortgehende Sündentilgung durch den Glauben an den Tod Christi" versteht, geltend, dass „die Idee der Erwählung hier eher auf den Eintritt in den durch das Blut Christi geschlossenen Bund hinweise". — Das zwischen ὑπακοὴν und ῥαντισμὸν stehende καί nimmt *Steinmeyer* in explicativem Sinne, indem er erklärt: in obedientiam, atque in eam praesertim, ut aspergamini sanguine Christi h. e. ut vos in mortis Jesu Christi communionem trahi patiamini; unrichtig, da „der active Begriff des Gehorsams nicht durch den passiven des Besprengtwerdens explicirt werden kann" (*Wiesinger*), und die Eintragung des Begr. pati willkürlich ist*). — Zu beachten ist noch, dass die Leser erst durch

---

nen übertragen ist, und ἀπὸ beweist, dass es sich hier um Reinigung und Befreiung von Schuldbewusstsein handelt;" so ist ihm hierin nicht beizustimmen, wie denn auch weder *Lünemann* noch *Delitzsch* bei dieser Stelle auf das grosse Versöhnopfer hinweisen, jener erklärt den Ausdruck aus der „Analogie der Besprengung mit Blut", durch welche die ersten levitischen Priester geweiht wurden;" dieser aber citirt zur Erklärung die Stelle Hebr. 12, 24., bei welcher er das αἷμα ῥαντισμοῦ als das Gegenbild des Blutes, womit Mose bei der grundleglichen Weihe des Bundes das Volk besprengte, bezeichnet.

*) Der Ap. hätte allerdings ῥαντισμ. κτλ. vor ὑπακοή stellen können, sofern der Gehorsam Frucht der Vergebung ist; allein da die letztere doch nur dem ertheilt wird, der die Willigkeit zum Eingehen in Gottes Willen besitzt, so konnte ὑπακοή auch ganz wohl dem ῥαντισμ. vorangestellt werden. Nur darf natürlich aus dieser Stellung nicht gefolgert werden, dass die Vergebung durch den Gehorsam verdient werden müsse.

das zuletzt ausgesprochene Moment: *ῥαντ. αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* als Christen charakterisirt sind, da alle vorhergehenden Bestimmungen auch dem Volke Israel gelten könnten; diess weist aber deutlich darauf hin, dass Petrus die Christengemeinde als das wahre Israel ansieht, und zwar ohne dass er diess vom nationalen Zusammenhange abhängig macht. — In Betreff des Lexicalischen ist zu bemerken, dass in der klassischen Gräcität *ῥαντισμός* gar nicht, *ῥαντίζειν* nur bei Späteren vorkommt: das gebräuchliche Wort ist *ῥαίνειν*, e. c. Euripides Iphig. in Aul. 1589.: *ἧς αἵματι βωμὸν ῥαίνετ' ἄρδην τῆς θεοῦ;* bei den LXX. beide Verbalformen; *ῥαντισμός* nur 4. Mos. 19. in allerdings ungenauer Uebersetzung. — *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη*) Den Unterschied zwischen *χάρις* und *εἰρήνη* giebt *Gerhard* so an: pax a gratia distinguitur tanquam *fructus* et *effectus* a sua *causa;* in Uebereinstimmung hiemit wird *χάρις* von den Auslegern meistens als „das in Gott Subjective“ (*Meyer* zu Röm. 1, 7.) gedacht, allein das *ἀπό* bei Paulus und das hier folgende *πληθυνθείη* spricht dafür unter *χάρις* in den Grussformeln die daraus herfliessende Gabe (die Gnadenerweisung) zu verstehen: *εἰρήνη* bezeichnet dann diese Gabe ihrem Wesen nach näher (s. zu 1. Tim. 1, 2.) *); *πληθυνθείη*) *Luther:* „Ihr habt nun Fried und Gnad, aber noch nicht vollkömmlich“; in der Grussformel im N. T. ausser hier nur noch 2. Petr. 1, 2. und Jud. V. 2.; im A. T. bei Daniel 3, 31. LXX.: *εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη;* vrgl. *Schoettgen:* horae hebr. et talm. zu dieser St. —

V. 3—12. Lobpreisung Gottes wegen der den Christen zu Theil gewordenen Gnadenerweisung. Dass der Ap. das *ἀναγεννᾶν εἰς ἐλπίδα ζῶσαν* hervorhebt, ist, wie die Bezeichnung der Leser als *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι*, durch ihren gegenwärtigen Leidensstand, über den er sie erheben will, motivirt.

V. 3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ)* dieselbe Formel 2. Kor. 1, 3. Ephes. 1, 3. — *εὐλογητός*, nicht: „preiswürdig“, sondern: „gepriesen“; bei den LXX. Uebersetzung von בָּרוּךְ; das Wort *εὐλογη-*

---

*) Wenn *Schott*, um der *εἰρήνη* die Objectivität zu wahren, darunter unrichtig „*den Stand der Dinge*, der den darin Befindlichen innerlich keinen Mangel und keine Beunruhigung, äusserlich keine Beschädigung oder Störung erfahren lässt“ verstanden wissen will, so ist dagegen zu bemerken, dass die Innerlichkeit eines Gutes der Objectivität derselben keinen Eintrag thut.

τός wird im N. T. nur in Beziehung auf Gott gebraucht. Zu ergänzen ist wahrscheinlich mit den meisten Auslegern εἴη, vergl. *Meyer* zu Ephes. 1, 1.; *Winer* S. 517., und nicht ἐστίν (*Schott, Buttm.* S. 120.); wenigstens lässt sich daraus, dass in den relativisch sich anknüpfenden Doxologien ἐστίν steht (vergl. Röm. 1, 25., auch 1. Petr. 4, 11.), nicht folgern, dass auch in den anders gestalteten Lobpreisungen der Indikativ zu ergänzen ist; vergl. LXX. Hiob 1, 21. Der Zusatz: καὶ πατὴρ κ. τ. λ. zu ὁ θεός erklärt sich als natürlicher Ausdruck des christlichen Bewusstseins; möglich, dass die „ganze doxologische Formel aus dem so zu sagen liturgischen Gebrauche der urchristlichen Gemeinde herstammt" (*Weiss* S. 401.). — ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς) der Participialsatz giebt den Grund an, weswegen Gott zu preisen ist. Durch πολύ wird der Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit hervorgehoben, Ephes. 2, 4.: πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει; κατά steht hier in demselben Sinne, wie V. 2.; ἀναγεννήσας hat seine nähere Bestimmung in dem folgenden: εἰς ἐλπίδα ζῶσαν; *de Wette* verbindet diese eng zusammengehörigen Begriffe auf eine zu lose Weise, indem er erklärt: „der uns erweckt hat zur Busse und zum Glauben, und dadurch zugleich zu einer Hoffnung etc."; ähnlich *Wiesinger*, der ἀναγεννήσας als einen in sich abgeschlossenen Begriff nimmt und εἰς ἐλπ. ζῶσαν in *dem* Sinne damit verbindet, dass „an dem Begriffe der Wiedergeburt die besondere Bestimmung hervorgehoben wird, dass sie Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung ist d. h. dass wir als Wiedergeborne zu lebendiger Hoffnung gelangt sind," eben so *Schott;* diese Auffassung widerlegt sich dadurch, dass sie unberechtigte Ergänzungen nothwendig macht; dem Ausdrucke entsprechender ist die Erklärung *Brückner's*, nach welcher εἰς den Zweck der Wiedergeburt angiebt („die Hoffnung ist als Zweck dessen, der die Leser wiedergeboren hat, gedacht"; eben so schon *Morus:* Deus nos in melius mutavit, cur? ut sperare possimus); allein ist auch die Erlangung der σωτηρία als Zweck und Ziel der Wiedergeburt zu denken, so doch nicht die darauf gerichtete Hoffnung, um so weniger als diese ein wesentliches Moment des neuen Lebens selber bildet. Das Verb. ἀναγεννᾷν ist hier nicht als ein absoluter, sondern als ein relativer Begriff gefasst, dessen Ergänzung in εἰς ἐλπ. ζ. liegt; die ἐλπὶς ζῶσα ist nämlich als *das Leben* zu denken, in welches die Barmherzigkeit Gottes den Gläubigen aus dem Tode der Hoffnungslosigkeit (Ephes. 2, 12.: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ — — ἐλπίδα μὴ ἔχον-

νες) erweckt, oder hineingeboren hat; die Verbindung ist dieselbe wie Gal. 4, 24., wo das Simplex γεννᾷν auch mit εἰς construirt ist*). Diese Auffassung (der *Steinmeyer* und *Weiss* S. 39 beistimmen) rechtfertigt sich nicht nur durch die enge Verbindung des εἰς mit dem Begr. ἀναγεννᾷν, sondern auch durch das diesem entsprechende Adjectiv ζῶσαν. Eine Abschwächung des Begr. ἀναγ. findet hierbei nicht statt (gegen *Wiesinger*), da die ἐλπίς nicht bloss als *eine* einzelne Seite des christlichen Lebens aufgefasst zu werden braucht, sondern darunter das christliche Leben überhaupt in seiner Beziehung auf die zukünftige σωτηρία verstanden werden kann. Unrichtig ist es, ἐλπίς hier im objectiven Sinne, als: Gegenstand der Hoffnung zu nehmen; *Aretius:* res, quae spei subjectae sunt, h. e. vita aeterna; *Bengel:* haereditas coelestis; eben so *Hottinger*, *Hensler* u. A.; es steht vielmehr im subjectiven Sinne, als Bezeichnung des innern Lebenszustandes. — Der Begr. ζῶσα wird von den Auslegern verschieden umschrieben, so erkl. *Beza* ihn = perennis, *Aretius:* = solida, *Piscator:* = vivifica; *Gualther:* spes viva certitudinem salutis significat; *Heidegger:* ζῶσα: quia et fructus vitae edit, et spes vitae est et permanet; quia non languida, infirma est, sed παῤῥησίαν et πεποίθησιν habet et perpetua simul semperque exhilarans est, neque unquam intermoritur, sed semper renovatur et refocillatur; in der ersten Aufl. dieses Comm.: „des Christen *Hoffnung* ist eine vom Leben durchdrungene, die in unvergänglicher Kraft die Gewissheit der Erfüllung in sich trägt (s. Röm. 5, 5.) und das Herz froh und selig macht; die „Leben in sich hat und Leben giebt und zugleich Leben zum Gegenstande hat“ (*de Wette*); genau genommen bezeichnet ζῶσα die Hoffnung einfach als eine solche, die Leben in sich hat und daher auch wirksam ist: „alles andere mag sachlich damit zusammenhängen, in dem Worte liegt es nicht“ (*Weiss* S. 92);

---

*) Die Gründe *Schott's* gegen diese Erkl.: dass ἀναγεννᾷν nicht „erwecken“ heisst, von einem „Tod der Hoffnungslosigkeit“ nicht die Rede ist und weder ἐλπίς, noch ἐλπὶς ζῶσα „ein Leben der Hoffnung“ heisst, sind ohne jede Bedeutung, denn 1) der Ausdruck „erweckt“ ist nicht gebraucht, um den vollen Begriff des ἀναγεννᾷν wiederzugeben, 2) auch bei der entgegenstehenden Erklärung ist der frühere Zustand als der der Hoffnungslosigkeit zu denken, die doch sicher als ein Tod betrachtet werden kann, und 3) dass die Hoffnung ein Leben ist, lässt sich nicht leugnen. Gegen die Bemerkung *Schott's*, dass ἀναγεννᾷν *überall* ein in sich geschlossener Begr. sei, ist zu beachten, dass dieses Wort im N. T. nur hier und V. 23. vorkommt.

vergl. 1, 23.: λόγος ζῶν; 2, 4. 5. λίθος ζῶν. — Unrichtig erkl. *Gerhard* ἐλπίς = fides, sive fiducialis meriti Christi apprehensio, quae est regenerationis nostrae causa formalis. Denn abgesehen davon, dass Petrus hier nicht von der Wiedergeburt überhaupt redet, sind ἐλπίς und πίστις auch an sich verschiedene Begriffe, die nicht willkürlich mit einander vertauscht werden dürfen. Falsch ist es auch, mit *Luther, Calvin* u. A. ἐλπὶς ζῶσα in ἐλπὶς ζωῆς aufzulösen; durch ζῶσα wird nicht das Ziel, sondern die Beschaffenheit der ἐλπὶς angegeben. — δι' ἀναστάσεως Ἰησ. Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν) ist nicht mit ζῶσαν (*Oecum.*, *Luth.*, *Bengel*, *Lorinus*, *Steiger*, *de Wette* u. A.), sondern mit dem durch εἰς — ζῶσαν näher bestimmten ἀναγεννήσας zu verbinden (*Calvin*, *Gerhard*, *Knapp*. *Weiss* S. 299, *Schott*, *Brückner* *); die Auferstehung Christi ist das Mittel, durch welches Gott uns zur lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat; sie ist das Factum, welches den Lebensgrund der christlichen Hoffnung bildet. — *Wiesinger* verknüpft δι' ἀναστ. in zu loser Weise mit ἀναγ., indem er erklärt: „er hat uns wiedergeboren und *damit* uns *kraft* der Auferstehung J. Chr. zu lebendiger Hoffnung *verholfen*". Wie ζῶσαν dem Begr. ἀναγεννήσας, so entspricht ἀνάστασις aufs genaueste jenen beiden Begriffen. Durch die *Auferstehung* Christi ist auch der Gläubige zum *Leben* auferstanden. Zu bemerken ist, dass der Verwendung der Präpositionen κατὰ — ἐν — εἰς V. 2. entsprechend h. die Präpositionen κατὰ — εἰς — διὰ gebraucht sind. Das διὰ h. ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem ἐν dort, indem es an sich rein die Vermittelung bezeichnet; zu vergl. ist V. 5. der Gebrauch der Präpositionen: ἐν — διὰ — εἰς.

V. 4. εἰς κληρονομίαν) nicht von ἐλπίδα, sondern, mit diesem Begr. coordinirt, von ἀναγεννήσας abhängig, obgleich es das objective Gut bezeichnet, worauf die ἐλπίς hinschauet; es ist in appositioneller Weise hinzugefügt, um das Wesen der Hoffnung ihrem Ziele nach näher zu beschreiben. — κληρονομία heisst zwar im A. und N. T. (Matth. 21, 38. Luk. 12, 13.) bisweilen das *Erbgut;* vorherrschend aber hat es die Bedeutung „*Besitzthum*"; es dient im A. T. öfters zur Bezeichnung des dem Volke Israel

*) Indem *Schott* und *Brückner* der bezeichneten Construction beistimmen, beziehen sie gemäss ihrer Auffassung des ἀναγ. εἰς ἐλπίδα das δι' ἀναστάσεως auf die beiden Momente der Wiedergeburt und der mit ihr verknüpften Hoffnung, welche sie freilich eine „*einheitliche Thatsache*" nennen.

verheissenen und zugetheilten Landes Canaan und seiner einzelnen Theile (5. Mos. 12, 9. Klagl. Jerm. 5, 2. Jos. 13, 14. u. a. St.): ἡ γῆ, ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι ἐν κλήρῳ 5. Mos. 24, 2. oder ἣν — δίδωσί σοι κληρονομῆσαι. Im N. T. — und so auch hier — ist darunter die vollendete βασιλεία τοῦ θεοῦ mit allen ihren Gütern als Antitypus des Landes Canaan zu verstehen (vrgl. besonders Hebr. 9, 15.). Da diesem Gebrauch des Wortes nicht die Bedeutung „*Erbgut*" zu Grunde liegt, so ist auch nicht mit *Wiesinger*, dem *Schott* beistimmt, zu sagen, κληρονομία stehe hier mit Bezug auf ἀναγεννήσας „zur Bezeichnung dessen, worauf die Christen als *Kinder Gottes* Anwartschaft haben" *). Die Herrlichkeit der κληρονομία **) geben die folgenden Worte an; ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον) ἄφθαρτος (vrgl. Kap. 3, 4.), Gegensatz von φθαρτός (V. 18. = ἀπολλύμενος V. 7.) vrgl. V. 23.; Röm. 1, 23. 1. Kor. 9, 25.; 15, 53. 54.; „der φθορά nicht unterworfen;" ἀμίαντος (Jak. 1, 27. Hebr. 7, 26.) „unbefleckt und unbefleckbar;" ἀμάραντος ἅπ. λεγ. (ähnlich ist ἀμαράντινος Kap. 5, 4.) „unverwelklich;" durch den letzten Begr. wird die *unvergängliche Schönheit* der κληρονομία hervorgehoben; unrichtig ist *Steinmeyer's* Meinung, dass ἀμίαντος fast dasselbe bedeute wie πολύτιμος, τίμιος V. 19. — Dass Petr. mit diesen Prädikaten auf die Beschaffenheit „der irdischen κληρονομία des Volkes Israel" anspiele (*Weiss* S. 74.), ist nicht anzunehmen, zumal in den Begriffen ἀμάραντος und ἄφθαρτος nichts liegt, was sich ungekünstelt darauf beziehen lässt ***). — τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς) Der Ap. geht zur directen Anrede an seine Leser über, während er vorher allgemein gesprochen: ἀναγενν. ἡμᾶς; er vergewissert sie dadurch, dass ihnen jene κληρο-

*) Man könnte sich freilich für diese Erklärung auf Röm. 8, 17. berufen, allein dass die dort ausgesprochene Idee auch dem Petrus eigne, würde eine unberechtigte Annahme sein; auch ist zu bemerken, dass selbst Paulus, wo er sich des Ausdrucks κληρονομία bedient, nirgends auf jene Idee anspielt; was eben in der herrschenden Gebrauchsweise des Wortes seinen Grund hat.

**) *Calvin* ungenau: tria epitheta quae sequuntur ad *gratiae Dei* amplificationem posita sunt.

***) In ἀμίαντος findet *Weiss* Anspielung auf die Befleckung des jüdischen Landes durch das Volk Israel selbst oder durch seine Feinde (Jerem. 2, 7. 3. Mos. 18, 28. 4. Mos. 35, 34. Ezech. 36, 17. Ps. 79, 1. wo in den LXX. μιαίνειν-steht); in ἀμάραντος auf die Versengung des Landes durch Gluthwinde; ἄφθαρτος meint *Weiss könne* auf das φθείρειν τὴν γῆν Jes. 24, 3. anspielen; doch hält er diess selbst für nicht wahrscheinlich.

νομία bestimmt sei. Zu der hier ausgesprochenen Vorstellung vrgl. besonders Kol. 1, 5. und *Meyer* z. d. St. — Das Perf. *τετηρημένην* (*Luth.* ungenau: „das behalten wird“) steht mit Rücksicht auf die *Nähe* der Zeit, wo den Gläubigen ihre *κληρονομία* zuertheilt wird; s. V. 5.: *ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι.*

V. 5. Zur Begründung des Gedankens *τετηρημένην — εἰς ὑμᾶς* knüpft der Ap. an *ὑμᾶς* den Zusatz *τοὺς ἐν δυνάμει φρουρουμένους — εἰς σωτηρίαν*, wodurch nicht die Bedingung, unter welcher die Leser auf die himmlische *κληρονομία* hoffen dürfen, sondern der Grund, warum sie die Anwartschaft auf dieselbe besitzen, angegeben wird. Der Hauptaccent liegt nicht auf *ἐν δυνάμει θεοῦ* (*Schott*), sondern auf *φρουρουμένους — εἰς σωτηρίαν*, indem jenes nur zur nähern Bestimmung des *φρουρεῖσθαι* dient. Unrichtig lässt *Gerhard* den Accus. von *ἀναγεννήσας* abhängen. Die Präpos. *ἐν* (im Unterschiede von dem folgenden *διά*) bezeichnet die *δύναμις θεοῦ* als causa efficiens (*Gerh.*), so dass *Luther's*: „*aus* Gottes Macht“ dem Sinne nach richtig ist; in der *δύν. θεοῦ* ist das *φρουρεῖσθαι* begründet. Unrichtig erklärt *Steinmeyer* mit Bezug auf Gal. 3, 23. die *δύναμις θεοῦ* als die *φρουρά*, innerhalb welcher die Christen als Gläubige (*διὰ πίστεως = πιστεύοντες!*) bewahrt werden, velut sub vetere T. lex carcerum instar exstitit, in quibus *οἱ ὑπὸ νόμον ὄντες* custodiebantur; die Gegenüberstellung der *δύναμ. θεοῦ* und des *Gesetzes* zur Erkl. dieser St. ist durchaus unberechtigt. Unter *δύν. θεοῦ* ist nicht mit *de Wette* und *Weiss* (S. 189.) der heilige Geist zu verstehen; dieser wird in keiner Stelle des N. T. (auch nicht Luk. 1, 35.) mit jenem Worte benannt. Das *Mittel*, durch welches die Macht Gottes die Bewahrung bewirkt, ist die *πίστις* *), deren höchster Ursprung jedoch auch der Gnadenwille Gottes ist. — Zu *φρουρουμένους* bemerkt *Vorstius* richtig: notatur talis custodia, quae praesidium habet adjunctum **); das Wort, mit welchem der Apostel bereits auf das folgende: *ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς*

---

*) Nach *Schott* soll der Ap. den Art. weggelassen haben, um dadurch hervorzuheben, dass er den Glauben meine, „der seiner innersten Art nach nicht zu sehen braucht“ (!). —

**) *Aretius* sagt richtig: militare est vocabulum *φρουρά*: praesidium. Pii igitur dum sunt in periculis, sciant totidem eis divinitus parata esse praesidia: millia millium custodiunt eos. Finis est salus. — Treffend auch *Bengel:* haereditas servata est; haeredes custodiuntur, neque illa his, neque hi deerunt illi.

V. 6. hindeutet, hat seine nähere Bestimmung in den folgenden Worten: *εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι*, die mit Unrecht von *Calvin* (haec duo membra appositive lego, ut posterius sit prioris expositio, rem unam duobus modis exprimit), *Steiger* u. A. als coordinirter Zusatz zu *εἰς κληρονομίαν* mit *ἀναγεννήσας* verbunden werden. Die Verbindnng mit *φρουρουμένους* ist um so mehr vorzuziehen, als *κληρονομία* „mit seinen Prädicaten eine so volle Bezeichnung des Gegenstandes der Hoffnung ist, dass *εἰς σωτηρίαν κτλ.* kein Zuwachs wäre" (*Wiesinger*); auch widerstreitet das eingetretene *ὑμᾶς* entschieden jener Construction. Die Verbindung mit *πίστεως*, wobei die *σωτηρία* als das Object des Glaubens anzusehen wäre, hat nichts für sich. Bei der richtigen Construction ist der Verbalbegriff durch die Hinzufügung des Grundes, Mittels und Zieles näher bestimmt; vrgl. V. 2. u. 3. *Schott* macht mit Recht auf das Verhältniss von *φρουρουμένους* zu dem vorherg. *τετηρημένην* aufmerksam: „Wenn die Aufbewahrung des Erbes für den Christen im Himmel nicht fruchtlos sein soll, so muss ihr — — Verwahrung des Christen auf Erden für das Erbe zur Seite gehen." Den Unterschied der beiden Begriffe giebt derselbe dahin an: „Bei dem Erbe kommt es nur darauf an, dass seine Existenz nicht aufhöre; bei den Christen dagegen — — — auf eine Verwahrung und Bewahrung vor den Heilsstand gefährdenden Einflüssen." — Das Wort *σωτηρία* ist hier — wie das damit verbundene *ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι* beweist — *positiver* Begriff; nämlich: „das durch Christus bewirkte vollendete Heil"; nicht bloss negativer Begriff = „die Errettung von der *ἀπώλεια*" (*Weiss* S. 79.), daraus dass *κληρονομία* und *σωτηρία* synonyme Begriffe sind, folgt nicht, dass jenes „nur die negative Seite der Heilsvollendung ist". — Das Verb. *ἀποκαλυφθῆναι* steht hier, wie auch sonst, von der Erscheinung dessen, was bereits (bei Gott, *ἐν οὐρανοῖς* V. 4.) vorhanden, aber noch verborgen ist; *ἕτοιμος* ist hier wie öfters *μέλλων* cum inf. pass. verbunden (s. Gal. 3, 23., über den Gebrauch des Inf. aor. in dieser Verbindung s. *Winer* S. 296 f.); *μέλλων* ist jedoch von schwächerer Bedeutung: das *zukünftige* Heil liegt schon bereit, um offenbar zu werden, nämlich: *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*, womit die Zeit des Abschlusses der Weltgeschichte („nicht die relativ letzte, *Bengel:* in comparatione temporum V. T.; sondern die absolut letzte Zeit, *ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ.* V. 7." *Wiesinger*) bezeichnet ist*).

*) Unberechtigterweise meint *Schott*, durch den Mangel des Art.

Wann diese Zeit eintreten werde, sagt der Apostel nicht; aber die ganze Ausdrucksweise deutet es an, dass sie ihm in seiner Hoffnung als eine nahe vorschwebte, s. Kap. 4, 7.

V. 6. ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε) Das Verb. drückt die Lebendigkeit der christlichen Freude aus = *frohlocken*, es ist stärker als χαίρειν, womit es bisweilen verbunden ist, Kap. 4, 13. Matth. 5, 12. Apoc. 19, 7.*) — ἐν ᾧ geht entweder auf den vorhergehenden Gedanken, dass ihnen das Heil bereit sei zur Offenbarung (*Calvin:* articulus „*in quo*" refert totum illud complexum de spe salutis in coelo repositae; so auch *Estius, Grotius, Calov, Steiger, Jachmann, de Wette, Brückner, Steinmeyer, Schott;* ähnlich *Gerh.*, der es jedoch auf alles Vorhergehende: ἀναγεννήσας etc. bezieht) oder auf καιρῷ ἐσχάτῳ (*Oecum., Erasmus, Luther, Wiesinger* u. A.). Bei der ersten Constr. ist ἀγαλλ. — wie der Form, so der Bedeutung nach — Präsens und bezeichnet die gegenwärtige Freude der Christen über (ἐν ᾧ = worüber, vrgl. Kap. 4, 4.) ihr zukünftiges Heil**); bei der zweiten Constr. ist eine doppelte Erkl. möglich, indem durch ἐν ᾧ entweder der Gegenstand oder die Zeit der Freude angegeben sein kann; im ersten Fall ist der Sinn: der καιρὸς ἔσχατος ist euch Gegenstand der Freude, weil sich an ihm das Heil offenbaren wird; im zweiten Fall ist der Sinn: *in* jener letzten Zeit werdet ihr euch freuen (so *Wiesinger*); wobei dann das Object der Freude zwar nicht genannt ist, sich aber leicht supplirt, so dass dieser Mangel nicht als Grund gegen diese Auffassung gelten kann (gegen *Brückner*). Von diesen verschiedenen Auffassungen verdient die letzte den Vorzug: sowohl wegen des folgenden: ὀλίγον ἄρτι — λυπηθέντες, was einen deutlichen Gegensatz gegen das ἀγαλλιᾶσθε bildet, als auch wegen der dem Briefe eigenen Anschauungsweise, nach

---

werde angedeutet, dass „die σωτηρία in einem Zeitpunkte eintreten werde, welcher eben durch diese Thatsache als letzter sich bestimmen muss".

*) *Steinmeyer* beschreibt, indem er die Meinung, dass ἀγαλλ. ein stärkerer Begriff sei als χαίρειν, bekämpft, die ἀγαλλίασις richtig als affectio fervidior animi hilaris, die χαρὰ aber unberechtigterweise als: *perpetua* illa cordis laetitia, quae neque augeri queat neque imminui.

**) *Brückner* erklärt ἐν ᾧ, wie angegeben ist, nimmt aber doch ἀγαλλιᾶσθε im Sinne des Futurs „von dem, was ganz gewiss eintreten wird"; jedenfalls unpassend, da die V. 5. ausgesagte gegenwärtige Gewissheit des zukünftigen Heils wohl jetzt, nicht aber dann, wenn jenes zukünftige Heil selbst erlangt ist, Gegenstand der Freude sein kann. —

welcher der Christ in der Gegenwart vielmehr zu *leiden*, als zu frohlocken und erst in der Zukunft die volle Freude zu erwarten hat; auch spricht die gerade in diesem Abschnitte des Briefes vorherrschende Verbindungsweise, nach welcher sich der folgende Satz unmittelbar an das vorhergehende letzte Wort anschliesst, vrgl. V. 5. 8. 10. dafür, ἐν ᾧ auf καιρῷ ἐσχάτῳ zu beziehen; bei dieser Verknüpfung aber ist es natürlicher, ἐν in derselben Bedeutung zu nehmen, die es vor καιρῷ hat, als in einer andern *). — Zwar hat das Präsens ἀγαλλιᾶσθε dann futurische Bedeutung, allein diess macht keine Schwierigkeit, da ein solcher Gebrauch des Präsens nichts Seltenes ist (vrgl. *Winer* S. 237,). — Durch das Präsens wird die Gewissheit der zukünftigen Freude, deren Strahlen schon in das gegenwärtige Leben fallen, stark hervorgehoben **). — ὀλίγον ἄρτι) ὀλίγον nicht vom Maasse (*Steiger*), sondern von der Zeit, s. Kap. 5, 10., wo es den Gegensatz zu αἰώνιος bildet; vrgl. auch Apok. 17, 10.; ἄρτι bezeichnet die Gegenwart; die Zusammenstellung der beiden Worte erklärt sich aus der Hoffnung des Apostels, dass der καιρὸς ἔσχατος bald eintreten werde. — εἰ δέον ἐστί) nicht ein affirmativer (*Bengel*), sondern hypothetischer Zwischensatz: si res ita ferat, wenn es so sein soll, nämlich nach göttlichem Rathschlusse; vrgl. Kap. 3, 17.; unrichtig *Steinmeyer*: qui per peregrinationis spatium, *quamdiu necessarium est*, contristati estis ***). — λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς) Der Aorist mit ἄρτι verbunden steht in Rücksicht auf die *zukünftige* Freude: „nachdem ihr jetzt eine kurze Zeit betrübt worden seid." „Die Bedeutung ist die innerer Betrübniss in Folge äusserer Erfahrung" (*Wiesinger*). — Particula ἐν non solum est χρονική, sed etiam αἰτιολογική (*Gerhard*); beide Bedeutungen gehen hier in einander über, weshalb ἐν nicht für gleichbedeutend mit

*) Die Behauptung *Schott's*, dass ἀγαλλ. *der Regel nach* durch ἐν mit seinem Object verbunden wird, ist irrig. Für diese Constr. lässt sich aus dem N. T. höchstens Joh. 5, 35. anführen, wogegen Luk. 10, 21. das ἐν bei der einfachen Zeitbestimmung steht. — Luk. 1, 47. ist ἀγαλλ. mit ἐπί c. dat.; Joh. 8, 56. mit ἵνα construirt.

**) Ganz unpassend ist es, ἀγαλλιᾶσθε mit *Augustin* als Imperativ zu erklären; die Ermahnungen beginnen erst V. 13.

***) Besonders die älteren protestantischen Ausleger benutzen diese Stelle bisweilen zur Bekämpfung einer willkürlichen Aufsuchung von Leiden; so sagt *Luther*: „es sollen nicht eigne Werke sein, die wir erwählen, sondern wir sollen warten, was uns Gott auferlegt und zuschickt, dass wir gehen und folgen, wie er uns führt, darum darfst du nicht selbst darnach laufen."

διά zu erklären ist. — πειρασμοί sind die Geschicke, durch welche der Glaube des Christen geprüft oder auch versucht wird, hier vornehmlich die Verfolgungen, die er von Seiten der ungläubigen Welt zu erdulden hat, vrgl. Jak. 1, 2. Apgsch. 20, 19. Durch das hinzugesetzte Adjectiv wird die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Arten derselben bezeichnet.

Anmerk. Wenn *Schott* gegen die hier gegebene Auslegung die rein präsente Bedeutung des ἀγαλλ. aus dem Grunde geltend macht, dass „es dem Ap. darum zu thun sein muss, den Lesern die gegenwärtige Verfassung des Gemüths mahnend anzurühmen", so ist dagegen zu bemerken: 1) dass der Ap. h. keine Mahnung ausspricht und 2) dass er die Leser, um sie zur geduldigen Ertragung des gegenwärtigen Leidenstandes zu stärken, recht wohl auf die gewisse zukünftige Freude hinweisen konnte. Gänzlich willkürlich ist die Behauptung von *Schott*, dass durch ἄρτι die *gegenwärtigen* Leiden als verschwindende der *gegenwärtigen* Freude als einer dauernden gegenübergestellt werden, so wie die, dass „durch den Aorist λυπηθέντες das Leiden auf den Begriff einer wechselnden Mannigfaltigkeit von einzelnen, momentanen Widerfahrnissen, welche kraft der einheitlichen Freude immer nur als überwundene hinter dem Christen liegen können, herabgesetzt wird". (!) — Ohne Grund behauptet *Schott* auch, dass εἰ δέον [ἐστί] nicht auf den göttlichen Rathschluss bezogen werden könne, weil es „unthunlich sei, die geschehene concrete Thatsache des λυπηθῆναι in Bezug auf den göttlichen Willen hypothetisch zu machen", denn es ist nicht einzusehen, warum Petr. das λυπηθῆναι ἐν ποικ. πειρασμοῖς hier, wo er auf die concreten Thatsachen noch nicht näher eingeht, nicht als etwas Hypothetisches bezeichnen könne. Dass εἰ δέον [ἐστί] hinzugefügt sei, um zu erinnern, dass die ποικιλοὶ πειρασμοί eigentlich keine Betrübniss wirken sollten, ist um so weniger anzunehmen, als dadurch das zusammengehörige λυπηθέντες ἐν ποικ. πειρασμοῖς auseinander gerissen wird.

V. 7. ἵνα) giebt den Zweck des λυπηθῆναι ἐν — πειρασμοῖς an, um die Leser über dasselbe zu trösten, *„damit die Bewährtheit eures Glaubens köstlicher als (die) des Goldes, das vergeht, aber durch Feuer bewährt wird, erfunden werde (euch) zu Lob und Ruhm und Ehre bei der Offenbarung Jesu Christi."* — δοκίμιον hier wie Jak. 1, 3. (s. d. Erkl. zu d. St.) = δοκιμή die Bewährtheit als Folge der Prüfung (Röm. 5, 3. 4. 2. Kor. 2, 9. 9, 13. Phil. 2, 22.*)

*) δοκιμή hat im N. T. entweder active oder passive Bedeutung;

Die eigentliche Bedeutung: „Prüfungs*mittel*“ passt nicht, denn als Zweck des λυπηθῆναι ἐν πειρασμοῖς kann nicht die Verherrlichung dieser πειρασμοί, sondern nur die des Glaubens in seiner Bewährtheit angegeben sein (gegen *Steinmeyer*); unpassend ist auch die Erklärung = „Prüfung“ (*Brückner*, *Wiesinger*), wobei τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως für ἡ πίστις δοκιμαζομένη genommen wird, sofern nicht die Prüfung des Glaubens, sondern der geprüft werdende Glaube mit dem Golde verglichen werden soll; allein diese Vertauschung der Begriffe ist nicht zu rechtfertigen, da die auf eine Sache gerichtete *Thätigkeit* nicht für die Sache, auf welche die Thätigkeit gerichtet ist, gesetzt werden kann. Nur wenn durch δοκίμιον eine *Beschaffenheit* des Glaubens bezeichnet wird, kann jene Vertauschung der Begriffe stattfinden; darum ist δοκίμιον = „*Bewährtheit*“ zu nehmen und unter der Bewährtheit des Glaubens der „bewährte“ oder besser: „der sich bewährende Glaube“ zu verstehen*). — πολυτιμότερον κτλ.) wird von den meisten Auslegern enge mit εὑρεθῇ verbunden; *Wolf*, *Pott*, *Steinmeyer* und *Wiesinger* dagegen trennen es hievon und nehmen πολυτιμότερον κτλ. als „Apposition zu τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως“; allein *Wiesinger's* eignes Geständniss, dass dieser Appositionssatz „nur etwas sich von selbst Verstehendes ausspreche,“ entscheidet gegen diese Verbindung; denn es kam hier nicht darauf an, eine, eigentlich überflüssige, Bemerkung über den Glauben (oder nach *Steinmeyer* über das Prüfungsmittel des Glaubens) zu machen, sondern den Zweck der Trübsale anzugeben, dieser ist aber der, dass dadurch der sich bewährende Glaube als ein πολύτιμος

---

in jener heisst es: „die zur Bewährtheit führende Prüfung,“ so 2. Kor. 8, 2.; in dieser: „die durch die Prüfung bewirkte Bewährtheit“; so in den angef. Stellen.

*) *Brückner* wendet gegen diese Fassung ein: 1) dass δοκίμιον sprachlich nur = Prüfungsmittel, Prüfung verstanden werden kann, und 2) dass das Particip. Praes., welches als Apposition zu χρυσίου tritt (δοκιμαζομένου), die Läuterung des Goldes nicht schon als geschehen voraussetzt, dem χρυσίον δοκιμαζόμενον also nur die πίστις δοκιμαζομένη gegenüber gedacht werden kann. Allein hiegegen ist zu bemerken, dass δοκίμιον in der kl. Gräcität *nur* die Bedeutung „Prüfungsmittel“ hat, nicht aber die der Prüfung, und 2) dass bei der oben gegebenen Erklärung, dem bewährt werdenden Golde auch nicht der schon bewährt erfundene, sondern der in den Trübsalen bewährt werdende oder sich bewährende Glaube gegenübergestellt wird. — *Schott* will, indem er δοκίμιον seltsamer Weise für ein *Adjectiv* (!) hält, aus der Natur des Neutrum's des Adjectivs nachweisen, dass τὸ δοκίμιον nicht „die Bewährtheit“ bedeuten könne.

erfunden werde *). — Der Genitiv χρυσίου ist, wie es auch von fast allen Auslegern gefasst wird, dem Sinne nach unmittelbar mit dem Comparativ zu verbinden = „als das Gold", so dass das δοκίμιον des Glaubens mit dem Golde verglichen wird; einige Ausleger dagegen, wie *Beza, Grotius, Vorstius, Steinmeyer* nehmen eine Concision des Ausdrucks (vrgl. *Winer* S. 219.) an, wobei vor χρυσίου die Worte ἢ τὸ δοκίμιον zu ergänzen sind; gegen diese Constr. spricht jedoch, nicht gerade „dass dies schwerfällig ist" (*Brückner*), wohl aber der Mangel des Artik. vor χρυσίου. Indem der Ap. den Glauben mit dem Golde vergleicht, stellt er sie nicht einander gleich, sondern erhebt jenen über dieses: den Grund davon giebt er in dem mit χρυσίου verbundenen Attribute τοῦ ἀπολλυμένου an, wodurch auf das unvergängliche Wesen des Glaubens hingedeutet wird, diesem ersten Attribut aber fügt er das zweite: διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου hinzu, um auch hier das Bewährungsmittel zu nennen, dem in Bezug auf den Glauben die πειρασμοί entsprechen. Mit Unrecht behaupten demnach *Wiesinger* und *Steinmeyer*, dass bei der hier gegebenen Erklärung das Attribut τοῦ ἀπολλυμένου unpassend sei. — ἀπολλύμενος = φθαρτός vrgl. V. 18. 23.; auch ist zu vergl. Joh. 6, 27.; über die Stellung des Adjectivs mit dem Artikel nach einem artikellosen Substantiv s. *Winer* S. 126. — διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου) δὲ dient hier nicht dazu, um ein adversatives Verhältniss dieses Zusatzes zu dem vorhergehenden: ἀπολλυμένου auszudrücken (*de Wette:* „welches vergänglich und *doch* durch Feuer bewährt wird"), sondern um den in demselben liegenden Begriff als Hauptbegriff gegen ἀπολλ. hervorzuheben. Treffend sagt *Vorstius:* Aurum igni committitur non ad interitum, sed ad gloriam, sic fides cruci ad gloriam subjicitur. — Zu dieser Vergleichung s. Hiob 23, 10. Sprüchw. 17, 3. Sacharja 13, 9. — εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν) Das Verbum εὑρεθῆναι „erfunden werden" ist bezeichnender, als εἶναι (s. *Winer* S. 542 f.), und bezieht sich auf die gerichtliche Untersuchung am letzten Gerichtstage; die folgenden Worte bilden einen Zusatz zu dem ganzen voraufgehenden Gedanken: ἵνα — εὑρεθῇ. Richtig *Beza:* hic agitur de ipso-

*) *Schott* nimmt zwar πολυτιμότερον auch als Apposition, erklärt diese jedoch anders als *Wiesinger*, nämlich dahin, dass sie dem δοκίμιον nur *proleptisch* (?), mit Rücksicht auf das, was erst hernach in εὑρεθῇ als dem eigentlichen Prädikat von ihm gesagt wird, beigefügt sei; diese Fassung scheitert schon daran, dass εὑρεθῇ gar kein Prädikatsbegriff ist.

rum electorum laude etc., also: „zu *eurem* Lob, Ruhm und Ehre“; gänzlich willkürlich erklärt *Schott* ἔπαινος an sich = „die *richterliche* Anerkennung“ (vrgl. dagegen Phil. 1, 11. 4, 8.), τιμή = „die daraus hervorgehende sittliche Werthhaltung der Person“ (vrgl. dag. 1. Petr. 3, 7.) und δόξα = „die Herrlichkeitsgestalt“ (vrgl. dag. Gal. 1, 5. Phil. 1, 11.); unrichtig bezieht *Steinmeyer* die Worte nicht auf die Personen, sondern auf deren Glauben. δόξα und τιμή stehen im N. T. öfters zusammen; mit ἔπαινος verbunden nur hier; die Zusammenstellung dieser synonymen Ausdrücke dient zur Hervorhebung des *einen* allen gemeinsamen Begriffes der ehrenden Anerkennung; da δόξα zwischen ἔπαινος und τιμή steht, kann es nicht „die Zutheilung des Besitzes der Herrlichkeit“ (*Wiesinger*) bedeuten, sondern ist es = „Ruhm, Preis“. — ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ) nicht „*durch*“, sondern: „*bei*“ der Offenbarung Jesu Christi, nämlich am Tage seiner Wiederkunft, welche zugleich die ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ (Röm. 2, 5.) und die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 19.) ist.

V. 8. Die Sehnsucht der Gläubigen ist auf die ἀποκάλυψις Ἰησ. Χριστοῦ gerichtet, weil er der Gegenstand ihrer Liebe und Freude ist. Diesen Gedanken fügt der Ap. in zwei Relativsätzen dem Vorhergehenden hinzu, um dadurch auf die Herrlichkeit des zukünftigen Heils hinzuweisen. — ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε) „*welchen ihr, obgleich ihr ihn nicht kennt* (nämlich: dem Fleische oder seiner irdischen Persönlichkeit nach), *liebt*“; das zu εἰδότες gehörige Object ergänzt sich nach griech. Sprachgebr. leicht aus ὄν. Die L. A. ἰδόντες drückt im Wesentlichen denselben Gedanken aus. — Da die ἀγάπη eigentlich persönliche Bekanntschaft voraussetzt, so ist der Zwischensatz: οὐκ εἰδότες bedeutungsvoll hinzugefügt, um hervorzuheben, dass das Verhältniss zu Christus ein höheres, als ein in sinnlicher Bekanntschaft begründetes ist. — In dem folgenden — diesem coordinirten — Satze wird der Gedanke weiter geführt, indem sich der Blick des Ap. wieder auf die zukünftige Erscheinung Christi hinwendet. — εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε) Was die Constr. betrifft, so ist εἰς ὃν schwerlich mit ἀγαλλιᾶσθε zu verbinden, so dass die Participien ὁρῶντες und πιστεύοντες absolut stehen (*Fronmüller*), sondern, wie die meisten Ausleger darin übereinstimmen, zu πιστεύοντες zu construiren. Für die genauere Bestimmung des Gedankens kommt es darauf an, ob ἀγαλλιᾶσθε mit *de Wette, Brückner, Winer, Steinmeyer, Weiss, Schott* von der gegenwärtigen oder mit *Wie-*

singer von der zukünftigen Freude zu verstehen ist: im erstern Falle schliesst sich ἀγαλλιᾶσθε aufs engste an πιστεύοντες und ἄρτι nur an μὴ ὁρῶντες an (*de Wette:* „und an den, obschon ihn jetzt nicht sehend, doch glaubend ihr frohlocket"); im zweiten Falle ist εἰς ὃν — πιστεύοντες δὲ als Bedingung des ἀγαλλιᾶσθε zu nehmen und ἄρτι mit zu πιστεύοντες zu ziehen (*Wiesinger:* „an den für jetzt — obwohl ohne zu schauen — glaubend, ihr frohlocket"). Die erste Auffassung hat vornehmlich das für sich, dass bei ihr ἀγαλλιᾶσθε genauer dem ἀγαπᾶτε entspricht und dass μὴ ὁρῶντες einen natürlicheren Gegensatz zu ἀγαλλιᾶσθε als zu πιστεύοντες bildet; andererseits aber lässt sich nicht leugnen, dass es gerade zur Eigenthümlichkeit des Briefes gehört, den gegenwärtigen Zustand der Christen als einen vorzugsweise leidensvollen darzustellen, der sich erst mit der ἀποκάλυψις des Herrn in den der Freude umwandeln wird, dass die nähere Bestimmung: χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, so wie das folgende κομιζόμενοι auf die Zukunft hinweisen, dass das ἄρτι den Gedanken: „*jetzt* sehet ihr ihn nicht, *dann* aber sehet ihr ihn und werdet in seinem Anschauen frohlocken" zu involviren scheint und endlich, dass der Ap. 4, 13. das ἀγαλλιᾶσθαι ausdrücklich der Zukunft zuschreibt. Aus allen diesen Gründen möchte doch die zweite Auffassung der erstern vorzuziehen sein. Das Präsens ἀγαλλιᾶσθε kann um so weniger auffallen, als den Christen die zukünftige Freude nicht nur eine sicher verbürgte ist, sondern diese Gewissheit sie ihnen schon zu einer gegenwärtigen macht. Man könnte zwar meinen, dass ἀγαλλιᾶσθε in demselben Zeitverhältniss gedacht sein müsse, wie ἀγαπᾶτε; allein dem Sinne nach bildet das sich dem ἀγαπᾷν anschliessende zweite Moment des christlichen Lebens nicht das ἀγαλλιᾶσθαι, sondern das πιστεύειν. Dass aber wegen des Präsens πιστεύοντες auch ἀγαλλ. in Präsens-Bedeutung genommen werden müsse (*Schott*), ist nicht der Fall, da ja Liebe und Glaube der *gegenwärtige* Grund der zwar gegenwärtig beginnenden, aber erst in Zukunft vollendeten Freude ist. Die Zeitpartikel ἄρτι ist nicht bloss auf μὴ ὁρῶντες, sondern zugleich auf πιστεύοντες δὲ zu beziehen; der Sinn des μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ist nicht der, dass die Christen, obwohl sie jetzt nicht sehen, doch glauben — denn Nichtsehen und Glauben bilden keinen Gegensatz, sondern gehören zusammen —, sondern, dass die Christen jetzt zwar nicht sehen, aber glauben. — Ueber den Unterschied zwischen οὐκ εἰδότες und μὴ ὁρῶντες s. *Wi-*

ner S. 430. — χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ) dient zur Verstärkung des ἀγαλλιᾶσθε; ἀνεκλάλητος, ἀπ. λεγ., „unaussprechlich“ ist entw. „was sich nicht in Worte fassen lässt“ (so ἀλάλητος Röm. 8, 26.), oder „was sich nicht durch Worte erschöpfen lässt“; *) δεδοξασμένη heisst nach *Weiss* „die Freude, welche bereits die Herrlichkeit in sich trägt, in welcher die zukünftige Herrlichkeit schon in das irdische Christenleben hineinspielt“; ähnlich *Steinmeyer:* hominis fidelis laetitia jam exstat δεδοξασμένη, quoniam δόξαν ejus futuram praesentem habet ac sentit; allein bei dieser Erklärung werden Beziehungen in das Wort eingetragen, die es an und für sich nicht hat; δεδοξασμένος bedeutet einfach „verherrlicht“; eine χαρὰ δεδοξασμ. ist demnach die Freude, welche zur vollendeten Herrlichkeit gelangt ist; als Gegensatz ist wohl nicht „die Freude der Welt, die als eine sinnliche und vergängliche eine Freude ἐν ἀτιμίᾳ ist“ (erste Aufl. dies. Comment.: so auch *Fronmüller*), sondern die unvollkommene Freude der Christen in dieser Welt (*Wiesinger*) zu denken, so dass diese Bezeichnung dafür spricht, ἀγαλλιᾶσθε von dem zukünftigen Frohlocken zu verstehen.

V. 9. κομιζόμενοι τὸ τέλος κτλ.) giebt den Grund jener Freude an; das Particip knüpft sich einfach an ἀγαλλιᾶσθε an: „*indem ihr davontragt* etc.“. Bezeichnet jenes die *gegenwärtige* Freude, so ist der Sinn nach *de Wette* und *Brückner:* „indem ihr davonzutragen bestimmt seid“; oder nach *Steiger:* „indem ihr schon jetzt im Vorgenusse davontragt“; **) redet der Ap. dagegen von der *zukünftigen* Freude, so erklärt sich das Präsens aus der Zusammengehörigkeit des Particips mit dem im Präsens stehenden Verb. fin. Beides konnte der Ap. um so leichter als Gegenwärtiges ausdrücken, da in der christlichen Hoffnung dem gläubigen Herzen das Zukünftige bereits in die Gegenwart gerückt ist ***). Vrgl. zu dieser Stelle namentlich Kap. 5, 4. —

---

*) *Steinmeyer* giebt dem Worte eine unberechtigte Beziehung, indem er sagt: Meminerimus τῶν ποικίλων πειρασμῶν. Si quidem plurimae illae tentationes totidem laetitiae causas afferunt, sine dubio ἡ χαρά eodem sensu ἀνεκλάλητος exstat, quo πειρασμοί nequeunt enumerari.

**) *Winer* erkl. in der 5. Ausg. (S. 403) wie *de Wette;* in der 6. Ausg. (S. 306) dagegen: „als davontragende (das sind sie schon jetzt in der Gewissheit des Glaubens“. *Schott:* „indem ihr darin begriffen und auf dem Wege dazu seid, das Endziel eures Glaubens gleichwie einen Aernteertrag *einzuheimsen*“ (!).

***) Wenn *Schott* behauptet, dass, wenn der Ap. hier die zukünf-

κομίζειν öfters im N. T. von dem Davontragen dessen was im letzten Gerichte dem Menschen beschieden wird: Kap. 5, 4. 2. Petr. 2, 13. 2. Kor. 5, 10. Ephes. 6, 8. Kol. 3, 25.; unrichtig erklärt *Steinmeyer* das Wort = secum portare. — *τὸ τέλος:* nicht „der Lohn" = *μισθός* (*Beza*, *Vorstius* u. A.), sondern das *Ziel* des Glaubens, das, worauf dieser hingerichtet ist; vrgl. Röm. 6, 21. 22. (Aesch. Ch. 861: *τέλος μάχης*). — *τῆς πίστεώς ὑμῶν*) weist auf *πιστεύοντες* V. 8. zurück. — *σωτηρίαν ψυχῶν*) Die *σωτηρία* ist zwar schon eine gegenwärtige; hier aber ist das vollendete Heil der Christen gemeint, das ihnen erst *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* (V. 5.) zu Theil wird. — Zu *ψυχῶν* bemerkt *Bengel: anima* praecipue salvatur: corpus in resurrectione participat; vrgl. Jak. 1, 21. Joh. 12, 25. Luk. 21, 19.

V. 10—12. Der Zweck dieses Abschnittes ist nicht der, die Wahrheit der apostolischeu Lehre durch deren Uebereinstimmung mit der prophetischen Lehre zu beweisen (*Gerhard*), sondern, die Herrlichkeit der *σωτηρία*, von der zuvor die Rede war, dadurch hervorzuheben, dass sie als der Gegenstand des prophetischen Forschens dargestellt wird. *Calvin:* salutis hujus pretium inde commendat, quod in eam toto studio intenti fuerunt prophetae. So auch *Wiesinger*, jedoch so, dass er als die eigentliche Tendenz die bezeichnet, dass die Leser sich „als die Beglückten" erkennen sollen, „welchen das im A. B. geweissagte Heil durch die evangelische Heilspredigt wirklich zu Theil geworden"; *Schott* meint, dass hier die Lage der Christen mit der der Propheten als eine ungleich günstigere verglichen wird, indem diese an ein blosses, in unbestimmte Zeit weisendes Wort sich halten mussten, jene dagegen in ihrem Heilsbesitz die Verbürgung der seligen Zukunft, ja gewissermassen diese selbst schon haben, aber — wie viel ist hier eingetragen!

V. 10. *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται*) Die *σωτηρία*, auf welche sich das Nachforschen der Propheten bezog, ist — wie die Verbindung: *περὶ ἧς σωτ.* zeigt — die vorhergenannte *σωτηρία ψυχῶν*, welche das *τέλος* des Glaubens ist; *Wiesinger* und

---

tige Freude im Auge hätte, wegen des *δεδοξασμένη* hätte *κομισάμενοι* schreiben müssen, „weil mit der bereits geschehenen schliesslichen Verklärung nicht die erst noch in Vollzug begriffene Erlangung des Heilsziels parallelisirt werden könne"; so hat er darin offenbar Unrecht, da in dem Gedanken, dass die Freude der Christen dann verklärt *ist*, wenn sie das Endziel ihres Glaubens davontragen, nichts Widersinniges liegt.

Schott erweitern den Begriff dahin, dass er das *gegenwärtige* Heil mit einschliesst; dies ist insofern nicht unrichtig, als das zukünftige Heil nur die Vollendung des gegenwärtigen ist, aber des Apostels Blick ist eben auf die Vollendung gerichtet. Unrichtig versteht *de Wette* unter *σωτηρία* „das Heils*werk*". — Die beiden Verba drücken das eifrige Erforschen aus; *ἐξερευνᾷν* ist im N. T. *ἁπ. λεγ.* (LXX. 1. Sam. 23, 23.: חָפֵשׂ; 1. Chron. 19, 13.: חָקַר); das vorgesetzte *ἐκ* dient zur Verstärkung des Begriffes, ohne darauf hinzudeuten, dass die Propheten die rechte Zeit *aus* verschiedenen Zeitperioden heraussuchten (*Steiger*). Die nähere Bestimmung des Ziels ihres Forschens giebt V. 11. an; ungenau ist *Luther's* Uebersetzung: „*nach* welcher Seligkeit"; *περὶ* heisst vielmehr: „*in Betreff, hinsichtlich*". — *Calvin* bemerkt mit Recht: quum dicit prophetas sciscitatos esse et sedulo inquisivisse, hoc ad eorum scripta aut doctrinam non pertinet, sed ad *privatum desiderium* quo quisque aestuavit. Es ist hier die sich auf dem Grunde der ihnen zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung bewegende Selbstthätigkeit von jener Offenbarung selbst unterschieden (*Wiesinger, Schott*); *Steinmeyer* leugnet diess mit Unrecht, indem er *τίνα ἢ ποῖον καιρόν* V. 11. de sola inde *indole* temporis erklärend, sagt: neminem latebit, eos saepenumero de crescente piorum hominum desiderio nec non de aucta improborum protervitate verba fecisse; — ecce *τὰ σημεῖα τοῦ μέλλοντος καιροῦ*, quae indagata praedicarunt; hiernach wäre *ἐκζητεῖν* und *ἐξερευνᾷν* = indagata praedicare! — An *προφῆται* schliesst sich als nähere Bestimmung an: *οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες*), wodurch nicht etliche Propheten von andern unterschieden, sondern alle ihrer Thätigkeit nach charakterisirt werden. *Bengel:* Articulus hic praetermissus grandem facit orationem, nam auditorem a determinata individuorum consideratione ad ipsum genus spectandum traducit; sic V. 12.: angeli. — *ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις:* entweder vom Standpunkte der Propheten: „die euch bestimmte" (*de Wette — Brückner*), oder vom Standpunkte des Apostels: „die euch zu Theil gewordene Gnade" (*Wiesinger, Schott*); die erste Auffassung ist vorzuziehen; *χάρις* ist nicht als identisch mit *σωτηρία* zu fassen (gegen *Wiesinger*), sondern der verschiedene Ausdruck weist auf einen verschiedenen Begriff hin: mit *χάρις* wird Gegenwärtiges und Zukünftiges, mit *σωτηρία* nur das Zukünftige bezeichnet.

V. 11. steht mit dem Vorhergehenden in enger grammat. Verbindung; indem *ἐρευνῶντες* sich an die Verba finita

von V. 10. anschliesst; das Object des ἐρευνᾶν giebt das Folgende an. — εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν) τίνα geht auf die Zeit selbst, ποῖον auf die Beschaffenheit derselben *), *Steinmeyer* erklärt ἢ (mit unberechtigter Berufung auf Röm. 4, 13.) unrichtig = vel potius; vel, ut rectius dicam. — ἐδήλου) nicht: „*deutete*" (Luth. oder significaret *Vulg.*) sondern: „*offenbarte*", wie Hebr. 9, 8. 12, 27. u. a. St. *Vorstius* ergänzt: gratiam illam exstituram, de qua et ipsi vaticinabantur; diess ist unrichtig; εἰς — καιρὸν schliesst sich vielmehr unmittelbar, jedoch nicht als eigentliches Object, sondern als Nebenbestimmung an ἐδήλου an; ein Object ist nicht zu ergänzen (weder ταῦτα noch τὴν χάριν ταύτην *Steiger*), da ἐδήλου mit dem Particip προμαρτυρόμενον eng zusammen gehört (*de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*), wodurch „zugleich der Act des δηλοῦν und dessen Object genau bestimmt wird" (*de Wette*). — τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) Hiemit ist das offenbarende Subject genannt: die Propheten waren nur Aussprecher dessen, was der in ihnen seiende Geist ihnen mittheilte; „das τὸ ἐν αὐτοῖς ist in der Restriction auf ἐδήλου zu fassen" (*Wiesinger*); vrgl. übrigens Matth. 22, 43. und 2. Petr. 1, 21. — Dieser Geist ist als τὸ πνεῦμα Χριστοῦ bezeichnet, nicht sofern er von Christo zeugte (*Bengel:* Spiritus Christi: testans de Christo; so auch *Grotius*, *Augusti*, *Jachmann*), denn Χριστοῦ ist subject., nicht object. Genitiv, sondern, weil er der Geist ist, „den Christus hat und giebt" (*Wiesinger*); vrgl. Röm. 8, 8. — Der Ausdruck ist aus der Ueberzeugung des Ap. von der Präexistenz Christi zu erklären und hier in stricter Beziehung auf das sich unmittelbar daran anschliessende προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα κτλ. gebraucht. *Barnabas* Kap. V.: prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetarunt.

Anmerk. Bei weitem die meisten Ausleger sehen mit Recht in dieser Bezeichnung des Geistes eine Aussage der realen Präexistenz Christi. Anders *de Wette*, der darin nur die Ansicht ausgedrückt findet, „dass das Heilswerk im A. u. N. T dasselbe sei und dass der in jenem wirksame Geist Gottes ein und derselbe mit dem Geiste Christi sei"; und *Weiss* (S. 247—249), der diesen Namen daraus erklärt, dass der Geist, der in den Propheten thätig gewesen, derselbe war, „den Christus bei der Taufe empfangen und seitdem besessen

*) *Bengel:* in quod vel quale tempus; *quod* innuit tempus per se, quasi dicas aeram suis numeris notatam: *quale* dicit tempus ex eventibus variis noscendum.

hat"; ähnlich auch *Schmid* (bibl. Theol. S. 163): „Der Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkte". — *Weiss* sucht freilich nachzuweisen, dass „Christus in dem präexistenten Messiasgeiste eine ideale, oder — *in gewissem Sinne* auch eine reale Präexistenz hatte" — allein damit werden den Aposteln Reflexionen zugeschrieben, die ihnen durchaus fern lagen. Uebrigens giebt *Weiss* selbst zu, dass 1. Kor. 10, 4. 9. von dem präexistenten Christus die Rede ist; dass aber Petrus denselben nicht geglaubt habe, ist nicht aus Apgsch. 3, 36. zu folgern. Auch *Schott* enthält sich bei der Erkl. des Ausdruckes nicht mancher modernen Reflexionen, wenn er τὸ πν. Χρ. hier als den Geist „des dem Heilsvollzuge entgegenwerdenden (!), annoch in Gott überweltlich verborgenen Heilsmittlers" bezeichnet. *Steinmeyer* berührt die Frage nach der Präexistenz Christi nicht: er findet eine hinreichende Erklärung des Ausdrucks in der Bemerkung *Bengel's*, obwohl er Χριστοῦ für den subject. Gen. erklärt.

προμαρτυρόμενον) Dieses Verb. compos. kommt weder sonst im N. T., noch auch bei den Klassikern vor; das Simplex heisst eigentlich: „zum Zeugen anrufen"; dann: „etwas heilig versichern, bezeugen"; προμαρτύρεσθαι also = „vorher bezeugen" *) Das Object zu ἐδήλου — προμαρτ. ist: τὰ εἰς Χριστοῦ παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας), *Luther* bemerkt hiezu, dass diess von beiderlei Arten Leiden, sowohl von denen, die Christus selbst erduldete, als auch von denen, welche wir erdulden, verstanden werden könne. Von jenen fassen es die meisten Ausleger: *Oecumenius*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Grotius*, *Aretius*, *Piscator* (cf. Luk. 24, 26.), *Vorstius*, *Hensler*, *Stolz*, *Hottinger*, *Knapp*, *Steiger*, *de Wette*, *Brückner*, *Steinmeyer*, *Wiesinger*, *Weiss*, *Luthardt*, *Schott*, *Fronmüller* u. A.; anders dagegen *Calvin*: non tractat Petr. quod Christo sit proprium, sed de universali ecclesiae statu disserit; auch *Bolten* und *Clericus* erklären es von den Leiden der Christen; dieselbe Auffassung in der ersten Aufl. dies. Commentars. Da die Haupttendenz des Abschnittes V. 10—12. die

*) Mit Recht bemerkt *Schott*, dass δηλοῦν und προμαρτύρεσθαι nicht identisch mit προφητεύειν seien, sondern dass sie „die Thätigkeit des Geistes" bezeichnen, „durch die er den Propheten die von ihnen zu erkundigenden Weissagungen mittheilte". Wenn aber *Schott* behauptet, dass in der obigen Erkl. jene Identificirung stattfinde, so hat er offenbar Unrecht. — Unberechtigt ist übrigens *Schott's* Meinung, dass der Ap. durch προμαρτ. bedeutsam hervorhebe, dass die Weise der Kundmachung „eine Offenbarung in Form der *Rede*, nicht ein inneres Schauen" war.

ist, die Herrlichkeit der σωτηρία der Gläubigen hervorzuheben, so scheint der Gedankenzusammenhang *für* diese Auffassung zu sprechen; allein andrerseits hindert nichts an der Annahme, dass der Ap. hier als Inhalt der Bezeugung des Geistes Christi in den Propheten die Thatsachen nennt, welche die σωτηρία begründen; auch zeugt der Ausdruck τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, der nach der Analogie von τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος erklärt werden muss, dafür, hierunter *die Leiden, die Christo verordnet oder bestimmt waren* (*Wiesinger*), zu verstehen. — Ueber den Plural: τὰς — δόξας, *Bengel:* Plurale: gloria resurrectionis, gl. ascensionis, gl. judicii extremi et regni coelestis; so auch *Grotius*, *de Wette*, *Steiger*, *Wiesinger*, *Weiss*, *Schott*. — Da die παθήματα und δόξαι Christi das Object von ἐδήλου. προμαρτυρόμενον sind, so ist unter dem καιρός, worauf sich das ἐρευνᾷν der Propheten bezog, *die* Zeit gemeint, wann diese Heilsthatsachen stattfinden würden, eben deshalb aber kann in ἐρευνῶντες nicht das ἐξηρεύνησαν V. 10. wieder aufgenommen sein (*Wiesinger*, *Schott*), so dass sich das εἰς τίνα — καιρόν unmittelbar auf das Eintreten der σωτηρία bezöge; der Gedanke des Ap. ist vielmehr der, dass die Propheten bei ihrem Forschen nach der Zeit der Leiden etc. Christi eben die den Gläubigen zu Theil werdende σωτηρία als dasjenige vor Augen hatten, worüber sie Erkenntniss zu gewinnen suchten.

Anmerk. Bestimmte Belegstellen zu dem hier ausgesprochenen Gedanken bietet namentlich das Buch *Daniel:* Kap. 12, 4. 9. 10. 13. Die zu Grunde liegende Voraussetzung ist, dass den Propheten das *Wann* der Erfüllung unbekannt war; nach V. 12. war ihnen nur enthüllt, dass sie erst in künftigen Zeiten stattfinden werde. Zu viel behauptet *de Wette*, wenn er sagt, das Nachforschen über die Zeit gelte nicht von den wahren, ächten Propheten des alten Hebraismus, sondern bloss von Daniel, der über die 70 Jahre des Jeremias nachsann. Mag auch die Aussage Daniels von sich dem Ap. Veranlassung zu seinem Ausspruche gewesen sein, so ist derselbe doch nicht unberechtigt: forschten doch die Apostel nach der Zeit, wo sich die Verheissungen Christi erfüllen würden, warum sollte denn nicht vorausgesetzt werden dürfen, dass auch die Propheten in ähnlicher Weise über das, was das πνεῦμα Χριστοῦ ihnen zuvor bezeugte, namentlich über den καιρός der Erfüllung geforscht haben? —

V. 12. οἷς ἀπεκαλύφθη) schliesst sich in erklärendem Sinne an ἐρευνῶντες an: „denen enthüllt ward" = „indem ihnen enth. ward", was weder als Gegensatz zu dem

Forschen, noch als ein Resultat desselben, sondern als ein dasselbe begleitendes — es anregendes — Moment zu fassen ist; s. *Wiesinger* und *Schott* z. d. St. — *ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν (ἡμῖν) δὲ διηκόνουν αὐτά*) ὅτι steht hier nicht aitiologisch (*Luther:* „denn"; eben so *Luthardt*, der *ἀπεκαλύφθη* dem *ἀνηγγέλη* gegenüberstellend erklärt: „*denn* dort war der Gegenstand ein zukünftiger, vor dem durch *einzelne* Gotteswirkungen der Schleier weggezogen werden musste, hier ist er ein gegenwärtiger, der also durch die Boten in Kraft des nun allzeit gegenwärtigen Gottesgeistes einfach verkündigt wird"; aber — wie viel ist hier eingetragen!), sondern es knüpft das folgende: *οὐχ ἑαυτοῖς* etc. als Inhalt der den Propheten zu Theil gewordenen *ἀποκάλυψις* an das Verb. *ἀπεκαλύφθη* an*). — *διακονεῖν*, sowohl bei den Klassikern, als auch im N. T. öfters als transitives Verb. mit dem Akk. verbunden und zwar so, dass der Akk. entweder das Resultat des *διακονεῖν* oder auch die Sache, welcher der Dienst gilt (Kap. 4, 10.), bezeichnet; hier, wo *αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν* der von *διηκόνουν* abhängige Akk. ist, findet das Letztere statt: denn das, was den Christen verkündigt wird, ist nicht das Resultat des Dienstes der Propheten, sondern es ist das, dem auch ihr Dienst galt; dass „sie das Heil, das jetzt verkündigt wird, an ihrem Theile durch ihren Dienst beschafften" (*Wiesinger;* so auch *Schott*), ist ein Gedanke, der hier durch nichts angedeutet, und wobei das: „*an ihrem Theile*" rein eingetragen ist. Der Dienst der Propheten bestand nicht in dem Beschaffen des Heils, sondern in der Verkündigung dessen, was ihnen geoffenbart war (*Brückner*): und diess, sagt der Ap., war dasselbe *ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν*. — Diesen Dienst aber übten sie nicht *ἑαυτοῖς, ὑμῖν (ἡμῖν) δέ* „*nicht zu ihrem, vielmehr zu eurem (unserm) Besten*" d. h. so, dass es seine Anwendung auf euch (uns), nicht auf sie selbst hatte. — Ueber *δέ* nach der Negation, in seinem Unterschiede von *ἀλλά*, vrgl. *Winer* S. 392.**) Die Verschie-

*) *Steinmeyer* stimmt darin bei, dass *ὅτι* nicht *αἰτιολογικῶς* stehe, leugnet aber zugleich, dass es das argumentum *τῆς ἀποκαλύψεως* angebe, sondern nimmt eine Inversion an, die so aufzulösen sei: *οἷς ἀπεκαλύφθη* (sc. *ταῦτα*, nämlich *τὰ παθ. κ. δόξαι Χρ.*) *οὐχ ἑαυτοῖς, ἀλλ' ὅτι ὑμῖν διηκόνουν αὐτὰ* und erklärt dann: h. e. quibus manifestata sunt, non in ipsorum commodum, sed quia nobis ea ministrare jussi erant. Aber steht dann nicht *ὅτι* doch *αἰτιολογικῶς*? Und was berechtigt eine so ungemein harte Inversion anzunehmen?

**) Die seltsame Behauptung *Schott's*, „durch *οὐ — δὲ* werde das *ἑαυτοῖς* nicht schlechthin aufgehoben und das *ὑμῖν* an seine

denheit der LA. ἡμῖν und ὑμῖν ist für den Sinn von keiner wesentlichen Bedeutung, da bei ὑμῖν zwar zunächst die Leser des Br. angeredet, dabei aber natürlich die sämmtlichen übrigen Christen mitzudenken sind. Doch ist der in dem ὑμῖν oder ἡμῖν δὲ ausgedrückte Gedanke nicht ohne Schwierigkeit. Genau genommen war den Propheten nur das οὐχ ἑαυτοῖς bekannt — und hiemit zugleich, dass es *Anderen* gelte, d. h. denen, die zur Zeit der Erfüllung lebten. Da diese Anderen aber die Christen sind, so setzte der Ap. dem οὐχ ἑαυτοῖς geradezu ὑμῖν δὲ entgegen — also für das Unbestimmte das Bestimmte. — Das zu διηκόνουν gehörige Object ist αὐτά, ἃ κτλ.; αὐτά ist weder „auf τὰ — δόξας", noch „in unbestimmter Weise auf τὰ δηλωθέντα" (*de Wette*) zu beziehen, sondern hat seine nähere Bestimmung in dem Folgenden bei sich: „dasselbe, was euch jetzt verkündigt ist u. s. w."; so auch *Wiesinger*, *Schott*, *Brückner*. Was diess ist, brauchte nicht gesagt zu werden; es ist nämlich der *ganze* Inhalt des Evangeliums, welches ihnen verkündigt war, dessen Identität mit den Weissagungen der Propheten durch αὐτά, ἃ deutlich ausgesprochen ist. — νῦν hebt die Gegenwart, in welcher die Heilsthatsachen als bereits geschehene verkündigt werden, im Gegensatze zu der Zeit, wo sie als zukünftige vorhergesagt wurden, hervor. — διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς (ἐν) πνεύματι ἁγίῳ) Hinsichtl. der Constr. des Verb. εὐαγγελίζειν c. Acc. vrgl. Gal. 1, 9. *Winer* S. 199. — Bei der LA.: ἐν πν. ist der heil. Geist als die sie gleichsam umfassende und beherrschende Macht gedacht; bei der andern LA. dagegen als die sie bewegende und treibende Ursache. Wie die Weissagung (V. 11.), so geschieht auch die Predigt des Evangeliums aus Erleuchtung und Antrieb des heiligen Geistes. — ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ) deutet auf die Pfingstbegebenheit hin, seit welcher der heilige Geist seine Wohnung und Wirksamkeit in der Gemeinde hat*). Ob-

---

Stelle gesetzt, sondern es trete mit δὲ nur zu dem Vorigen, *welches bestehen bleibt* (trotz des οὐ!) ein Neues hinzu", beruht auf Missverständniss dessen, was *Hartung:* Partikellehre I, 171, worauf *Schott* sich beruft, sagt.

*) Die Behauptung von *Weiss* („Die petrin. Frage" a. a. O. S. 642), dass, wenn h. auf die Thatsache der Geistesausgiessung am Pfingstfest angespielt werde, Paulus nicht zu denen gehört haben könne, die den Lesern das Evangelium verkündigt haben", ist ohne Grund, da h. nicht gesagt ist, dass die εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς zu denen gehörten, welche den heil. Geist am Pfingsttage empfingen, sondern nur, dass sie solche in dem Geiste waren, der am Pfingsttage

gleich derselbe Geist schon in den Propheten war (V. 11.), so war er damals doch noch nicht vom Himmel gesandt. Wer diejenigen waren, die den Lesern das Evangelium verkündigt hatten, sagt Petrus nicht; zwar zwingt die Ausdrucksweise des Ap. nicht dazu, ihn selbst bei *τῶν εὐαγγελ.* ausgeschlossen zu denken, doch ist es sehr wahrscheinlich, dass Petrus es irgendwie angedeutet haben würde, wenn er sich selbst mit gemeint hätte. — *εἰς ἃ* (Vulg. unrichtig: in quem) *ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*) Das Relativ *ἃ* geht offenbar auf *αὐτὰ, ἃ νῦν ἀνηγγέλη* zurück; es ist darunter also nicht bloss „die den Christen nach ihren Leiden bestimmte *δόξα*" (erste Aufl. dieses Comment.), aber auch nicht *Gott* (*Gregor*. homil. 8. in Ezechiel.), oder Christus oder der heilige Geist (*Beda*); oder, nach *Hofmann* (Schriftbew. I. S. 360), dem *Schott* beistimmt, „der innere Zusammenhang zwischen den Thatsachen der apostolischen Verkündigung und zwischen der durch dieselben hervorgebrachten Wirkung"; auch nicht bloss die *παθήματα* und *δόξαι* Christi (*Wiesinger*), sondern der ganze Inhalt der Heilsbotschaft (*Brückner*), die wie ein Zeugniss der Heilsthatsachen, so auch Predigt der in ihnen begründeten *σωτηρία* ist, welche *ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* (V. 5.) ist, und welche die Gläubigen davontragen werden (V. 9.). — *ἐπιθυμοῦσι* darf nicht als Aorist (*Irenaeus* c. haer. IV, 67., *Oecumenius: ὧν τὴν γνῶσιν καὶ ἔκβασιν καὶ αὐτοὶ οἱ ἄγγελοι ἐπεθύμησαν*) gefasst werden, denn es ist nicht die Rede von dem, was die Engel zur Zeit der Propheten thaten, sondern was sie *jetzt* thun. Das, wornach sie Verlangen tragen, ist das *παρακύψαι εἰς αὐτά, ἃ κτλ.;* über den Inf. Aor. nach *ἐπιθυμοῦσιν* s. *Winer* S. 296. — *παρακύπτειν*, eigentl. „sich zur Seite bücken, um etwas genau zu betrachten", heisst mit *εἰς* (Jak. 1, 25.) verbunden nicht bloss: „nach etwas hin", sondern: „in etwas hineinschauen", und zwar um Inhalt und Wesen des Gegenstandes vollkommen zu erkennen. Das Heilswerk ist hiernach den Engeln ein Geheimniss, das sie aber zu erkennen begehren; die Frage: warum es ihnen ein Geheimniss ist, ist verschieden beantwortet worden; nach *Hofmann*, dem *Wiesinger* und *Schott* folgen, darum, „weil es für sie nur den Gegensatz von Gut und Bös gibt, ohne die Möglichkeit einer Bekehrung aus Sünde zur Gerechtigkeit", was h. jedoch gänzlich fern liegt; dem Gedankenzusammenhange

---

vom Himmel gesandt worden, was von Paulus nicht minder als von den andern Aposteln u. s. w. gilt.

nach ist hier nur zu sagen: darum, weil es noch nicht zu seiner schliesslichen Vollendung gekommen ist, diese tritt erst mit der Wiederkunft Christi ein, bei welcher die *σωτηρία* offenbar wird, in Betreff derer schon die Propheten geforscht haben (V. 10.) und auf welche die Hoffnung der Gläubigen gerichtet ist. Zu *παρακύπτειν* bemerkt *Bengel* richtig: *παρα* observandum; es ist dadurch angedeutet, dass die Engel ausserhalb des Heilswerkes stehen, es gilt nicht ihnen (vrgl. Hebr. 2, 16.), sondern den sündigen Menschen. Dass hier eine Anspielung an 2. Mos. 25, 20. stattfinde, wie mehrere Ausleger annehmen (*Beza:* alludit Ap. ad duos illos Cherubim opercula Arcae insistentes, conversis in ipsam arcam oculis. *Piscator:* videtur respicere ad Cherubim super arcam foederis, tanquam ad typum), ist mehr als zweifelhaft. —

V. 13. Von hier bis zu Ende des Kapitels: die erste Gruppe der Ermahnungen. — V. 13. erste Ermahnung, welche die Grundlage für die folgenden bildet: das *τελείως ἐλπίζειν* ist der Grund, auf welchem sich das ganze sittlich-religiöse Leben des Christen zu erbauen hat. — *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν*) *διό* geht nicht auf einen *einzelnen* Gedanken im Vorhergehenden zurück, namentlich nicht bloss auf die in V. 10 ff. angedeutete Herrlichkeit der *σωτηρία* (*Calvin:* ex magnitudine et excellentia gratiae deducit exhortationem), noch weniger auf den V. 5—9. ausgesprochenen Gedanken: „dass der Christ durch Prüfung einem herrlichen Ziele entgegengeht" (*de Wette*), sondern auf den ganzen vorhergehenden Gedankencomplex (*Schott*), der jedoch seinen Einheitspunkt darin hat, dass dem *εἰς ἐλπίδα ζῶσαν* wiedergeborenen Christen als das *τέλος τῆς πίστεως* die *σωτηρία* bestimmt ist (ähnlich *Brückner*). — *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας*) bildlicher Ausdruck von den Läufern (und Anderen) hergenommen, die sich das Gewand *auf*schürzen, um ihr Werk desto ungehinderter treiben zu können. *ἀναζώννυμι, ἀπ. λεγ.* (Sprückw. 31, 17. LXX.; ed. *van Ess* 29, 17.), heisst *auf*schürzen; *Luther* ungenau: „darum so *begürtet* euch" (so übersetzt auch *Wiesinger,* wiewohl er richtig sagt: das Bild vom *Auf*schürzen des langen Untergewandes hergenommen, bedeutet die Bereitschaft zu etwas u. s. w."); zu vrgl. sind die Stellen Luk. 12, 35. und Ephes. 6, 14. (an beiden Stellen jedoch *περιζώννυμι*). Das Bild ist hier um so passender, als der Christ ein *παρεπίδημος* ist, der der zukünftigen *κληρονομία* entgegengeht. Das bildliche *τὰς ὀσφύας* hat seine Erklärung in dem epexegetischen Genitiv *τῆς δια-*

νοίας ὑμῶν bei sich. Unrichtig erkl. *Aretius:* lumbi mentis i. e. ipsa recta ratio renati hominis recte judicans de negotio pietatis; *διάνοια* heisst hier, wie Kol. 1, 21.: „die Gesinnung". Der Sinn der Phrase geht nicht bloss auf die Befreiung von den bösen Begierden (*Gerh.:* quarumvis passionum et cupiditatum carnalium refrenatio praescribitur), sondern auf alle und jede zur Erfüllung der folgenden Ermahnung nöthige Zurüstung des Geistes; sie ist „Bild der geistlichen Bereitschaft und Rüstigkeit" (*de Wette*). Das Part. Aor. bezeichnet diese geistliche Bereitung als die Vorbedingung des *ἐλπίζειν* (*Schott*). *νήφοντες*) vrgl. Kap. 4, 7. 5, 8. (1. Thess. 5, 6. 8. 2. Tim. 4, 5.); richtig *Calvin:* non temperantiam solum in cibo et potu commendat, sed spiritualem potius sobrietatem, quum sensus omnes nostros continemus, ne se hujus mundi illecebris inebrient; ähnlich die meisten Ausleger; anders jedoch *Weiss* (S. 95 f.), der einen Gegensatz zwischen *ἀναζωσάμενοι* und *νήφοντες* annimmt, indem jenes der „Muthlosigkeit und Apathie", dieses der „krankhaften Ueberspannung und Erregtheit", der „ungesunden Exaltation" gegenüberstehe. Allein weder deutet hier etwas auf ein solches gegensätzliches Verhältniss hin (eben so wenig Kap. 5, 8. und 1. Thess. 5, 6. 8. zwischen *γρηγορεῖν* und *νήφειν*), noch weist in dem ganzen Briefe etwas darauf hin, dass Petrus es für nöthig gehalten hätte, seine Leser vor „thörichten Schwärmereien von einer Messiasherrlichkeit" zu warnen. Durch *νήφοντες* wird vielmehr ein Hauptmoment des *ἀναζώσασθαι* hervorgehoben, ohne welches ein *τελείως ἐλπίζειν* nicht stattfinden kann, nämlich die Geistesklarheit und Besonnenheit, mit der das Ziel der Hoffnung und der dahin führende Weg im Auge behalten wird. — *τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην κ.τ.λ.*) *τελείως*, *ἅπ. λεγ.*, gehört nicht zu *νήφοντες* (*Oecum.*, *Benson*, *Semler*, *Mayerhoff*), sondern zu *ἐλπίσατε;* es hebt hervor, dass die Hoffnung vollkommen, ungetheilt und unwandelbar („ohne Zweifel und Kleinmuth, mit voller Hingebung der Seele" *de Wette; Wiesinger* fügt noch hinzu: „alles ungöttliche Wesen und alle weltliche Lust aus und das *μὴ συσχηματ.* V. 14. einschliessend", und *Schott* „auch mit Beziehung auf das sittliche Verhalten ernster Heiligung") sein solle; *Weiss* (S. 93 f.) findet die *τελειότης* der Hoffnung darin, dass sie sich nicht durch Leiden überwinden lässt; allein von Leiden ist hier nicht die Rede; ungenügend fassen *Erasm.*, *Grotius*, *Bengel* *τελείως* nur ratione temporis = „ad finem usque". — *ἐλπίζειν*, öfters mit *εἰς*, *ἐν*, *ἐπὶ* c. dat., ist mit *ἐπὶ* cum accus.,

ausser hier, nur 1. Tim. 5, 5. construirt; es heisst: „*auf etwas seine Hoffnung setzen*“; der Gegenstand, der durch ἐπὶ damit verbunden ist, ist nicht das eigentliche Object des Hoffens, dieses steht im Akkus. oder wird durch ein Verb. ausgedrückt, entweder im Inf. oder mit ὅτι, sondern dasjenige, wovon man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet*); steht, wie hier, der Akkus. bei ἐπὶ, so drückt sich darin die auf jenen Gegenstand hingewandte Richtung des Gemüths aus, während bei der Constr. mit ἐπὶ cum dat. der Gegenstand als die Basis der Hoffnung, worauf dieselbe sich gründet, vorgestellt ist. — *ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χριστοῦ*) Mehrere Ausleger erklären so, dass der Sinn ist: „setzet eure Hoffnung auf die euch durch die Offenbarung Jesu Christi widerfahrene Gnade“; so *Erasmus*, *Luther*, *Calov*, *Bengel*, *Gerhard*, *Steiger* u. A.; hiernach ist *φερομένην* das *ἀντίστροφον* von *κομίζεσθαι* (= „die euch bereits dargeboten oder ertheilt worden ist“), *χάρις* „die durch Christus bewirkte Sündenvergebung“ und *ἀποκάλυψις Ἰησ. Χριστοῦ* „die bereits stattgefundene Offenbarung Christi“. Das, worauf die Hoffnung zu setzen ist, ist darnach „etwas schon Geschehenes und die Gnade als etwas schon Dargebotenes zu fassen“ (*Steiger*). In der genaueren Bestimmung des Begr. *ἀποκάλυψις* weichen jene Ausleger wieder von einander ab, indem *Luther*, *Calov*, *Steiger* u. A. darunter „die im Evangelium geschehene Offenbarung“, *Bengel* u. A. dagegen „die Menschwerdung Christi“ verstehen; *Erasmus* giebt beides: sentit de mysterio evangelii divulgato per quod Christus innotuit, seu de adventu Christi. *Steiger* beruft sich für die erste Auffassung auf Luk. 2, 32. Röm. 16, 25. Gal. 1, 16. Ephes. 1, 17. 2. Kor. 12, 1. Ephes. 3, 3., allein alle diese Stellen liefern den verlangten Beweis nicht: in keiner Stelle wird die Offenbarung des Evangeliums *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt; aber auch die andere Auffassung hat den N. T. Sprachgebrauch gegen sich, da nach diesem *ἀποκ.* immer nur die zukünftige Wiedererscheinung Christi bezeichnet; auch muss es für unberechtigt gelten, *ἐν ἀποκ. Ἰ. Χρ.* hier anders als kurz vorher V. 7. (und Kap. 4, 13.) zu erklären. — Nicht minder als diess spricht auch das Part. Präs.:

*) Man darf sich durch das deutsche: „auf etwas hoffen“ = etwas mit Zuversicht erwarten, nicht irre führen lassen, und meinen, dieser Sinn werde durch ἐλπίζειν ἐπί τι ausgedrückt; jenes heisst vielmehr gewöhnlich im N. T. ἀπεκδέχεσθαι. Selbst bei der Constr. mit εἰς ist die dabei stehende Sache nicht das Object des Hoffens, vrgl. Joh. 5, 45. 2. Kor. 1, 10.

φερομένην gegen jene Erklärung, da das Präsens nicht *willkürlich* im Sinne des Präteritums genommen werden darf, sondern als Vergegenwärtigung des Zukünftigen zu fassen ist. Zwar hat *Steiger* darin Recht, dass ἡ φερ. ὑμ. χάρις nicht „den Gegenstand des Hoffens, sondern den Grund, auf den hin gehofft wird", nennt; allein daraus folgt nicht, dass darunter „etwas schon Geschehenes" verstanden werden muss, denn warum sollte der Christ die Hoffnung zur Seligkeit nicht auf die Gnade, die ihm in und mit der Wiederkunft Christi dargeboten wird, setzen können? Diess setzt freilich das Vertrauen zu der in Christus bereits mitgetheilten Gnade voraus, allein darum ist es doch keinesweges nothwendig, dass Petrus hier *diese* und nicht *jene*, die die Vollendung derselben ist, gemeint habe. — Unrichtig erklärt *Piscator* χάρις = coelestis felicitas et gloria, quam Deus nobis ex gratia daturus est; richtig dagegen *Aretius*: = benevolentia Dei, qua nos amplectitur in filio: die Gnade Gottes, von der der Christ die coelestis felicitas zu erwarten hat. — Zu φερομένην vrgl. Hebr. 9, 16. φέρειν = „*bringen, darbringen*" (nicht: „*näher bringen*" *Schott*) deutet hier auf die freie Gnade Gottes hin; also: „*setzet eure Hoffnung auf die Gnade, die euch bei* (*in und mit*) *der Offenbarung* (*Wiederkunft*) *Christi dargebracht wird.*" Die richtige Erkl. bei *Oecumenius*, *Calvin* (der nur darin irrt, dass er ἐν = εἰς nimmt, = usque ad adventum Christi), *Beza*, *Grotius*, *Estius*, *Semler*, *Pott*, *de Wette* u. A.

Anmerk. Die neueren Ausleger verhalten sich zu der hier dargelegten Auffassung verschieden: *Wiesinger*, *Brückner*, *Schott*, *Fronmüller* stimmen *für* die Erkl. von ἀποκάλυψις, aber *gegen* die von ἐλπίζειν ἐπὶ; *Weiss* und *Zöckler* (De vi ac notione voc. ἐλπίς in N. T. 1856. S. 15 ff.) dagegen für die letztere, aber gegen die erstere. — Was ἐλπίζ. betrifft, so sagt *Wiesinger*: „ἐπὶ bezeichnet einfach die Richtung und die χάρις ist demgemäss das Ziel, auf das sie hoffend hingerichtet ist"; diess kann freilich so verstanden werden, dass es richtig ist, *Wiesinger* meint es aber so, dass er unter dem „Ziel" die Sache versteht, die man zu erlangen hofft und in *dem* Sinne ist es falsch. *Zöckler* sagt dagegen: Ea est vis praepositionis ἐπὶ c. acc. constructae, ut finem designet s. localem s. temporalem s. causalem, in quem tendat actus verbi. Qui tamen finis s. terminus sperandi ita discernendus est a simplici *objecto* sperandi, ut hoc significet rem, quam sibi obtingere speret subjectum, finis vero ille simul auctor sit, e quo pendeat vel satisfacere votis sperantis, vel deesse *); wozu er

*) An dieser richtigen Erklärung ist nur das „*simul*" in Abrede zu nehmen.

mit Recht ausser dieser St. auch 1. Tim. 5, 5. (auf die sich *Wiesinger* unberechtigterweise beruft) und eine nicht geringe Anzahl von Stellen aus den LXX. citirt; vrgl. auch *Weiss* (S. 36 f.). *de Wette* erklärt ἐλπίζειν richtig, meint aber, indem die σωτηρία als χάρις gedacht werde, sie sei zugleich Grund und Gegenstand der Hoffnung, was *Brückner* billigt, indem er „in dieser Vermischung einen Theil der Eigenthümlichkeit des Gedankens" findet, wogegen *Weiss* darin nur einen Nothbehelf sieht, wobei er sich nichts Klares denken könne. – Was nun aber den Begriff ἀποκάλυψις betrifft, so erklärt *Weiss* ihn = manifestatio Christi, quae fit in verbo evangelii in hac vita (*Gerhard*); allein diese Erklärung hat den neutest. Sprachgebr. entschieden gegen sich: an keiner Stelle wird die uns durch das Evangelium zu Theil werdende Offenbarung durch ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ. ausgedrückt, wenngleich ἀποκαλύπτειν von den verschiedenen Arten des Offenbarens gebraucht wird; die Beziehung auf das Evangelium ist rein eingetragen. Gegen die richtige Auffassung erhebt *Weiss* zwei Instanzen: nämlich 1) die, „es sei in der That unmöglich, dass der Christ seine Hoffnung auf die Gnade, die ihm in der Wiederkunft Christi angeboten werde, setzen könne"; allein — warum sollte das unmöglich sein? Wie oft geschieht es doch, dass man die Erfüllung seiner Wünsche von einem noch zukünftigen Ereigniss, von dessen Eintritt man überzeugt ist, hofft! 2) die, „dass die Wiederkunft Christi nicht noch einmal eine Offenbarung der Gnade, sondern eine Offenbarung des gerechten Gerichtes ist"; allein das Letztere schliesst das Erstere keineswegs aus: und wie könnte der Christ der Wiederkunft des Herrn — mit Ruhe — ja Freude entgegensehen, wenn es dann keine Gnade gäbe? —

V. 14. Zweite Ermahnung (bis V. 21.). — ὡς τέκνα ὑπακοῆς) gehört nicht zu dem Vorhergehenden, sondern leitet die neue Ermahnung ein. — ὡς dient hier, wie 2, 2. 5. 3, 7. etc., nicht zur Vergleichung, sondern markirt die wesentliche Qualität des Subjectes; *Lorinus* sagt zu 2, 14. richtig: constat hujusmodi particulas saepe nihil minuere, sed rei veritatem magis exprimere; es entspricht dem deutschen: „als" d. i. wie es sich für euch, die ihr τέκνα ὑπακοῆς sein sollt, geziemt. — ὑπακοή steht h. eben so absolut wie V. 2. und hat dieselbe Bedeutung, wie dort. Der Geist, der das Leben der Gläubigen bildet, ist der Geist des Gehorsams und darum sollen sie τέκνα ὑπακοῆς sein. Der Ausdruck τέκνα ὑπακοῆς kann nach Analogie ähnlicher Verbindungen im N. T. wie: τέκνα φωτός Ephes. 5, 8. das Gegentheil: τέκνα κατάρας 2. Petr. 2, 14., τέκνα τῆς ὀργῆς Ephes. 2, 3.; besonders υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Ephes. 2, 2.

so erklärt werden, dass durch τέκνα nur das Verhältniss, in welchem die Betreffenden zu dem Begriffe des dabeistehenden Genitivs stehen, bezeichnet wird; vrgl. *Winer* S. 213, *Buttm.* S. 141, *Meyer* zu Ephes. 2, 2. (so: *Grotius, Jachmann* u. A., auch *Fronmüller*); *de Wette-Brückner, Wiesinger, Schott,* auch wohl *Weiss* S. 172, fassen dagegen τέκνα als „Kinder *Gottes*" und ὑπακοῆς als den Genitiv der Beschaffenheit (wie Luk. 16, 8: ὁ οἰκόνομος τῆς ἀδικίας, 18, 6.: ὁ κρίτης τῆς ἀδικίας); allein da erst V. 17. von dem Verhältnisse der Gotteskindschaft des Christen die Rede ist, so bleibt es mindestens zweifelhaft, ob der Ap. schon bei diesem Ausdruck jenes Verhältniss im Auge gehabt habe; jedenfalls liegt hier nicht auf τέκνα, sondern auf ὑπακοῆς der Accent. — μὴ συσχηματιζόμενοι) μὴ steht hier wegen der imperativischen Haltung des ganzen Satzes. Bei dem Particip ist weder γενήθητε (*Bengel*), noch ein anderes ähnliches Wort zu ergänzen, da es nicht dem ἅγιοι γενήθητε, sondern dem κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον entspricht (*Wiesinger*); ein „Abfall von der Construction" (*de Wette*) findet nicht statt. Das Wort συσχηματίζεσθαι, im N. T. nur noch Röm. 12, 2., bei den Griechen nur in der spätern Zeit, heisst: *„sein* σχῆμα *dem eines Andern gleich bilden;* es ist hier nicht bloss auf das äussere Verhalten zu beziehen, sondern auf die ganze äussere und innere Gestaltung des Lebens, wie die Verbindung mit den folgenden Worten zeigt: ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις) Die ἐπιθυμίαι, d. h. die *sündlichen* Begierden, die früher in ihnen herrschten, sind das σχῆμα, dem sie sich jetzt in ihrem neuen Leben nicht nachbilden sollen*). Obgleich die so zusammengestellten Begriffe nicht genau zu einander passen, darf man ἐπιθυμίαι doch nicht mit *de Wette* durch: *„befriedigte Lüste, Lustleben"* erklären; diese Bedeutung hat, wie *Brückner* mit Recht bemerkt, ἐπιθυμίαι nie, auch Ephes. 2, 3. nicht. Ungenau ist *Luthers* Uebers.: „stellet euch nicht gleichwie vorhin, da ihr in Unwissenheit nach den Lüsten lebtet". Die ἐπιθυμίαι werden als solche, die ihnen früher ἐν ἀγνοίᾳ eigneten, näher charakterisirt; ἐν giebt nicht bloss die *Zeit* (*Calvin:* tem-

---

*) *Schott* nennt diese Erklärung „ungenau", denn „nicht mit den Begierden selbst, sondern mit dem Lebenszustand, dessen wesentliches Charakteristikum die Begierden sind, sollen sie sich nicht die gleiche Gestalt geben"; aber heisst denn ἐπιθυμίαι „der Lebenszustand"? Uebrigens sagt *Schott* selbst, dass der Gedanke nicht vollkommen correct ausgedrückt sei.

pus ignorantiae vocat, antequam in fidem Christi vocati essent), sondern zugleich den *Grund* an (*Wiesinger*); die *ἄγνοια* ist hier, wie Apgsch. 17, 30. Eph. 4, 18., die Unwissenheit in göttlichen Dingen, wenn auch nicht geradezu der Götzendienst, so doch von dem Heidenthum, dem die Erkenntniss des lebendigen Gottes und seines Willens abgeht, zu verstehen. Wie die Verdunkelung des Gottesbewusstseins Quelle des sittlichen Verderbens ist, lehrt *Paulus* Röm. 1, 18 ff.

Anmerk. Gegen *Weiss*, der in dieser Stelle keinen Beweis dafür finden will, dass die Leser Heidenchristen seien, sagt *Wiesinger*, dem *Schott* und *Brückner* beistimmen, mit Recht: „die *ἄγνοια*, welche den Juden Apgsch. 3, 17. Röm. 10, 3. Schuld gegeben wird, oder welche Paulus sich selbst 1. Tim. 1, 13. beilegt, (dasselbe gilt auch von Luk. 23, 34. Joh. 8, 19.) ist ganz andrer Art; nicht eine *ἄγνοια* in Betreff der sittlichen Forderungen des Gesetzes, sondern Verkennung des auch durch das Gesetz sich manifestirenden Heilsrathschlusses.“ Wenn *Weiss* („die petr. Frage“ S. 624) dagegen hervorhebt, dass die Polemik Christi in den Evangelien aufs Deutlichste lehre, wie in der damaligen jüdischen Auffassung des Gesetzes die tieferen sittlichen Aufforderungen desselben verkannt wurden, so ist dagegen zu beachten, dass die Polemik Christi sich speciell gegen die pharisäische Auffassung richtete, diese aber keineswegs dem Volke Israel, als solchem, zugeschrieben werden kann; giebt doch Paulus den Juden das *γινώσκειν τὸ θέλημα* in seiner Charakterisirung derselben Röm. 2, 17 ff. ausdrücklich zu; wie ihnen denn auch nirgends eine *ἄγνοια* in dem absoluten Sinne, wie sie h. genannt wird, vorgeworfen wird. — Die alttest. Unterscheidung „zwischen Schwachheitssünden (בִּשְׁגָגָה LXX.: *κατ' ἄγνοιαν, ἐν ἀγνοίᾳ*) und frechen Ungehorsamssünden (בְּיָד רָמָה)“ (*Weiss* S. 175) gehört auf keine Weise hierher.

V. 15. 16. *ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*) *Steiger:* „diese positive Bestimmung ist, statt, wie die vorige (negative), einen eignen Participialsatz zu bilden, sogleich in lebhafter Rede mit dem Hauptsatze verschmolzen“; es ist demnach nichts zu ergänzen, doch erklärt *Oecumenius* dem Sinne nach allerdings richtig: *ἀλλὰ νῦν γοῦν, λέγει, τῷ καλέσαντι συσχηματιζόμενοι, ἁγίῳ ὄντι κ. τ. λ.* — *ἅγιον* ist hier Substantiv, dem das Particip: *καλέσαντα ὑμᾶς* als nähere Bestimmung (vrgl. 2. Petr. 2, 1.), und zwar zur Bekräftigung der Ermahnung („wie ihr dazu verpflichtet seid, da er euch berufen hat“) hinzugefügt ist; das Verhalten der Berufenen muss dem Wesen dessen, der sie berufen hat, entsprechen. Mit Recht bemerkt *Schott*, dass das *καλεῖν*

h. als „ein wirksames Rufen“ zu fassen sei, d. i. also, als ein Rufen, durch welches die Leser wirklich aus dem Zustande der Gottentfremdetheit in den der Gottesgemeinschaft versetzt waren. Die Constr. ist gleich der V. 13.: *τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν.* — *καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε*) *καὶ αὐτοὶ* bildet den Gegensatz zu *τὸν ἅγιον;* unrichtig *Schott:* „gegenüber dem, was Gott seinerseits durch sein Rufen bereits an euch gethan und aus euch gemacht hat“. — *ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ* nicht: „in (eurem) *ganzen*“ (*de Wette*), sondern: „in *allem* (eurem) Wandel“; zu bemerken ist nämlich, dass *πᾶς* bei einem Collectivbegr. mit dem Artikel gesetzt wird, wenn die Totalität als *ein* Ganzes, ohne Artikel, wenn sie als ein aus einer Vielheit Bestehendes gefasst wird; z. B. *πᾶς ὁ λαός* heisst das ganze Volk; *πᾶς λαός* alles Volk, wenn es nicht = jedes Volk ist, wo dann der Collectivbegriff als Gattungsbegriff gedacht ist. — *γενήθητε* bezeichnet nicht das *Werden,* sondern das *Sein; Luther* richtig: „nach dem — *seid* auch ihr heilig“ *). — V. 16. *διότι γέγραπται*) *διότι* = *διὰ τοῦτο, ὅτι* „deshalb weil“, giebt den Grund für die vorhergehende Ermahnung, nicht bloss für den Gebrauch des Wortes *ἅγιον* (*de Wette*), an. Der Ap. geht auf den gegen Israel ausgesprochenen Befehl Gottes zurück, als auf den Grund, warum die Christen, als die von dem heiligen Gotte Berufenen, in allem Lebenswandel heilig sein sollen. Die Heiligkeit Gottes verpflichtete Israel zur Heiligkeit, weil Gott es zu seinem Volke erwählt hatte: dasselbe ist, wie *Petrus* diess durch *καλέσαντα ὑμᾶς* angedeutet hat, der Fall mit der neutestamentlichen Gemeinde der Gläubigen, die das wahre Israel ist, weshalb ihr auch die Gebote des A. B., freilich in der ihr angemessenen Weise, gelten. *Schott* sagt mit Recht, dass durch die von Petr. beigebrachte Schriftstelle nicht die Pflicht des Heiligseins an sich begründet, sondern dargethan werden soll, dass durch die Zugehörigkeit zu Gott die Heiligkeit des Wandels pflichtmässige Nothwendigkeit wird. Der Ausspruch, den der Ap. citirt, findet sich im 3. Buche Mosis öfters wiederholt: Kap. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26.

*) *Wiesinger* fragt: warum? Die Gründe sind 1) weil sowohl bei den LXX. und Apocr. des A. T., als auch im N. T., statt des selten vorkommenden Imper. von *εἶναι* ganz gewöhnlich der Imper. Aor. von *γίγνομαι* steht, in den LXX. Uebers. von הָיָה, הֱיוּ (vrgl. namentlich Ps. 69, 26.); 2) weil für den Stand der Christen besser die Ermahnung: „*Seid* heilig“, als: „*Werdet* heilig“ passt.

V. 17. Von hier bis Ende V. 21. Fortsetzung der voraufgehenden Ermahnung; die Zusammengehörigkeit zeigt die Copula *καί*. — *καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε*) entsprechend dem *ὡς τέκνα ὑπακοῆς* V. 14.; *εἰ* ist hier: particula non conditionalis, sed assertiva, non dubitantis, sed rem notam praesupponentis (*Calvin*); die Form des Satzes ist jedoch die hypothetische; der Sinn ist: „wenn ihr das und das thut, wie ihr es ja thut". Durch diese Form wird die Rede eindringlicher, als durch eine einfache Partikel des Grundes. — *ἐπικαλεῖσθαι*) *als Medium* heisst: *„anrufen"* (für die Bedeutung: *„nennen"*, in der es *Wiesinger*, *de Wette — Brückner* u. A. nehmen, findet sich bei den Klass. nur eine zweifelhafte Stelle Dio Cass. 77, 7.). *πατέρα* ist Akkus. der nähern Bestimmung. *Luth.*: „sintemal ihr den *zum* (d. h. als, *ὡς*) Vater anrufet". Der Sinn ist: „wenn euch als *Vater* der gilt, der etc. und ihr euch also als seine Kinder bekennt". Dass Petrus auf das Vater-Unser anspiele, wie *Gerhard* („respicit dubio procul ad orationem dominicam: quia tanquam filii in oratione quotidiana Patrem nominatis et nominando invocatis") meint und auch *Weiss* (S. 172) für wahrscheinlich hält, ist, wenn nicht gewiss, doch möglich; zu beachten ist, dass das *ἐπικαλεῖσθε* dem *καλέσαντα* V. 15. entspricht: Gott hat die Gläubigen *gerufen* — und sie antworten mit dem Rufe zu ihm, in welchem sie ihn *Vater* nennen: diess *gegenseitige* Verhältniss verpflichtet die Christen, *heilig* zu sein, wie er heilig ist*). — *τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα τὸ ἑκάστου ἔργον*) bedeutungsvolle Umschreibung Gottes, statt des einfachen: *τὸν θεόν*, entsprechend dem *ἅγιον* V. 15. — *ἀπροσωπολήπτως*, ein *ἅπ. λεγ.*, dem das Nomen *προσωπολήπτης* (Apgesch. 10, 34.) zu Grunde liegt, das aus *πρόσωπον λαμβάνειν* gebildet ist; s. *Meyer* zu Gal. 2, 6. — Durch das Präsens *κρίνοντα* wird das unparteiische Richten als eine eigenschaftliche Thätigkeit Gottes bezeichnet. Als dasjenige, wornach sich das Urtheil Gottes bestimmt, nennt Petr. *τὸ ἔργον*; gewöhnlich steht in diesem Zusammenhange der Plural (Röm. 2, 6.); beim Singular ist das ganze (innere und äussere) Verhalten des Menschen als das eine Werk seines Lebens gedacht. — *ἑκάστου*, nicht ohne

---

*) *Schott* bemerkt richtig, dass dem *ἐπικαλεῖσθαι* dasselbe Gemeinschaftsverhältniss wie in den vorherg. Versen zu Grunde liege, dasselbe h. aber nicht so, wie es von Gott aus hergestellt, sondern wie es ein von Seiten der Leser bethätigtes, also subjectiv von ihnen gewusstes und anerkanntes ist, in Betracht komme.

Nachdruck; es deutet an, dass auch der Christ — wiewohl ein Kind Gottes — doch, wie alle Uebrigen nach seinem ἔργον gerichtet werden wird; willkürlich ist es, den allgemeinen Begr. ἑκάστου mit *Schott* nur auf den Christen zu beziehen; an den Unterschied zwischen Heiden und Juden (*Bengel*) ist hier nicht zu denken. — Die Bezeichnung Gottes als des *Richters* steht zu πατέρα in einem eigenthümlichen Contrast. Der Christ darf bei dem Bewusstsein der Liebe Gottes, die in sein Herz ausgegossen ist (Röm. 5, 5.), nicht vergessen, dass Gott das Böse *richtet*, dass seine Liebe eine *heilige* Liebe ist, und dass seine *Kindschaft* ihn zum Gehorsam gegen den *gerechten* Gott verpflichtet. — ἐν φόβῳ τὸν — ἀναστράφητε) entsprechend dem ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε V. 15.; das dem Gedanken an den unparteiischen Richter entsprechende Gefühl ist der φόβος; daher setzt Petr. nachdrucksvoll ἐν φόβῳ voran; φόβος ist hier nicht die *knechtische* Furcht, die mit der Liebe nicht zusammensein kann (s. 1. Joh. 4, 18.), aber auch nicht die *Ehrfurcht* (*Grotius, Bolten* u. A.), welche der Niedrigere vor dem Höheren empfindet, sondern die *heilige Scheu* vor dem Ernste des das Böse verdammenden Richters, das Gegentheil der leichtsinnigen Sicherheit. *Calvin:* timor securitati opponitur; vrgl. Kap. 2, 17. 2. Kor. 7, 1. Phil. 2, 12.*) — τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον) giebt die Dauer des Wandels ἐν φόβῳ an; παροικία „der Aufenthalt in der Fremde"; im eigentl. Sinne: Apgsch. 13, 17. (Esra 8, 34. LXX.), hier angewandt auf das irdische Leben der Christen, da ihre κληρονομία im Himmel ist V. 1.; diese Bezeichnung dient h. zur Verschärfung der ausgesprochenen Mahnung, indem sie auf die Möglichkeit die Heimath zu verfehlen hindeutet; vrgl. Kap. 2, 11.

V. 18. Die Ermahnung in der Furcht zu wandeln, verstärkt der Ap. durch die Erinnerung seiner Leser an ihre

---

*) *Weiss* (S. 170) meint, Röm. 8, 15. zeige, dass die Grundanschauung von dem christlichen Leben bei Paulus eine andere sei, als bei Petrus; diese Meinung aber widerlegt sich hinlänglich durch das eigne Zugeständniss von *Weiss*, dass Paulus 2. Kor. 7, 1. „die Gottesfurcht als *eigenthümliches Kennzeichen* des Christenlebens erwähnt, und dass er öfters von einer Furcht vor Christo redet." — *Schott* besteht zuerst darauf. dass φόβος absolut verstanden werde ohne specielle Beziehung auf Gott als den Richter, als das Bewusstsein irre gehen zu können, bezeichnet den Begr. hernach aber doch näher, als die Furcht, die darum sorgt, dass nicht etwas geschehe, was *Gott* Ursache sein müsste, das Erbe als *gerechter Richter* dem Hoffenden zu verweigern.

durch den Tod Christi bewirkte Erlösung. Zu gesucht ist die Annahme, dass dieser Vers dazu dienen soll, „die Causalverbindung zwischen Vorder- und Nachsatz von V. 17. darzuthun" (*Schott*). — εἰδότες) nicht: „da ihr wisst", sondern: „erwägend, bedenkend"; *Gerh.:* expendentes; vrgl. 2. Tim. 2, 23. und meinen Comment. zu d. St. — ὅτι οὐ) Die Negation vorangestellt, um die Position desto mehr hervorzuheben. — φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ) φθαρτοῖς ist hier nicht Adjectiv (*Luther:* „mit vergänglichem Silber oder Gold") sondern *Substantiv:* „mit vergänglichen Dingen"; s. *Winer* S. 467. — Mit ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, meint *Benson*, spiele der Ap. an den Gebrauch der Zahlung von Geld als Zeichen der Versöhnung, nach 2. Mos. 30, 12—16., 4. Mos. 3, 44—51. 18, 16. an; möglich, aber unwahrscheinlich. — ἐλυτρώθητε) steht hier in der eigentlichen Bedeutung des Loskaufens oder des Erlösens durch ein λύτρον (vrgl. Matth. 20, 28.), wie Tit. 2, 14., während Luk. 24, 21. diese bestimmte Beziehung zurücktritt; zu dem Gedanken vrgl. 1. Kor. 6, 20. Das Lösegeld ist in dem folgenden Verse angegeben. — ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς) vrgl. V. 14.; μάταιος „leer, ohne wahren Gehalt", kommt auch bei den Classikern im ethischen Sinne vor; LXX Jes. 32, 6. Uebers. von אָוֶן; es ist hier weder speciell auf den Götzendienst der Heiden (*Carpzov, Benson* u. A.), noch weniger auf den Ceremoniendienst der Juden (*Grotius*) zu beschränken *). — πατροπαραδότου) gehört zu dem gesammten voraufstehenden Begriff: ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς (s. *Winer* S. 465). *Aretius* erklärt es durch innata nobis natura; allein diess passt nicht zu ἀναστροφῆς; richtig *Erasmus:* quam ex Patrum traditione acceperatis; *Steiger:* „durch Erziehung, Unterricht und Beispiel"; (so auch *de Wette-Brückner, Wiesinger, Weiss, Schott*). — Durch dieses Attribut wird hervorgehoben, dass die ματαία ἀναστροφή nicht nur dem Einzelnen, sondern dem ganzen Geschlechte von ältester Zeit her eigen, und demnach den Einzelnen so beherrsche, dass er sich selbst nicht von ihr frei machen kann. — „Eine besondere Beziehung auf judenchristliche Leser" (*Weiss* S. 181) liegt nicht darin. —

---

*) Wenn ματαία ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος auch nicht nothwendig von dem *heidnischen* Lebenswandel zu verstehen ist (*Schott*), so ist der Ausdruck doch jedenfalls geeigneter dafür, diesen als den jüdischen Wandel zu charakterisiren.

V. 19. ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι) τιμίῳ bildet den Gegensatz zu φθαρτοῖς, sofern das Vergängliche ohne wahren Werth ist. — αἵματι weist nicht bloss auf den Tod, sondern auf den blutigen Tod Christi hin; vrgl. Hebr. 9, 22. — ὡς — ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ) ὡς — ἀσπίλου ist voraufgehende Apposition zu Χριστοῦ (*Wiesinger*, *de Wette-Brückner*); unrichtig wird von *Steiger*, *Schott* u. A. zu ἀμνοῦ: „αἵματι" ergänzt, und Χριστοῦ entweder als erklärender Zusatz genommen (*Steiger*) oder unmittelbar mit αἵματι verbunden (*Schott*). — ὡς auch hier nicht bloss vergleichend (*Schott*), sondern es markirt, dass Christus ein tadel- und fleckenloses Lamm ist (*Gerhard*, *de Wette-Brückner*) *). — ἀμνός ist, wie auch *Brückner* annimmt, als *Opferlamm* zu verstehen, was sowohl aus dem Zusammenhange, da von der Loskaufung durch das αἷμα Christi (3. Mos. 17, 11.) die Rede ist, als auch aus den Attributen ἄμωμος und ἄσπιλος, von denen jenes im A. T. ausdrücklich als Bezeichnung der Fehllosigkeit der Opferthiere (תָּמִים LXX: ἄμωμος) gebraucht wird, erhellt; auch gehörten ja die Lämmer mit zu den Opferthieren. Dass Petr. Christus gerade ein *Lamm* nennt, ist wahrscheinlich durch Jes. 53, 7. veranlasst (vrgl. Kap. 2, 22 ff.); hieraus ist aber nicht mit *Weiss* (S. 277 ff.) und *Schott* zu folgern, dass hier überall keine Beziehung auf die Opferidee stattfindet, denn wenn in der Jesaianischen Stelle der Knecht Gottes auch nur wegen der von ihm in seinen Leiden bewiesenen Geduld mit einem Lamme verglichen wird, so ruht sie doch so ganz auf der Opferidee und das Leiden des Knechtes Gottes wird so entschieden als ein Versöhnungsleiden dargestellt, dass sich leicht erklärt, wie Christus bei der Beziehung jener Stelle auf ihn geradezu als *Opfer*lamm gedacht werden konnte. Allerdings aber will Petr. hier nicht hervorheben, dass Christus das bestimmte von Jesaias geweissagte Opferlamm sei, denn dann würde der bestimmte Artikel dabei stehen (vrgl. Joh. 1, 29. u. *Meyer* z. d. St.); sondern anspielend an jene Stelle nennt Petr. ihn allgemein ein *Lamm*, das er sich aber als ein *Opfer*lamm denkt. Eine directe Beziehung auf das Passalamm (*Hofmann* Schriftb. II. 1. S. 462, *Wiesinger*) findet hier nicht statt (*de Wette-Brückner*, *Schott*); schon der Mangel des Artikels verbietet

---

*) Nimmt man ὡς im Sinne der Vergleichung, so ergiebt sich daraus der seltsame Gedanke, dass das Blut Christi so kostbar ist, wie das Blut eines makellosen Lammes (!). —

die Beziehung auf dieses bestimmte Lamm *); wenn *Hofmann* sagt: „Wie Israels Erlösung aus Aegypten das Blut des Passalamms erfordert hat, so die Erlösung der aus dem Heidenthume Gewonnenen das Blut Christi, dessen ewige Vorhersehung mit der am 10. Tage des Monats geschehenen Vorherbestimmung des Passalamms in Vergleich gebracht wird,“ so ist dagegen zu bemerken, dass das Blut des Passalammes nicht zur Loskaufung Israels aus Aegypten, sondern zur Bewahrung vor dem Würgengel diente und dass eine Beziehung des *προεγνωσμένου* (V. 20.) auf jene Vorherbestimmung des Passalamms zu weit hergeholt ist; auch ist nicht unbeachtet zu lassen, dass das Passalamm im N. T. immer durch *τὸ πάσχα* bezeichnet und in der von jenem handelnden Stelle 2. Mos. 12. bei den LXX. nur der Ausdruck *πρόβατον* nicht aber *ἀμνός* gebraucht ist. — Durch den Zusatz: *ὡς — ἀσπίλου* wird das Blut Christi als *Opferblut* markirt, und nicht bloss die Kostbarkeit (das *τίμιον*) des Blutes näher bestimmt, sofern „nach petrinischer Auffassung gerade die *Unschuld* (hier durch die beiden Attribute bezeichnet) und die *Geduld* (durch *ἀμνός* bezeichnet) dem Leiden seine *τιμή* giebt“ (gegen *Weiss* S. 281 f.); die *Kostbarkeit* des Blutes liegt darin, dass es das Blut *Christi;* seine *Erlösungskraft* aber darin, dass er es als ein *makel- und fehlloses Opferlamm* vergossen hat **). — Zu *ἄμωμος* vrgl. ausser 3. Mos. 22, 18 ff., besonders Hebr. 9, 14. — *ἄσπιλος* bei den LXX gar nicht, im N. T. nur in metaphor. Bedeutung; beide hier verbundene Ausdrücke geben das alttestamentliche תָּמִים כָּל־מוּם לֹא יִהְיֶה־בּוֹ 3. Mos. 22, 18. wieder (*Wiesinger*).

Anmerk. Zu bemerken ist, dass, während dem Opferblute 3. Mos. 16, 11. die Kraft zu versöhnen, d. i. die Schuld zu tilgen beigelegt wird, das Blut Christi hier als das Mittel bezeichnet ist, durch welches wir aus der *ματαία ἀναστροφῇ* losgekauft sind; daraus darf aber nicht mit *Weiss* (S. 279) gefolgert werden, dass das Blut Christi hier

*) Ob übrigens das Passalamm als ein Opferlamm zu denken ist (*Keil* zu 1. Mos. 12.), oder nicht, wie nach *Hofmann Schott* mit grösster Entschiedenheit behauptet, ist eine Streitfrage, die hier nicht zu entscheiden ist.

**) *Schott* behauptet hiegegen: „*Erlösen* kann dies Blut, weil es das des gottgebornen Heilsmittlers (*Χριστός*) ist; *Werth* aber *hat es*, weil es das Blut eines schuldlos Heiligen ist“; dies ist jedoch unrichtig, da das Blut Christi nur dadurch Erlösungskraft hat, dass er es als Opfer zur Versöhnung vergossen hat. Warum aber dieses Blut darin, dass es des Heilmittlers Blut ist, noch nicht seinen vollen Werth haben soll, ist nicht einzusehen.

nicht als Opferblut gedacht sei, weil „das Opfer wohl expiatorische aber nicht redemptorische Bedeutung“ haben könne; beides steht nämlich in keinem Gegensatze; die Expiation ist ja nichts anderes als Redemption, nämlich Loskaufung von der Schuld durch das freiwillig vergossene Blut; *die* Loskaufung aber, von welcher hier die Rede ist, ist zwar nicht mit der Expiation identisch, aber durch diese nothwendig bedingt.

V. 20. *προεγνωσμένου μὲν*) *προεγνωσμένος* ist zwar nicht ohne Weiteres = praeordinatus (*Beza*), allein das Vorherwissen Gottes ist in Bezug auf seine Heilsveranstaltung wesentlich ein Vorherversehen, vrgl. V. 2.: *πρόγνωσις;* vorherversehen aber ist Christus (*προεγνωσμένου* bezieht sich nicht auf *ἀμνοῦ*, sondern auf *Χριστοῦ*), dass er erscheinen sollte (*φανερωθέντος δὲ*), um durch sein Blut die Welt zu erlösen; dieser Gedanke ergiebt sich aus dem Vorhergehenden. Dass Christus erschienen sein würde, wenn auch die Sünde nicht eingetreten wäre, sagt die Stelle nicht. — *πρὸ καταβολῆς κόσμου*) öftere Bezeichnung der vorweltlichen Ewigkeit, Joh. 17, 24. Ephes. 1, 4. Diese nähere Bestimmung bezeichnet die Sendung Christi als in dem ewigen Rathschlusse Gottes begründet, um dadurch die V. 17. enthaltene Ermahnung zu verschärfen. — *φανερωθέντος δὲ*) hier von der ersten Erscheinung Christi (Kap. 5, 4. von seiner Wiederkunft), die ein Hervortreten aus der Verborgenheit des göttlichen Rathschlusses ist; zwischen der *πρόγνωσις* und der *φανέρωσις* liegt die *προφητεία* V. 10.; durch *φανερωθέντος* ist hier, wo es auf *προεγνωσμένου* zurückzielt, die Präexistenz Christi allerdings nicht eigentlich ausgesprochen; anders 1. Tim. 3, 16.; doch meint *Schmid* (bibl. Theol. II. S. 165), *προεγν.* negire nicht die reale Präexistenz, weil *Χριστοῦ* eine Bestimmung in sich schliesse, welche auch in dem real Präexistenten noch nicht realisirt ist, sondern erst vermöge des *φανερωθῆναι* realisirt wird. — Unrichtig ist die Erklärung von der Offenbarung durch das Evangelium. — *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων*) *ἔσχατον* substantivisch gebraucht „*am Ende der Zeiten*“; als dieses *ἔσχατον* der Zeiten ist hier der ganze Zeitraum von der ersten Erscheinung Christi bis zu seiner Wiederkunft gedacht; eben so Hebr. 1, 1.; anders 2. Petr. 3, 3., wo mit dem *ἔσχατον* die noch zukünftige, der Wiederkunft unmittelbar vorangehende Zeit gemeint ist; eben so 1. Petr. 1, 5.*) — Zu bemerken ist der Gegensatz: *πρὸ καταβ. κ.*

*) Es ist zwar richtig, dass das Ende der Zeiten dieses, wie

und *ἐπ᾽ ἐσχάτου τ. χρ.:* Anfang und Ende in Christus beschlossen. — *δι᾽ ὑμᾶς*) geht zunächst auf die Leser, umfasst aber zugleich alle *ἐκλεκτοί;* die Gläubigen sind der Zielpunkt aller Heilsveranstaltungen Gottes; welche Aufforderung für sie, *ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας χρόνον* zu wandeln!

V. 21. *τοὺς δι᾽ αὐτοῦ* (i. e. *Χριστοῦ*) *πιστεύοντας* (oder: *πιστοὺς*) *εἰς θεὸν*) *τοὺς:* dieselbe Satzverbindung, wie V. 4. u. 5. — Die Constr. *πιστεύειν εἰς* ist im N. T., namentlich bei *Johannes*, sehr häufig; meistens ist Christus als Object genannt; *Gott*, wie hier, Joh. 12, 44. 14, 1. — Dieser Zusatz bezeichnet nicht „den *Zweck* der *φανέρωσις*" (*Weiss* S. 42; ähnlich *Wiesinger**)), denn dieser kann nicht in dem Participialsatze ausgedrückt sein, sondern die durch Christus gewirkte (*δι᾽ αὐτοῦ*) Qualität der Leser, vermöge deren sie es sind, um derentwillen Christus erschienen ist. Der letzte Zweck kann kein anderer sein, als worauf mit *ἐλπίδα* am Ende des Verses hingewiesen wird. — *τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα***) nicht ein müssiger Zusatz, als zufällige Aussage des Ap. von Gott; sondern im engen Anschluss an *θεόν* dienen diese Worte dazu, *θεόν als Object des christlichen Glaubens* näher zu beschreiben. Es gehört zum christlichen Gottesglauben wesentlich die Ueberzeugung, dass Gott den am Kreuze gestorbenen Christus erweckt und verherrlicht hat; zu der ersten Hälfte dieses Satzes vrgl. Röm. 4, 24. 8, 11. 2. Kor. 4, 14. Gal. 1, 1.; zur zweiten Joh. 17, 5. 22.; und zu dem ganzen Gedanken Ephes. 1, 20. Apgsch. 2, 32 f. Dieser *θεόν* näher bestimmende Zusatz soll nicht angeben, „wiefern Christus den Glauben an Gott durch seine Offenbarung bewirkt habe" (*Wiesinger*) — dem widerstreitet die ganze Satzform, sondern, welches der Glaube ist, durch den die Leser dazu qualificirt sind, dass sich an ihnen der Zweck der *φανέρω-*

Schott sagt, durch die Erscheinung Christi ist; dass die Präposition *ἐπί* aber dazu dient, diesen Gedanken schärfer hervortreten zu lassen, ist eine willkürliche Behauptung.

*) „Mit *τοὺς πιστοὺς κτλ.* ist die Absicht des *φαν.* als wirklich eingetretene Folge auf Seite der Leser dargestellt, und in ihr ist die factische Bestätigung des *δι᾽ ὑμᾶς* gegeben".

**) *Weiss* (S. 243) legt einen Nachdruck auf *δόντα* zum Beweise der noch niedrigen Stufe der Petrin. Anschauung von der Person Christi; aber auch Christus sagt im Ev. Joh., dass Gott ihm die *ζωή*, die *κρίσις*, die *ἐξουσία πάσης σαρκός* etc. *gegeben* habe; eben so Paulus, dass Gott Christum erhöht und ihm das *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα geschenkt* (*ἐχαρίσατο*) habe; und ähnlich heisst es im Hebr. Br., dass Gott ihn zum *κληρόνομος πάντων* gesetzt oder *gemacht* hat.

σις Christi realisirt. — *ὥστε*) nicht = *ἵνα* (*Oecumenius, Luther*: „auf dass"; so auch *Syr.*, *Vulg.*, *Beza* u. A.), auch nicht = itaque, so dass zu *εἶναι* ein „*δεῖ*" oder „*χρή*" zu suppliren wäre (*Aretius*), sondern: „*so dass*"; es bezeichnet den Erfolg, den die *φανέρωσις* Christi bei den Lesern erzielt hat; worin die Bestätigung liegt, dass Christus um ihretwillen (*δι' αὐτούς*) erschienen sei. — *τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν*) Fast sämmtliche Ausleger übersetzen: „so dass euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind" (so auch in der ersten Aufl. dies. Comm.); *Weiss* (S. 43) dagegen, dem *Brückner*, *Schott*, *Fronmüller* beistimmen, erklärt: „so dass euer Glaube zugleich Hoffnung sei, die auf Gott gegründet ist". Die Structur der Wörter scheint für diese letztere Uebersetzung zu sprechen, da der Genit. *ὑμῶν* zwischen den beiden Substantiven steht, während man sonst entw. *ὑμῶν τὴν πίστιν καὶ ἐλπίδα* (oder: *τὴν ὑμ. πίστ.*) vrgl. Röm. 1, 20. Phil. 1, 25. 1. Thess. 2, 12., oder *τὴν π. κ. ἐλπ. ὑμῶν*, vrgl. Phil. 1, 20. 1. Thess. 3, 7. erwarten sollte; allein entscheidend ist diess nicht, da es Ephes. 3, 5. heisst: *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις*. Dagegen giebt der Gedankenzusammenhang *dieser* Auffassung den Vorzug; denn bei der erstern fällt nicht nur auf, „dass als Erfolg noch einmal genau dasselbe genannt wird, was schon in dem *τοὺς πιστούς* angegeben war" (*Weiss*), sondern bei ihr erscheint auch *ἐλπίδα* als zufälliges Anhängsel, während es doch der eigentliche Zielpunkt der ganzen Deduction ist, darin nämlich erweist sich die Wahrheit und Lebendigkeit des Glaubens (an die Auferstehung und Verherrlichung Christi), dass derselbe Hoffnung ist; vrgl. V. 3. 6. 9. 13. *) Mit Unrecht meint *Schott*, dass *εἰς Θεόν* nicht bloss auf *ἐλπίδα*, sondern gleichmässig auch auf *τὴν πίστιν* zu beziehen sei; denn wenn unter der *πίστις* allerdings h. nur die *πίστις εἰς Θεόν* verstanden werden kann, so ist es doch grammatisch unmöglich das am Schlusse stehende *εἰς Θεόν*, was sich eng an *ἐλπίδα* anschliesst, zugleich mit *τὴν πίστιν ὑμῶν* zu verbinden. — Das Object der Hoffnung ist in den Worten: *τὸν ἐγείραντα αὐτὸν κτλ.* angedeutet; es ist die Auferstehung und Erlangung der *δόξα*, die Christo gegeben ist; vrgl. Röm. 8, 11. 17.

V. 22. Von hier bis V. 25. die dritte Ermahnung: Gegenstand derselben ist die gegenseitige Liebe; unrichtig

*) Falsch ist es, wenn *Weiss* sagt, dass nach Petrin. Auffassung der Glaube nur die Vorstufe zur Hoffnung sei, da er dieselbe vielmehr in sich schliesst.

verbindet *Gerhard* diesen Vers mit V. 17. und hält V. 18—21. für eine Parenthese. — τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότας) Das Partic. drückt hier nicht die vollendete Thatsache aus als Begründung der Ermahnung, in dem Sinne: „nachdem ihr, oder: da ihr geheiligt habt" (*Bengel, Wiesinger*), sondern es schliesst sich dem Imperativ eng an und bezeichnet die Aufgabe, die jedesmal erfüllt sein muss (daher das Perf.), wenn das ἀγαπᾶν stattfinden soll (*de Wette-Brückner, Schott, Fronmüller*); *Luther*: ungenau: „Machet keusch — und etc." — ἁγνίζειν, ein religiöser Begriff, zunächst die äussere, dann auch die innere Weihung und Heiligung bezeichnend (vrgl. Joh. 11, 55.; Apgsch. 21, 24. 26.; 24, 18.); auch an solchen Stellen, wo es wie hier die sittliche Reinigung von allem unlauteren (hier namentlich dem selbstsüchtigen) Wesen ausdrückt, verliert es nicht seine religiöse Beziehung; vrgl. Jak. 4, 8. 1. Joh. 3, 3.*) — ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας) ἡ ἀλήθεια ist die geoffenbarte, im Evangelium ausgesprochene Wahrheit, in ihrer ganzen Fülle**); willkürliche Beschränkung des Begriffs bei *Calvin*: veritatem accipit pro *regula*, quam nobis Dominus in evangelio praescribit. — ὑπακοή, nicht „der Glaube" (*Wiesinger*), sondern: „der Gehorsam". Der Genitiv ist nicht gen. subj.: „der Gehorsam, den die Wahrheit erzeugt"; sondern gen. obj.: „der Gehorsam gegen die Wahrheit". Diese ὑπακοή aber besteht darin, dass man *glaubt*, was die ἀλήθεια verkündigt und dass man *thut*, wozu sie verpflichtet (so auch *Weiss*). — Die Präposition ἐν stellt die ὑπακοή als das Element dar, in welchem sich der Christ zu bewegen hat, um die Heiligung seiner Seele zu beschaffen. — Bei der LA. διὰ πνεύματος ist πνεῦμα nicht der *menschliche* Geist, sondern der Geist *Gottes*; *Luther* unrichtig, der Ap. wolle damit bemerken, dass man das Wort Gottes nicht nur lesen und hören, sondern auch *mit dem Herzen* erfassen müsse. — εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον) gehört nicht zu dem folgenden ἀγαπήσατε weder so, dass εἰς den terminus der Liebe angiebt, und der Sinn der ist: diligite vos in fraternam caritatem h. e. in unum corpus fraternae caritatis;

---

*) *Schott* lässt diese religiöse Beziehung gänzlich unbeachtet, indem er als die Grundbedeutung des Wortes ἁγνός „die Lauterkeit des Sinnes, welche nur Eins den Grund und das Ziel aller Lebensbethätigung sein lässt, nämlich das wahrhaft Sittliche" angiebt.

**) Nach *Schott* soll unter ἀλήθεια „der Thatbestand des rechten Verhältnisses Gottes zur Welt, wie er im Personleben des Christen vorliegt" (!), zu verstehen sein.

noch so, dass es = διά (*Oecum.*) die Vermittelung bezeichnet; noch endlich so, dass es ἐκβατικῶς zu nehmen ist = ita ut omnibus manifestum fiat, vos esse invicem fratres (*Gerh.*); — sondern es schliesst sich an ἡγνικότες an und bezeichnet das Ziel, auf welches das ἁγνίζειν sich zu richten hat. Der Liebe selbst muss durch Abthun alles selbstsüchtigen Wesens die Heiligung zur Liebe voraufgehen. — φιλαδελφία) die eigenthümliche christliche Bruderliebe; vrgl. 2. Petr. 1, 7. Röm. 12, 9. 10. 1. Thess. 4, 9. — Zu ἀνυπόκριτος vrgl. besonders 1. Joh. 3, 18., wo das Wesen der wahren, ungeheuchelten Liebe geschildert ist. — ἐκ [καθαρᾶς] καρδίας) kann entweder mit dem Vorhergehenden oder mit dem Folgenden verbunden werden; in jener Verbindung aber wäre es ein schleppender Zusatz, da die φιλαδελφία schon in ἀνυπόκριτος die nähere Bestimmung bei sich hat; darum ist die zweite Constr. vorzuziehen, bei der es gleich voran ein wesentliches Moment der Liebe hervorhebt: zu dem Ausdruck ἐκ καρδίας vrgl. Röm. 6, 17. Matth. 18, 35. (ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν); zu der lect. rec.: ἐκ καθαρᾶς καρδίας s. 1. Tim. 1, 5. — ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς) ἀγαπᾶν ist nicht mit *Wiesinger* auf „die thätige Erweisung der Liebe" zu beschränken: die von *Wiesinger* citirten Stellen Kap. 4, 8. 1. Joh. 3, 18. rechtfertigen diese Beschränkung nicht. — ἐκτενῶς, *„mit angespannter Kraft"*, es bezeichnet hier die *anhaltende Intensität der Liebe* (so auch *Weiss* S. 336., *Fronmüller*); *Luther* übersetzt *„brünstig"*; ohne Grund behauptet *Schott*, dass das Wort in allen neutest. Stellen *nur* in dem *zeitlichen* Sinne der Dauer gebraucht, und deshalb auch hier so zu nehmen sei; Luk. 22, 44. Apgsch. 12, 5.; 26, 7. 1. Petr. 4, 8. zeugen nicht *für*, sondern *gegen Schott's* Behauptung.

V. 23. ἀναγεγεννημένοι) Begründung der voraufgehenden Ermahnung durch die Hinweisung auf die stattgefundene Wiedergeburt aus unvergänglichem Samen, welche allein das ἀγαπᾶν ἐκτενῶς ermöglicht, aber auch fordert *). *Luth.:* „als die da wiederum geboren sind"; zu

*) Nicht ohne einen eingetragenen Gedanken ist es, wenn *Schott* sagt: „Die Wiedergeburt wird h. in Betracht genommen als die Thatsache, welche die Leser zu einem brüderlich verbundenen Ganzen gemacht hat," nämlich mit Rücksicht darauf, dass „es auch ein Band der Zusammengehörigkeit giebt, welches sich auf gemeinsame Geburt aus eigentlichem, vergänglichem Samen gründet, nämlich die Nationalität". Zu bemerken ist, dass der Hauptaccent nicht auf dem ἀγαπήσατε an sich, sondern darauf liegt, dass die Leser sich als „ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας" ἐκ καρδίας — ἐκτενῶς lieben sol-

vrgl. 1. Joh. 4, 7. 5, 1. Diese Wiedergeburt wird dem Ursprunge nach in den folgenden Worten beschrieben, und zwar so, dass auch hier, wie V. 18. die Position durch Voranstellung der Negation verstärkt wird. — οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου) σπορά, eigentlich „das Säen, das Zeugen", steht hier nicht in dieser activen Bedeutung (*Aretius:* satio incorrupta h. e. regeneratio ad vitam aeternam; *Fronmüller:* „Kraftwirkung des heil. Geistes"), sondern ist = „Same", weil, wie *de Wette* sagt, das Beiwort auf die Vorstellung eines Stoffes führt; unter σπορὰ φθαρτή ist nicht das semen frugum (erste Aufl. dies. Comm.), sondern das semen humanum (*de Wette, Wiesinger, Weiss, Schott*) gedacht; vrgl. Joh. 1, 13. — Es fragt sich, wie sich ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου und διὰ λόγου zu einander verhalten. Die unmittelbare Verknüpfung des bildlichen Ausdrucks (σπορά) mit dem unbildlichen (λόγος) und die Correspondenz, die offenbar zwischen den Attributen ἀφθάρτου und ζῶντος κ. μένοντος stattfindet, verbietet die beiden Begriffe für different zu halten und unter σπορά hier „den heiligen Geist" (*de Wette-Brückner*) zu verstehen; andererseits aber weist der Unterschied der Präpositionen auf eine Unterscheidung hin, der dadurch, dass σπορά, als bildliche, λόγος als eigentliche Bezeichnung genommen wird (*Gerhard, Weiss* *), *Schott*) noch nicht Genüge geschieht; der Gebrauch der beiden differenten Präpositionen erklärt sich vielmehr aus einer verschiedenen Beziehung derselben Sache (des λόγος) zu der Wiedergeburt; bei ἐξ, wodurch der Ausgangspunkt derselben bezeichnet wird, ist das Wort Gottes als das in den Menschen hineingepflanzte, das neue Leben wirkende Princip (ὁ λόγος ἔμφυτος Jak. 1, 21.), bei διὰ dagegen als das äusserliche Mittel, wodurch die Hervorbringung des neuen Lebens bewirkt wird, gedacht. — διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος) weist auf V. 22.: ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθ. zurück: zur fortdauernden Heiligung in der ὑπακοῇ τ. ἀλ. ist der Christ verpflichtet, da er durch das Wort Gottes, d. i. das Wort der Wahrheit, zum neuen

---

len. Die Zurückbeziehung des ἀναγεν. — διὰ λόγου auf jenes ἡγν. ἐν τ. ὑπακ. τ. ἀληθείας liegt vor Augen.

*) *Weiss* meint, bei λόγος, als der Erklärung des Bildes, könnte nicht die durchaus dem Bilde angehörige Präposition ἐκ, sondern nur διά gebraucht werden; diess ist jedoch nicht richtig, zu σπορά hätte sich allerdings nicht διά geschickt, wohl aber hätte bei λόγου die Präp. ἐκ stehen können (vrgl. Joh. 3, 5.), ja *müssen*, wenn der λόγος selbst als σπορά betrachtet wäre. Die beiden Präpositionen drücken demnach eine verschiedene Beziehung aus.

Menschen wiedergeboren ist. — *λόγος θεοῦ* ist jedes Wort göttlicher Offenbarung, hier vorzugsweise das von Gott stammende Christum verkündigende Wort, d. i. das Evangelium; unrichtig versteht *Schwenkfeld* den Johanneischen *Logos* darunter, was freilich schon *Didymus* für möglich gehalten hat. — Ueber die Constr. der Adj.: *ζῶντος* und *μένοντος* sagt *Calvin:* possumus legere tam sermonem viventem Dei, quam Dei viventis; er selbst zieht die *zweite* Verbindung vor; eben so: *Vulg.*, *Oecum.*, *Beza*, *Hensler*, *Jachmann* u. A.; die meisten Ausleger dagegen geben mit Recht der erstern den Vorzug, für welche sowohl der Inhalt der folgenden Verse, in denen nicht die Unvergänglichkeit Gottes, sondern des Wortes Gottes accentuirt ist, als auch die Wortstellung, da *ζῶντος* sonst wegen des nachfolgenden: *καὶ μένοντος* nach *θεοῦ* stehen müsste, entscheidet. „Dass *μένοντος* nachgebracht ist, kommt daher, dass diese Eigenschaft aus der ersten abgeleitet und zu dem Ende angeführt wird, um zu der Schriftstelle überzuleiten" (*de Wette*). Die durch diese Attribute angegebenen Merkmale eignen dem Worte Gottes nicht seiner Form, sondern seinem innern Gehalte nach. *Lebendig* ist es sowohl seiner Wirkung als auch seinem Wesen nach, und *bleibend* nicht bloss, sofern seine Wirkungen ewig sind, sondern auch sofern es selber nimmer untergeht. Ist auch der Zusatz: *εἰς τὸν αἰῶνα* unächt, so darf doch auch ohne denselben das *μένειν* nicht auf das *zeitliche* Leben beschränkt werden *).

V. 24. 25. Citat aus Jes. 40, 6. 8. mit geringer Abweichung von den LXX., um durch einen alttestamentlichen Ausspruch das ewige Bestehen des Wortes zu bestätigen **).

---

*) Das Wort als Offenbarung des Geistes ist ewig, wenn auch seiner Form nach wandelbar; auch von dem Worte gilt, was Paulus 1. Kor. 15, 54. sagt: das Verwesliche wird anziehen das Unverwesliche und das Sterbliche wird anziehen die Unsterblichkeit. Trefflich sagt *Luther:* „Das Wort ist eine ewige göttliche Kraft. Denn wiewohl die Stimme oder Rede verschwindet, so bleibt doch der Kern, d. i. der Verstand, die Wahrheit, so in die Stimme gefasst wird. Als, wenn ich einen Becher an den Mund setze, in welchen der Wein gefasst ist, so trinke ich den Wein hinein, wiewohl ich den Becher nicht mit in den Hals stosse. Also ist auch das Wort, das die Stimme bringt, es fällt ins Herz und wird lebendig, so doch die Stimme heraussen bleibt und vergeht. Darum ist es wohl eine göttliche Kraft, Gott ist es selber."

**) Dass der Ap. insbesondere hervorheben wolle, „dass die natürlichen *Nationalitäten* mit all ihrer Herrlichkeit nur ein Band für diese irdischen Zeitläufte bilden" (*Schott*), ist im Context durch nichts indicirt.

διότι) wie V. 16. — *πᾶσα σάρξ*) = *πᾶς ἄνθρωπος; caro* fragilitatem naturae indicat (*Aretius*); nicht „alles creatürliche Sein", auch Stein und Pflanze u. s. w. umfassend (*Schott*), denn von der Pflanze kann es doch nicht heissen, dass sie sei *ὡς χόρτος*. — *ὡς χόρτος*) *ὡς* weder in den LXX, noch auch im hebr. Texte. — *καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς*) statt *αὐτῆς* haben die LXX: *ἀνθρώπου;* im Hebr. חַסְדּוֹ. Unrichtig *Vorstius:* Ap. nomine carnis et gloriae ejus intelligit praecipue legem Mosis et doctrinas hominum; richtig dagegen *Calvin:* omne id quod in rebus humanis magnificum dicitur. — Durch *ἐξηράνθη ὁ χόρτος κτλ.* wird der Vergleichungspunkt, das, worin die *σάρξ* und ihre *δόξα* dem *χόρτος* und seinem *ἄνθος* gleich ist, angegeben; nicht aber betont, dass „das Verhältniss des Fleisches zu seiner Herrlichkeit bezüglich der Nichtigkeit ganz dasselbe ist wie das des Grases in seiner Blüthe" (*Schott*). — *καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε*) Ist *αὐτοῦ* richtige LA., so ist es von Petr. hinzugesetzt, da es sich weder bei den LXX, noch im hebr. Texte findet. Durch die Präterita: *ἐξηράνθη* und *ἐξέπεσε* wird die Vergänglichkeit stärker markirt; vrgl. Jak. 1, 11. 5, 2. — V. 25. Statt *κυρίου* haben die LXX *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, hebr. אֱלֹהֵינוּ. Schwerlich ist *κυρίου* absichtlich von Petr. gesetzt, „weil er das Wort von Christo im Sinne hat" (*Luthardt*). Auf dieselbe Stelle, die Petr. hier citirt spielt auch Jakobus (1, 11.) an, ohne sie jedoch wörtlich anzuführen. — Die Anwendung macht der Ap. durch die folgenden Worte: *τοῦτο δέ ἐστιν*) *τοῦτο* steht nicht „substantivisch, als Prädikat des Satzes gemeint = das ist, nämlich ewigbleibendes Wort Gottes ist das bei euch gepredigte Wort" (*Schott*), sondern es bezieht sich einfach auf das vorherg. *τὸ ῥῆμα κυρίου* zurück = dieses Wort, von dem es gilt, dass es ewig bleibt, ist das bei euch gepredigte Wort. — *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθέν*) Umschreibung des Evangeliums. Im A. T. ist das Wort der Verheissung gemeint, hier das Evangelium. Petrus identificirt beides, wie es denn auch seinem innersten Wesen nach eins ist, in sich enthaltend den einen ewigen Rathschluss Gottes zur Erlösung der Welt, unterschieden nur nach den verschiedenen Stufen der Entwickelung. — *εἰς ὑμᾶς*) = *ὑμῖν;* doch tritt in dem hier gebrauchten Ausdruck die Beziehung auf die Hörer noch bestimmter hervor; s. 1. Thess. 2, 9. und *Lünemann* z. d. St. — Durch die letzten Worte hat Petrus das Evangelium, das den Gemeinden, an die er schreibt, verkündigt ist, als das Wort Gottes bezeichnet,

durch das sie aus dem unvergänglichen Samen göttlichen Lebens wiedergeboren sind, so dass sie als solche im Gehorsam gegen die ihnen dadurch mitgetheilte Wahrheit sich zu ungeheuchelter Bruderliebe immer mehr zu heiligen haben.

Kap. II.

V. 1. Statt *ὑποκρίσεις* liest *Buttm.* nach B. *ὑπόκρισιν*; Correctur nach dem vorherg. *δόλον*, dem es sich der Bedeutung nach enge anschliesst. Ebenso ist die Lesart *πᾶσαν καταλαλίαν* im Cod. Sin. (pr. m.) für *πάσας καταλαλίας* für Aenderung zu halten. In A., einigen Verss. etc. fehlt *πάσας* vor *καταλαλίας*; es konnte leicht wegfallen, da die beiden voraufgeh. Wörter ohne ein solches Beiwort stehen. — V. 2. Nach *αὐξηθῆτε* lesen die meisten Codd. (A. B. C. K. Sin. al.) etc.: *εἰς σωτηρίαν* (von *Griesb. Scholz, Lachm., Tisch.* aufgenommen); in der Recepta fehlt (nach G., mehreren Minuskeln etc.) der Zusatz; er mag ausgelassen sein, weil es zu den Worten: *ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε* eines solchen Zusatzes nicht nothwendig bedarf. — V. 3. Die l. r. *εἴπερ* nach C. G. K. al. Vulg. (si tamen) ist von *Tisch.* beibehalten; dagegen hat *Lachm.* das einfache *εἰ* aufgenommen, dafür zeugen A. B. Sin. (m. pr. C. hat *εἴπερ* corrigirt), Syr. Clem. Die l. r. scheint eine um des Sinnes willen gemachte Aenderung zu sein. — V. 5. Statt *οἰκοδομεῖσθε* lesen A.** C. Sin. mehrere Minusk., Vulg. Cyr. etc.: *ἐποικοδομεῖσθε*, was Correctur nach Ephes. 2, 20. ist. — Zwischen *οἶκος πνευματικὸς* und *ἱεράτευμα ἅγιον* liest *Lachm.* *εἰς*, nach A. B. C. Sin. 5. al. mehreren Verss. u. K. V. — Für die gew. Lesart zeugen: G. K. viele Minusk., Vulg. u. andere Versionen, Clem. etc. *Tisch.* hat sie beibehalten; *de Wette, Wiesinger, Schott, Reiche* haben sich gleichfalls für die l. r. erklärt, indem *de Wette* die Einschiebung des *εἰς* als „Erleichterung des unvermittelten Ueberganges zu einer andern Darstellung" bezeichnet; dagegen zieht *Brückner* die andere Lesart wegen des Uebergewichts der Zeugen vor. Das *εἰς* mag ausgelassen sein, weil der Gedanke, dass ein *οἶκος* zu einem *ἱεράτευμα* gebauet werden solle, unpassend erschien. — *τῷ* vor *θεῷ* ist zweifelhaft; dafür sind: G. K. etc.; dagegen: A. B. C. Sin. al. *Lachm.* u. *Tisch.* haben es, wohl mit Recht, weggelassen. — V. 6. *διότι*) mit *Griesb., Scholz, Lachm., Tisch.* u. A. nach fast sämmtlichen Autoritäten, statt der l. r.: *διὸ καὶ*, die nur in Minusk. und bei Orig. steht. — *ἐν τῇ γραφῇ*) l. r. nach G. K. mehreren Minuskeln, etc.; *Tisch.* liest nach A. B. Sin. 38. 73.: *ἐν γραφῇ*, *Lachm.* hat: *ἡ γραφή* aufgenommen, was sich in C., mehreren Minuskeln, Vulg. Hier. Aug. findet. Diese letzte L. A.

erscheint jedoch nur als Correctur, um die in der Verbindung des Verb. *περιέχει* mit *ἐν* (*τῇ*) *γραφῇ* liegende Schwierigkeit zu vermeiden. — Statt *ἐπ' αὐτῷ* hat Sin. (pr. m.) *ἐπ' αὐτόν*, was von andern Zeugen nicht unterstützt wird. — V. 7. *Buttm.* hat *ἀπειθοῦσιν* beibehalten, obgleich B. (auch Sin.) *ἀπιστοῦσιν* liest; die meisten Zeugen sprechen entschieden für die l. r. — *λίθον*) l. r. nach C.** G. K. Sin. (pr. m.) al. Thph. — von *Tisch.* beibehalten; statt dessen hat *Lachm.*: *λίθος*; diese L. A. bei A. B. C.* mehreren Minusk., Oec. Da es im Griech. durchaus nicht selten ist, dass das einem Relativ voranstehende Substantiv in den Casus, in welchem jenes steht, gesetzt wird, so konnte *λίθον* nicht auffallen; da überdiess bei den LXX. *λίθον* steht, so scheint *λίθος* ursprüngliche L. A. zu sein, die nach den LXX. und dem gewöhnl. griech. Gebrauch in *λίθον* umgeändert ward. — Die Worte: *λίθος* — *γωνίας καὶ* fehlen in der Syr. Vers.; *Grotius*, *Mill.*, *Semler*, *Hottinger* halten sie deshalb für unächt, wozu jedoch die genügende Berechtigung fehlt. — V. 11. *ἀπέχεσθαι*) l. r. nach B. K., mehreren Minusk., Verss. u. K. V.; von *Lachm.* u. *Tisch. VII.* beibehalten, während A. C. G. Sin., mehrere Minuskeln etc. *ἀπέχεσθε* lesen, was *Buttm.* aufgenommen hat; s. hierüber die Erkl.; *Lachm.* adj. *ὑμᾶς* nach Vulg., wie *Tisch.* bemerkt: ex errore de C. — V. 12. Statt *ἐποπτεύσαντες* l. r. nach A. G. K. al. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.*, nach B. C. Sin. al. Thph. Oec. *ἐποπτεύοντες* zu lesen; wegen des folg. *δοξάσωσιν* konnte das Praes. leicht in den Aor. verwandelt werden. — V. 13. *ὑποτάγητε οὖν*) *Lachm.* om. *οὖν* nach A. B. C. Sin. al. Didym. Cassiod.; für *οὖν* (*Tisch.*) zeugen G. K. viele Minuskeln etc.; möglich, dass *οὖν* zur festern Gedankenverbindung eingeschoben ist. Im Cod. Sin. (pr. m.) fehlt *ἀνθρωπίνῃ*, was durch alle andern Zeugen geschützt ist. — V. 14. Nach *ἐκδίκησιν* hat die Rec. nach C., mehreren Minuskeln etc.: *μὲν*, was schon von *Griesb.* mit Recht weggelassen ist. — V. 18. Nach *δεσπόταις* hat Sin· das Pron. *ὑμῶν*. — V. 19. Zu *χάρις* finden sich in verschiedenen Codd. verschiedene Zusätze, wie: *θεοῦ, θεῷ, παρὰ θεῷ, παρὰ τῷ θεῷ*, die alle erst später eingeschoben sind, um den Begr. näher zu bestimmen. — Statt *συνείδησιν θεοῦ* haben C., einige Minusk. etc.: *συνείδησιν ἀγαθήν*; in A.* sind beide L.A. verbunden: *συνείδησιν θεοῦ ἀγαθήν*. — V. 20. Nach *τοῦτο* lesen *Lachm.* u. *Tisch.* *γὰρ* (A. B. Sin. etc.), während es in der Recepta fehlt (nach C. G. K. etc.); die Ausmerzung des störenden *γὰρ* ist leicht erklärlich. — V. 21. Die Codices variiren zwischen der l. r. (ed. Elzev.): *ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν*, die sich in A. B. C. Sin., mehreren Minusk., Oec. Amb. etc. (*Lachm.*) findet; *ὑπὲρ ἡμῶν, ὑμῖν* in G. K. al. Slav. Vulg. Cyr. etc. (*Scholz*, *Tisch.*, *Reiche*) und *ὑπὲρ ἡμῶν, ἡμῖν*, in mehreren Minuskeln etc (l. r.). *Tisch.* bemerkt: nil probabilius quam *ἡμῖν ὑμῖν* in caussa fuisse, cur bis ab

aliis ὑμῖν, ab aliis ἡμῖν scriberetur. Quod tota oratio ad lectores incitandos instituta est, id emendatori magis ὑμῖν quam ἡμῖν commendabat. Nach fast allen Autoritäten ist ὑμῖν ursprüngliche Lesart, möglich, dass darnach ἡμῶν in ὑμῶν geändert ist; möglich aber auch, dass einem Abschreiber die Beziehung des χρ. ἔπαθεν auf die Leser allein unpassend erschien und derselbe deshalb ὑμῶν in ἡμῶν änderte; *Wiesinger* und *Schott* halten ἡμῶν, *Brückner* hält ὑμῶν für die ursprüngliche Lesart; die bedeutendsten Autoritäten entscheiden für ὑμῶν. — V. 21. Sin. liest ἀπέθανεν statt des allgemein bezeugten ἔπαθεν und V. 23.: ἐλοιδόρει (pr. m.) statt: ἀντελοιδόρει. — V. 24. Das αὐτοῦ nach μώλωπι (l. r.) ist nur durch G. Sin. (pr. m.) 40. al. Thph. Oec. geschützt, während A. B. C. K. etc. es nicht haben; *Lachm.* hat es deshalb weggelassen, wogegen *Tisch.* es beibehalten hat; obgleich αὐτοῦ an sich die schwierigere L. A. ist, so kann es doch wegen der überwiegenden Zeugen, die dagegen sind, schwerlich für ursprünglich gelten; die Hinzufügung lässt sich auch, theils aus dem Bestreben, diesen Relativsatz dem voraufgehenden: ὅς — αὐτὸς möglichst gleich zu bilden, theils aus dem Umstand, dass es Jes. 53. 5. LXX. steht, erklären; wiewohl *Tisch.* sagt: οὗ — αὐτοῦ emendatori deberi incredibile est; nec magis credibile αὐτοῦ ex LXX. inlatum esse servato inepte οὗ. Auch *Wiesinger*, *Brückner*, *Schott* halten αὐτοῦ für usprünglich. — V. 25. πλανώμενα) l. r. nach C. G. K. etc. Thph., Oec.; dagegen haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. Sin. etc. Tol. Harl. Fulg.: πλανώμενοι aufgenommen, was wahrscheinlich die ursprüngliche L. A. ist, die Aenderung in πλανώμενα lag wegen des unmittelbar davor stehenden πρόβατα sehr nahe.

V. 1. 2. ἀποθέμενοι οὖν — ἐπιποθήσατε) Die h. beginnende Ermahnung steht, wie οὖν zeigt, mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhange; in V. 22. hat der Ap. zu gegenseitiger ungeheuchelter Liebe unter einander ermahnt und dieselbe als bedingt durch das ἁγνίζειν ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας und begründet durch das ἀναγεγεννημένον εἶναι bezeichnet; hieraus das ἀποτίθεσθαι πᾶσαν κακίαν κτλ. folgernd, ermahnt er nun zum ἐπιποθεῖν τὸ λογικὸν γάλα. Das Absehen des Ap. ist nämlich, woraus sich sowohl der Zusammenhang dieser Ermahnung mit der vorhergehenden, als auch der Zusammenhang des in dem Participialsatze ἀποθέμενοι ausgedrückten Gedankens mit dem des Imperativsatzes ἐπιποθήσατε erklärt, darauf ge-

richtet, dass die Christen sich nicht nur jeder für sich als *τέκνα ὑπακοῆς* (1, 14.), sondern unter einander verbunden als ein *οἶκος πνευματικός* (V. 5.), *γένος ἐκλεκτόν κτλ.* (V. 9.) erweisen sollen. Diese Beziehung auf die gemeindliche Einheit hat *Schott* richtig erkannt; aus ihr erhellt, warum der Ap. hier nur solche Sünden nennt, welche im directen Widerstreite mit der *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* (1, 22.) stehen. Das Particip *ἀποθέμενοι* steht zu *ἐπιποθήσατε* in demselben Verhältniss wie Kap. 1, 13.: *ἀναζωσάμενοι* zu *ἐλπίσατε*; es ist also nicht = postquam deposuistis, sondern drückt die fortgesetzte Reinigung des Christen aus; vrgl. Ephes. 4, 22. Hebr. 12, 1. bes. auch Kol. 3, 8.; und für diese ganze Stelle Jak. 1, 21. — *πᾶσαν κακίαν κτλ.*) *Calvin:* non est integra omnium enumeratio quae deponi a nobis oportet, sed cum de veteri homine disputant Apostoli, quaedam vitia praeponunt in exemplum, quibus illius ingenium designant. *Aretius* hält *κακία* wegen des dabei stehenden *πᾶσαν* für das genus, die folgenden Begriffe für die species; allein mit Unrecht, wie das folgende *πάντα δόλον* beweist. Wie Kol. 3, 8. ist auch hier *κακία* nicht allgemein: „die Schlechtigkeit"; sondern speciell: „die Bosheit", nocendi cupiditas (*Hemming*); *πᾶσαν* bezeichnet den ganzen Umfang des Begriffs: „jede Art der Bosheit". Dasselbe wird bei den folgenden Wörtern: *ὑποκρίσεις* etc. durch die Pluralform angedeutet; bei *πάσας καταλαλίας* ist beides mit einander verbunden. Dieselben und ähnliche Begriffe, wie hier, finden sich auch sonst im N. T. zusammengestellt, vrgl. Röm. 1, 29. 30.; „in sachlichem Zusammenhange mit dieser zusammenfassenden Ermahnung stehen die nachfolgenden, vrgl. Kap. 2, 22 ff.; namentlich Kap. 3, 8 ff., 4, 8 ff., 5, 2 ff." (*Wiesinger*). Ueber die Bedeutung der einzelnen Begriffe s. die Lexica. *Augustin: malitia* maculo delectatur alieno; *invidia* bono cruciatur alieno; *dolus* duplicat cor; *adulatio* duplicat linguam; *detrectatio* vulnerat famam. — *καταλαλία* ausser hier nur noch 2. Kor. 12, 20.; bei den Klass. kommt nur das Verb., nicht das Subst. vor. — V. 2. *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη*) nicht mit *ἀποθέμενοι*, sondern mit dem Folgenden zu verbinden; es markirt nicht das *kindliche Wesen* der Christen, sondern soll die Leser (mit Bezug auf 1, 23.: *ἀναγεγεννημένοι*), in Rücksicht auf das noch ferne Ziel des Mannesalters, als solche, die erst vor Kurzem neugeboren sind, bezeichnen*). In *Bengel's* Erklä-

*) Zu bemerken ist, dass der Ausdruck auch bei den Juden in Gebrauch war, um die Proselyten damit zu bezeichnen; Belegstellen bei *Wetstein* z. d. St.

rung: denotatur prima aetas ecclesiae N. T. ist dem Ausdrucke eine falsche Beziehung gegeben. Die Partikel ὡς steht auch hier nicht bloss comparativ; vrgl. Kap. 1, 14. — *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε)* *γάλα* steht hier nicht im Gegensatz gegen *βρῶμα*, wie 1. Kor. 3, 2. oder gegen *στερεὰ τροφή*, wie Hebr. 5, 12., sondern es bezeichnet das Wort Gottes, sofern dasselbe mit der ihm einwohnenden Kraft die Seele des Menschen nährt; dass der Ap. dasselbe als *γάλα* bezeichnet, erklärt sich einfach aus der Beziehung auf *ἀρτιγέννητα βρέφη* (*Wiesinger*, *Schott*). Diese Auffassung ergiebt sich ungezwungen aus der Vergleichung mit Kap. 1, 22. 23.; hätte Petr. etwas Anderes darunter gedacht, so würde er diess, um verstanden werden zu können, gewiss angedeutet haben. Unrichtig nimmt demnach *Calvin* *γάλα* als die vitae ratio quae novam genituram sapiat; oder *Hemming* als: consentanea simplici infantiae vivendi ratio, indem er hinzufügt, cum autem lac rationale et vacuum dolo vocat, requirit in vita christiana prudentiam et simplicitatem; oder *Cornelius a Lapide* als symbolum candoris, sinceritatis et benevolentiae im Gegensatze gegen *κακία κτλ.* Gegen alle diese Erklärungen entscheidet, dass *γάλα* kein *Lebenszustand*, sondern ein *Nahrungsmittel* ist. Ganz willkürlich ist es, wenn *Estius*, *Turrianus* (de euchar. cap. 20.), *Salmeron* *γάλα* vom h. Abendmahl erklären, oder wenn *Clemens Al.* (Paedag. l. I. c. 6.) und *Augustin.* (tract. 3. in 1. ep. Joh.) darunter: Christus als den fleischgewordenen Logos verstehen; oder wenn *Weiss* (S. 188) sagt: „Die Nahrung des eben geborenen Gotteskindes ist Christus selbst, der im Worte verkündigt und offenbart wird"; dieser Gedanke ist an sich zwar richtig, aber falsch ist es darin eine Erklärung von *γάλα* zu finden. — *λογικόν)* giebt nicht eine Eigenschaft der evangelischen Lehre an, = „vernünftig"; *Gualther:* quod tradit rationem vere credendi et vivendi, oder gar in dem Sinne, dass daraus (mit *Smaleius* bei *Calov.*) der Satz abzuleiten wäre: nihil credendum esse, quod rationi adversetur; sondern es ist hinzugesetzt, um *γάλα* als *bildlichen* Ausdruck zu markiren, (zu dem es sich ähnlich verhält, wie Kap. 1, 13.: *τῆς διαν. ὑμ.* zu *τὰς ὀσφύας*), so, dass dadurch *diese* Milch als eine *geistliche* Nahrung bezeichnet wird. *Luther:* „geistlich, die man mit der Seele schöpfet, die das Herz muss suchen". *Aretius:* Ap. vocat lac illud *λογικόν*, quasi dicat, non esse *σαρκικόν*, non alere corpus, sed mentem; so auch *Wiesinger*, *Schott*, *Brückner*, *Fronmüller;* es hat hier dieselbe Bedeutung wie Röm. 12, 1., wo es gleichfalls nicht

„vernünftig", im Gegensatze gegen das Aeusserliche (*de Wette*) heisst. Gegen den Sprachgebrauch ist die Erklärung: λογικὸν γάλα sei = γάλα τοῦ λόγου, lac verbale, die sich bei *Beza*, *Gerhard*, *Calov*, *Hornejus*, *Bengel*, *Wolf* u. A. findet; nicht minder die Deutung von *Weiss* (S. 187), dass „λογικόν von dem zu verstehen sei, was aus dem λόγος (= Wort) herkommt", also γάλα λογικόν die *wortgemässe* Milch der Lehre*). — Durch das zweite Adjectiv: ἄδολον (ἅπ. λεγ.), eigentlich „*ohne Arglist*", dann „*lauter*, *unverfälscht*" wird nicht hervorgehoben, dass die Christen nach dem lauteren, nicht durch häretische Menschenlehren verfälschten, Evangelium trachten sollen**), sondern die Lauterkeit als eine demselben zukommende Eigenschaft bezeichnet (*Wiesinger*, *Schott*); es passt übrigens nicht eigentlich zu dem bildlichen γάλα, sondern nur zu dem darunter gemeinten Worte Gottes (*Schott*). — ἐπιποθήσατε drückt das starke, lebendige Verlangen aus, Phil. 2, 26. *Wolf:* Ap. alludit ad infantes, quos sponte sua et impetu quodam naturali in lac maternum ferri constat. Die Conjectur von *Grotius:* ἐπιποτίζετε ist durchaus unnöthig. — ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε) ἵνα nicht ἐκβατικῶς, sondern τελικῶς; es giebt den Zweck des ἐπιποθήσατε an. ἐν, bezeichnender als διά = „*in Kraft desselben*". Das Verb. αὐξηθῆτε, mit Bezug auf ἀρτιγενν. βρέφη gesagt, bezeichnet die immer weitere Entwickelung und Erstarkung des neuen Lebens. Wenn gleich der Ap. die Bestimmung der Christen ein οἶκος πνευματικός zu sein als Ziel seiner Ermahnung im Auge hat, so ist es doch unrichtig das αὐξηθῆτε nicht auf den Wachsthum der Einzelnen, sondern mit *Schott* nur auf die Umgestaltung der Gemeinde als solcher, „auf die Vorstellung eines Baues, der höher und höher seinem Abschluss entgegen aufgeführt wird" zu beziehen; abgesehen davon, dass αὐξάνεσθαι deutlich auf ἀρτιγ. βρέφη zurückweist und nicht = „erbauet werden" ist, ist zu bemerken, dass die Gemeinde das was sie sein soll nur dadurch werden kann, dass die Einzelnen immer mehr jeder zum ἀνὴρ τέλειος heranwachsen. — εἰς σωτηρίαν), von der Rec. ausgelassen, giebt das endliche Ziel alles christlichen Wachs-

---

*) Wie reimt sich das überdiess mit der Meinung von *Weiss*, dass unter γάλα Christus selbst zu verstehen sei? Der *wortgemässe Christus*?!

**) *Wolf:* lac ἄδολον ideo appellari puto, ut indicetur, operam dandam esse, ne illud traditionibus humanis per καπηλεύοντας τὸν λόγον 2. Kor. 2, 17. corruptum hauriatur.

thums an; die Erklärung *Schott's*, unter *σωτηρία* sei „die schliessliche herrliche Verklärung der Gemeinde“ zu verstehen, ist nur Folge seiner in ihrer Einseitigkeit irrigen Beziehung der Ermahnung des Ap. auf die Gemeinde als solche.

V. 3. *εἰ* [*εἴπερ*] *ἐγεύσασθε, ὅτι κτλ.*) Zu Grunde liegt die alttestamentliche Stelle: Ps. 34, 9.: *γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος;* die Worte *καὶ ἴδετε* sind weggelassen, da sie zu dem Bilde *γάλα* nicht passen. — *εἰ* ist hier, wie 1, 17., zwar hypothetisch: „wenn“, aber nicht dubitativ; eben so erklärt *Gerhard* *εἴπερ* richtig: non est dubitantis, sed supponentis, quod factum sit. Zu vrgl. Röm. 8, 9. 2. Thess. 1, 6. — *γεύομαι* von der innern Erfahrung gebraucht, vrgl. Hebr. 6, 4. 5.; spielt hier an das bildliche *γάλα* an. Der Ap. setzt voraus, dass die Christen die Güte ihres Herrn (*κύριος* im Ps.: *Gott*, h. *Christus*) bereits innerlich erfahren haben; nicht bloss bei dem der Taufe vorangegangenen Unterrichte oder der Taufe selbst (*Lorinus*), oder cum fidem evangelii susceperunt (*Hornejus*), sondern überhaupt während ihres Christenlebens, wie auch das neugeborne Kind nicht einmal nur, sondern beständig von Neuem sich an der von der mütterlichen Liebe dargereichten Nahrung labt. Bei solcher Erfahrung ist es natürlich, dass die Gläubigen immer von Neuem nach der geistlichen Nahrung, in deren Mittheilung sich die *χρηστότης* des Herrn kund giebt, begierig sind: nam gustus provocat appetitum (*Lorinus*)*). — *ὅτι* nicht = quam (*Grotius*), sondern: „*dass*“. — *χρηστός* „*freundlich, gütig*“, nicht gerade suavis (*Grotius:* ut a gustu sumta translatio melius procedat); in dieser Bedeutung würde es mehr zu *γάλα*, als zu *κύριος* passen. — Dass *χρηστός* h., wie mehrere Ausleger meinen, von Petrus als Paronomasie mit *Χριστός* gesetzt sei, ist mehr als unwahrscheinlich.

V. 4. 5. Die Structur dieses neuen Ermahnungssatzes ist der des vorherg. Satzes, mit dem er wie äusserlich (*ὅν*), so auch innerlich dem Gedanken nach zusammengehört, gleich,

*) *Schott* betont, dass „es dem Ap. h. nicht bloss um das Verlangen der Leser nach dem Worte überhaupt, sondern um das Verlangen darnach mit dem Absehen auf die Erlangung des schliesslichen Heils zu thun sei“; aber giebt es denn überall ein Verlangen nach dem Worte Gottes ohne ein solches Absehen? — Darauf, dass das, worin sich die *χρηστότης* des Herrn erweist, „die seltenen himmlischen Freudenmomente, in denen dies Leben sich als Vorschmack der ewigen Herrlichkeit wunderbar zu — kosten giebt“ seien (*Schott*), deutet nichts im Contexte hin.

indem dem Imperativ (οἰκοδομεῖσθε) ein Particip (προσερχόμενοι) und auch ein das Subject näher bestimmender Zusatz mit ὡς voraufgeht. — Anknüpfend an ὁ κύριος sagt der Ap.: πρὸς ὃν προσερχόμενοι) προσέρχεσθαι, (im N. T. sonst immer mit dem Dat. construirt), bezeichnet das geistige Hingehen zu dem Herrn; zwar lebt der Christ bereits in der Gemeinschaft Christi, allein diess schliesst die Nothwendigkeit eines immer völligeren Verknüpftwerdens mit ihm nicht aus*). *Luther* unrichtig: „zu welchem ihr gekommen seid", als stünde das Part. Praet. da; gut sagt *Hornejus:* non actum inchoatum, sed continuatum designat. — λίθον ζῶντα) Apposition zu ὅν; eine Ergänzung von ὡς (*Wolf*) ist unnöthig; obwohl ohne Art. ist der Ausdruck in dem durch die Weissagung Ps. 118, 22. und Jesaias 28, 16. bestimmten Sinne zu nehmen; vrgl. Matth. 21, 42. Apgsch. 4, 11. Röm. 9, 33. Der Mangel des Artikels weist darauf hin, dass es dem Ap. hier mehr daran liegt, die in λίθος ζῶν ausgedrückte Qualität zu betonen, als hervorzuheben, dass Christus der in jenen alttest. Stellen verheissene λίθος ist. — Petr. hat bei dieser Bezeichnung bereits das folg. οἰκοδομεῖσθε im Gedanken. Die Gemeinde ist der Tempel Gottes, die einzelnen Christen sind die Steine, aus denen derselbe erbaut ist, Christus aber ist der Grundstein, auf dem er ruht. Damit die Gemeinde immer mehr als solcher Tempel ausgebauet werde, ist es nothwendig, dass sie sich immer enger mit Christus zusammenschliessen. Diesen Gedanken führt der Apostel mit Rücksicht auf Ps. 118, 22. und Jes. 28, 16. aus. — Dem bildlichen λίθον ist, wie V. 2., das erklärende Adjectiv hinzugefügt, wodurch einerseits der Ausdruck als ein bildlicher markirt, ne quis tropum nesciret (*Bullinger*), andrerseits aber auch das diesem λίθος eigenthümliche Wesen angegeben wird; ζῶντα steht h. nämlich, wie Joh. 6, 51. u. in ähnl. Stellen; richtig *Flacius:* dicitur Christus lapis vivus, non tantum passive, quod in semet vitam habeat, sed etiam active, quia nos mortuos vivificat**). — ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμέ-

---

*) Nach *Schott* soll προσέρχ. „nicht von der Vertiefung des einzelnen Christen in die Lebensgemeinschaft mit Christo, sondern nur von dem Verhalten, in welchem der Christ als Gemeindeglied sich dem Herrn gerade als dem in seiner Gemeinde gegenwärtigen, mithin *eigentlich der Gemeinde selbst* (!) zu eigen giebt", gemeint sein.

**) Mit Recht will *de Wette* gegen *Clericus* und *Steiger* die Vorstellung des saxum vivum im Gegensatze gebrochener Steine (Virg. Aen. I, 171. Ovid. Metam. XIV, 741.) hier ferngehalten wissen. Unangemessen ist *Schott's* Meinung, „ζῶν weise darauf hin, dass Chri-

νον) nähere Bestimmung nach Ps. 118, 22. Was in dieser Stelle speciell von den Bauleuten gesagt ist, wird hier allgemein auf die Menschen überhaupt bezogen, um den reinen Gegensatz zu dem folgenden: *παρὰ δὲ θεῷ* zu gewinnen. Der Mangel des Artikels *τῶν* berechtigt nicht zu der abschwächenden Erklärung: „von Menschen" d. h. von einigen oder vielen Menschen (*Grotius:* intellige Judaeos, sed praecipue eos, qui erant in Synedrio); der Gedanke ist allgemein und umfassend, der Artikel fehlt, um die Qualität derer, von denen Christus verworfen ist, Gotte gegenüber zu betonen (*Schott*). Die Gläubigen werden „als Ausnahme" (*Steiger*) gedacht. — *παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν, ἔντιμον*) nach Jes. 28, 16.; doch hat Petr. nicht alle, sondern nur zwei Attribute aufgenommen; „er übergeht nämlich die Eigenschaften des Steins in ihm selber und sein Verhältniss zu dem Gebäude, indem er hier nur seine Würde bei Gott hervorhebt" (*Steiger*). Beide Adjective bilden den Gegensatz zu *ἀποδεδοκ.; ἐκλεκτός* weder = eximius (*Hemming*), noch = *προεγνωσμένος* (*Steiger*), sondern: „erwählt" d. h. zum Gegenstand der Liebe erkohren; vrgl. 1. Tim. 5, 21. — *παρὰ θεῷ*) nicht: a Deo (Vulg.), sondern = *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, coram Deo, Deo judice, „bei Gott". Zu bemerken ist der „Antagonismus menschlichen und göttlichen Urtheils" (*Wiesinger*); jenes hat sich in der Kreuzigung, dieses in der Verherrlichung Christi ausgesprochen. — V. 5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε*) *καὶ αὐτοὶ* stellt die Christen Christo an die Seite (unpassend bezieht *Wiesinger αὐτοί* mit zum Verb. *οἰκοδομ.*): wie er der lebendige Stein ist, sind auch sie lebendige Steine, nämlich durch ihn; ungenügend ist die Erkl.: cum lapidibus comparantur homines, qui, quoniam vivant, vivi lapides nominantur (*Carpzov, Morus*). Durch *ὡς λίθοι ζῶντες* wird übrigens die Qualität, welche die Leser bereits besitzen, nicht die, welche sie erst durch das *οἰκοδομεῖσθαι* erlangen sollen (*Schott*) angegeben; wozu sie erbauet werden sollen, sagt erst das Folgende. — *οἰκοδομεῖσθε* ist der Structur des Satzes zufolge nicht Indicativ (*Hornejus, Beng., Gerh.* u. A.; unter den Neuern: *Wiesinger, Weiss*), sondern Imperativ (*Beza, Aretius, Hottinger, Steiger, de Wette-Brückner, Luthardt, Schott* u. A.); der Gegengrund, dass die folgenden Verse declarativ seien, lässt sich eben sowohl für die imperativische Fassung des ihnen Vorausgehenden

---

stus durch die Selbstentfaltung (!) seines gottmenschlichen Lebens die Gemeinde aus sich, dem Grundstein, hervorwachsen lässt".

verwenden. Sollte V. 4. 5. zur Begründung der voraufgehenden Ermahnung dienen, so würde diese Wendung des Gedankens auch ausgedrückt sein. Mehrere Ausleger (wie *Luther*, *Steig.*) halten die Form des Verb. für das Medium; unrichtig, es ist Passiv: „werdet erbauet“ d. h. „*lasst euch erbauen*“, nämlich von Christus, wie das voraufgehende: πρὸς ὃν προσερχόμενοι andeutet. Gewöhnlich supplirt man h., der L. A. ἐποικοδομεῖσθε entsprechend: super illum i. e. Christum; eine unnöthige Ergänzung; der Gedanke ist: *dass* (nicht: *worauf*) die Christen sich erbauen lassen sollen, nämlich zu dem, was die folgenden Worte sagen. — οἶκος πνευματικός [εἰς] ἱεράτευμα ἅγιον) Nach der l. r. ohne εἰς sind diese beiden Begriffe coordinirt, indem beide das Ziel des οἰκοδομεῖσθαι angeben: „*zum geistlichen Hause, zum heiligen Priesterthum*“; nach der Lesart: οἰκ. πν. εἰς ἱερατ. ἅγ. aber „ist ἱερατ. ἅγ. der weitere Erfolg des Erbauetwerdens zum geistlichen Hause“ (*Brückner*). In οἶκος πν. liegt das passive, in ἱεράτευμα ἅγ. dagegen das active Verhältniss der Gemeinde zu Gott ausgedrückt (*Wiesinger*, *Schott*, *Brückner*). Die Disparität der beiden Begriffe scheint der Lesart εἰς entgegenzustehen, da ein οἶκος sich nicht zu einem ἱεράτευμα gestalten kann; allein diese Schwierigkeit löst sich, wenn man bedenkt, dass der h. gemeinte οἶκος aus *lebendigen* Steinen erbauet wird. Dass εἰς nur zur *Erleichterung* des unvermittelten Ueberganges zu einer anderen Vorstellung diene (*de Wette*, *Wiesinger*), ist offenbar nicht der Fall. — οἶκος heisst zunächst „Haus“, und nicht „Tempel“; auch wird es durch das Attribut πνευματικός nicht als Tempel markirt; entweder ist einfach bei der Vorstellung: „Haus“ zu bleiben (so *Luthardt:* „οἶκος ist nicht = ναός; von einem Tempel soll im Zusammenhange auch nicht die Rede sein; denn der Nachdruck ruht auf πνευματικός; οἶκος ist gewählt wegen οἰκοδομεῖσθε: lasset euch bauen als ein geistlicher Bau! Daran reiht sich: zum heiligen Priesterthume“) oder anzunehmen, dass sich Petr. unter dem Hause den Tempel gedacht habe; das Letztere verdient wegen der engen Verbindung mit dem Folgenden den Vorzug; vrgl. auch die Stellen 1. Kor. 3, 16. 17. 2. Kor. 6, 16. 1. Petr. 4, 17. — πνευματικός ist das aus „lebendigen Steinen“ erbaute Haus im Gegensatz gegen den aus todten Steinen erbauten Tempel, sofern das Leben derselben in dem πνεῦμα Gottes wurzelt und dessen Natur an sich trägt*). — ἱεράτευμα ist hier nicht das „*Prie-*

*) *Schott* findet den Gegensatz *darin,* dass in dem alttest. Tem-

steramt" (2. Makk. 2, 17.), sondern die „*Priesterschaft*" (*Gerhard:* coetus s. collegium sacerdotum); vrgl. V. 9. 2. Mos. 19, 6.; „nicht statt ἱερεῖς ἅγιοι, sondern den wesentlichen Begriff einer Gemeinschaft einschliessend" (*de Wette*); mit Unrecht ist behauptet worden, dass bei der Lesart εἰς unter ἱεράτευμα das Priesteramt verstanden werden müsse. Durch das zu ἱεράτευμα hinzugefügte ἅγιον wird nicht ein Merkmal angegeben, welches das neutestamentliche ἱεράτευμα von dem alttestamentlichen unterscheidet, sondern dem ἱεράτευμα als solchem wesentlich eignet; doch liegt h. in dem Gedankenzusammenhange ein besonderer Nachdruck auf ἅγιον, sofern nämlich ohne Heiligung der priesterliche Beruf nicht wahrhaft erfüllt werden kann. — ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας) schliesst sich nach Form (s. *Winer* S. 285) und Inhalt enge an das Vorhergehende an, indem es die Thätigkeit des ἱεράτ. ἅγ. angiebt. Diese besteht, wie im A. B., im Opfern. Das Verb. ἀναφέρειν, das bei Paulus nicht vorkommt, hat, zwar nicht bei den Klassikern, wohl aber bei den LXX., in dem Br. an die Hebräer und in dem Briefe des Jakobus öfters die Bedeutung: „*opfern*", eigentl. „die Opfergabe auf den Altar bringen". — Die θυσίαι, welche die neutestamentliche Priesterschaft d. h. die christliche Gemeinde in allen ihren Gliedern darzubringen hat, heissen πνευματικαί, weil sie, aus dem πνεῦμα stammend, desselben Natur und Wesen an sich tragen. Worin sie bestehen, sagt *Calvin:* inter hostias spirituales primum locum obtinet generalis nostri oblatio, neque enim offerre quicquam possumus Deo, donec illi nos ipsos in sacrificium obtulerimus, quod fit nostri abnegatione; sequuntur postea preces et gratiarum actiones, eleemosynae et omnia pietatis exercitia. Vrgl. hiezu Röm. 12, 1. Hebr. 13, 15. 16. — εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ) εὐπρόσδεκτος (Röm. 15, 16.) = εὐάρεστος (Röm. 12, 1. 14, 18. Phil. 4, 18. u. a. St.) — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) gehört nicht zu οἰκοδομεῖσθε (*Beda*), sondern entweder zu εὐπροσδ. τ. θεῷ (*Luther:* per Christum fit, ut et mea opera a Deo aestimentur, quae alias non culmo digna haberet; *Bengel, Steiger, Wiesinger* u. A.), oder zu ἀνενέγκαι (*Grotius, Aretius, de Wette, Weiss* u. A. *)). Für diese letztere Verbin-

---

pel „das Wohnen Gottes ein auf das Allerheiligste abgeschlossnes, sinnlich wahrnehmbares (?) war", in der christlichen Gemeinde dagegen „eine wirkliche, unmittelbare Einwohnung Gottes" stattfindet.

*) *Brückner* und *Schott* meinen, das Richtige sei, διὰ Ἰ. Χρ. nicht bloss mit ἀνενέγκαι, sondern mit dem *ganzen* Gedanken zu

dung könnte man sich zwar auf Hebr. 13, 15. berufen, allein für die erste Verbindung spricht 1) dass das ἀνενέγκαι sich als priesterliche Thätigkeit so eng an ἱεράτευμα ἅγ. anschliesst, dass es als ungehörig erscheint, hier eine Vermittelung (διὰ Ἰησ. Χρ.) hinzuzudenken und 2) dass mit ἀνενέγκαι πνευμ. θυσίας der Gedanke im Wesentlichen abgeschlossen ist und mit εὐπροσδ. nur ein Zusatz hinzugefügt wird, dem deshalb auch διὰ Ἰ. Χρ. angehört.

Anmerk. Bei dieser Beschreibung des Berufs der Christen ist es dem Ap. zunächst nicht darum zu thun, den Unterschied zwischen der Gemeinde des A. B. und der des N. B. anzugeben, sondern hervorzuheben, dass sich in jener das erfüllt und erfüllen soll, was dieser bereits zugesprochen, bei ihr aber nur in vorbildlicher — und ungenügender — Weise erschienen war. Dabei treten dann auch die Unterschiede deutlich hervor. Israel hatte ein Haus Gottes — die christliche Gemeinde aber ist berufen *selbst* das Haus Gottes zu sein; jenes Haus war aus *todten* Steinen erbauet, dieses, aus *lebendigen* Steinen erbauet, ist ein *geistliches* Haus. Israel sollte eine heilige Priesterschaft sein, allein es war das nur in dem in die Gemeinde hineingesetzten besonderen Priesterthume; die Christengemeinde aber ist berufen, ein ἱεράτευμα ἅγιον in dem Sinne zu sein, dass *jeder Einzelne in ihr das Priesteramtes zu pflegen hat;* die Opfer, welche die Priester in Israel zu bringen hatten, waren Thiere u. drgl., die Opfer der Christen dagegen sind *geistliche* Opfer, die Gott durch Christus wohlgefällig sind. — Mit der hier ausgesprochenen Idee des allgemeinen Priesterthums steht nicht nur die katholische Lehre von dem besondern Priesterthume im Widerspruch, sondern auch jede Lehre von dem Amte der Verwaltung des Wortes und der Sakramente, welche den Trägern desselben irgendwie eine auf göttlichem Mandate beruhende, für die Heilsvermittelung *nothwendige* (d. h. priesterliche) Bedeutung in der Gemeinde zuschreibt.

V. 6. Begründung des Vorhergehenden durch Anführung der Stelle Jes. 28, 16., worauf bereits V. 4. angespielt war. — διότι) vrgl. 1, 24. — περιέχει ἐν τῇ γραφῇ) ungewöhnliche Construction; jedoch nicht ohne Beispiel, e. c. *Joseph.* Ant. XI, 7.: βούλομαι γίνεσθαι πάντα, καθὼς ἐν αὐτῇ (näml. ἐπιστολῇ) περιέχει; überhaupt wird περιέχειν öfters von dem Inhalt einer Schrift gebraucht, s. Apgsch. 23, 25.; *Joseph.* Ant. XI, 9.: καὶ ἡ μὲν ἐπιστολὴ ταῦτα

---

verbinden; allein bei jener Verbindung versteht es sich von selbst, dass nicht das *blosse* ἀναφέρειν, sondern das ἀναφέρειν πνευματικὰς θυσίας κτλ. als ein durch Christus vermitteltes zu denken ist.

περιέχει. Hier ist entweder mit *Wahl* als Subject *ἡ περιοχή* (oder *ὁ τόπος*) zu ergänzen, oder besser *περιέχει* impersonell zu nehmen = continetur; vrgl. *Winer* S. 225; *Buttm*. S. 126. — Die Worte der alttestamentl. Stelle sind weder genau nach den LXX., noch genau nach dem hebr. Texte citirt. Bei den LXX. heisst es: *ἰδού, ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν* (statt dessen h., ganz wie Röm. 9, 33.: *ἰδού, τίθημι ἐν Σιὼν*) *λίθον πολυτελῆ* (dieses Adj. h. ausgelassen) *ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον* (diese beiden Wörter h. umgestellt) *ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς* (die letzten Worte *εἰς — αὐτῆς* h. ausgelassen) *καὶ ὁ πιστεύων* (h. *ἐπ' αὐτῷ* hinzugesetzt) *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* (Röm. 9, 33.: *καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.*) Diese Stelle, die, man mag unter dem Steine in Zion die Theokratie oder den Tempel oder das Haus Davids oder die dem David gegebene Verheissung 2. Sam. 7, 12. 16. (*Hofmann* Schriftbew. I. S. 591) verstehen, jedenfalls einen messianischen Charakter hat, sofern die darin ausgesprochene Idee ihre Erfüllung in Christus finden sollte und gefunden hat, ist nicht nur hier, sondern auch von Paulus und den Rabbinen (s. *Vitringa* ad Jes. I. p. 217) unmittelbar auf den Messias selbst bezogen; der auch nach *Delitzsch* z. d. St. unter dem Steine direct gemeint ist („dieser Stein ist der in Jesu erschienene rechte Same Davids"). *Luther* nimmt, nach Vorgang von *Oecumenius* und *Theophylactus*, an, Christus werde von dem Ap. der *λίθος ἀκρογων.* genannt, weil er die Heiden und Juden mit einander verbunden und aus beiden die *eine* Kirche gesammelt hat, was *Calvin* — nicht ganz mit Unrecht — ein subtilius philosophari nennt. In den Worten: *καὶ ὁ πιστεύων κτλ.* entspricht *πιστεύων* dem *προσερχόμενοι* V. 4.; mit *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* wird nicht auf die Herrlichkeit hingewiesen, die für den Gläubigen darin besteht, „dass er als *λίθος ζῶν* zu dem *οἶκος πν.* miterbauet wird" (*Wiesinger*), sondern auf „die schliessliche Heilsherrlichkeit, welche das Ziel des gegenwärtigen *πιστεύειν* ist" (*Schott*); vrgl. V. 2. *εἰς σωτηρίαν*.

V. 7. *ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν*) Folgerung in specieller Beziehung auf die Leser (*ὑμῖν*) aus V. 6. (*οὖν*), und zwar zunächst aus der zweiten Hälfte des alttestamentl. Citats, denn *τοῖς πιστεύουσιν* steht in deutlicher Beziehung zu *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*, deshalb auch der best. Art.; über die Stellung von *τοῖς πιστ.* vrgl. *Winer* S. 485, nur ist nicht mit *Winer*: „als den Gläubigen" zu erklären: „*wenn* ihr gläubig seid", sondern: „*euch, die ihr gläubig seid*". — *ἡ τιμή* klingt an *ἔντιμον* an, daraus

folgt aber nicht, dass ἡ τιμή hier der Werth ist, den der Stein hat, und dass der Sinn ist: „den Werth, den der λίθος hat, hat er für euch, die ihr glaubet“ (*Wiesinger*), sondern ἡ τιμή ist das Gegentheil des καταισχυνθῆναι und nimmt in positiver Weise auf, was in dem unmittelbar vorhergehenden Satze negativ ausgedrückt ist. *Gerhard:* vobis, qui per fidem tanquam lapides vivi super eum aedificamini, est honor coram Deo (so auch *de Wette-Brückner, Weiss, Schott*); ὑμῖν sc. ἐστι: „euer also ist *die* Ehre“; der Artikel steht nicht ohne Bedeutung; nämlich die Ehre, die den Gläubigen in jenem Worte zugesprochen ist (*Steiger*). — τοῖς πιστεύουσιν steht als erklärender Zusatz nachdrucksvoll am Ende. — ἀπειθοῦσι δὲ) Gegensatz zu τοῖς πιστεύουσιν; ἀπειθεῖν bezeichnet nicht bloss das einfache *Nicht*glauben, sondern das Widerstreben gegen den Glauben. *Bengel* erklärt den Dativ falsch durch: quod attinet; es ist der Dativ. incommodi (*Steiger, de Wette* u. A.). Die Worte: λίθος (λίθον) — γωνίας sind wörtlich aus Ps. 118, 22. nach den LXX. entlehnt. Das Verderbliche, was darin für die Ungläubigen liegt, dass der Stein zum Eckstein (κεφαλὴ γωνίας = λίθος ἀκρογωνιαῖος) geworden, sagen die folgenden Worte, die aus Jes. 8, 14. (לְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל) entnommen sind*). In ähnlicher, nicht ganz gleicher Weise sind diese Stellen des A. T. von Paulus Röm. 9, 33. mit einander verflochten. Mit diesen Worten ist nicht das subjective Verhalten der Ungläubigen (nach *Luther:* der Anstoss oder Aerger, den sie an der Predigt vom Kreuze nehmen), sondern das objective Verderben, das sie sich durch ihren Unglauben zuziehen, bezeichnet (*Steiger, de Wette-Brückner, Wiesinger, Schott, Fronmüller*); vrgl. Matth. 21, 42. 44., so dass dadurch das Gegentheil von der τιμή, die den Gläubigen zukommt, ausgedrückt ist.

V. 8. οἳ προςκόπτουσι) knüpft sich an: ἀπειθοῦσι etc. an: „*nämlich denen, die* u. s. w.“, nicht an das Folgende, so dass εἰσι zu ergänzen wäre: „die da anstossen, sind die, welche dem Worte u. s. w.“ — προςκόπτειν hat hier dieselbe Bedeutung, die in den letzten Worten liegt; nur die Wendung des Gedankens ist eine andere; dort ist

---

*) Mit Recht bemerkt *Schott*, dass κεφαλὴ γωνίας vom Eckstein nicht mit *Gerhard* und *Steiger* in dem Sinne zu verstehen sei, dass man an ihm sich stösst und fällt, was in dem Begr. des Ecksteins an sich nicht liegt.

gesagt, was Christus den Ungläubigen geworden ist, nämlich der Grund des Verderbens, hier dagegen, dass sie von diesem Verderben wirklich betroffen werden; unrichtig erklärt *Lorinus* *προςκόπτουσι:* verbo offenduntur et scandalizantur, id blasphemant et male de illo loquuntur. — *τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες)* *τῷ λόγῳ* wird besser mit *ἀπειθ.* als mit *προςκόπτουσι* (entweder: „welche sich an dem Worte ärgern", oder: „welche an dem Worte zu Schaden kommen") verbunden, denn einerseits würde der Hauptbegriff *προςκ.* durch die Verbindung mit *λόγῳ* geschwächt, andererseits ergänzt sich die dazu gehörige nähere Bestimmung von selbst aus dem Vorhergehenden; auch „wäre es unpassend, dass statt Christus, welcher V. 7. als *λίθος* Gegenstand des *προςκ.* ist, plötzlich der *λόγος* eintreten würde" (*Brückner*). *Wolf: qui impingunt,* nempe: in lapidem illum angularem, *verbo non credentes:* quo ipso et offensio ipsa et ejus causa indicatur. — *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν)* *εἰς ὃ* nicht = *ἐφ' ᾧ* „weswegen"; auch nicht = *εἰς ὃν* (sc. *λόγον* oder *λίθον*) *Luther:* „darauf sie gesetzet sind"; oder ähnlich *Bolten:* „sie stossen sich an dem, worauf auch sie gelegt sein sollten" (indem er *εἰς ὃ* auf das ausgelassene Object des *προςκ.* bezieht), sondern es weist vielmehr auf das Ziel des *ἐτέθησαν* hin *). — *τίθημι* heisst hier, wie öfters im N. T., „bestimmen, constituere" (vrgl. 1. Thess. 5, 9.). Dass *εἰς ὃ* nicht auf V. 5. (*Gerh.:* in hoc positi sunt, videlicet, ut ipsi quoque in hunc lapidem fide aedificarentur) zurückgeht, ist aus dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden klar; es ist entweder auf *ἀπειθεῖν* (*Calvin, Beza, Piscat.* u. A.) oder auf *προςκόπτειν* und *ἀπειθεῖν* (*Estius, Pott, de Wette, Usteri, Hofmann, Wiesinger* u. A.**)), oder

---

*) Die Beziehung auf das *Wort* oder auf *Christus* findet sich schon bei den älteren Auslegern, so sagt *Beda:* in hoc positi sunt i. e. per naturam facti sunt homines, ut credant Deo et ejus voluntati obtemperent; und *Nicol. de Lyra*, indem er es speciell auf die Juden bezieht: illis data fuit lex, ut disponerentur ad Christum secundum quod dicitur Gal. 3. lex paedagogus noster fuit in Christo; et ipsi pro majore parte remanserunt increduli.

**) Die Härte des sich so ergebenden Gedankens suchen die verschiedenen Ausleger auf verschiedene Weise zu mildern, so *Estius* dadurch, dass er das *ἐτέθησαν* nur von der Erlaubniss Gottes erklärt; *Pott* dadurch, dass er den Gedanken so paraphrasirt: „so schien es ihr Loos mit sich zu bringen"; *Wiesinger* durch die Behauptung, dass „unsere Stelle vom geschichtlichen Verhalten, nicht vom ewigen Rathschlusse Gottes" handle; wo ist aber das Recht zu solchen Milderungen? Während *Hofmann* in der ersten Aufl. s. Schriftbew. I. S. 210 geradezu sagt: Gott habe sie dafür verordnet, dass sie seinem Worte

richtiger auf *προςκόπτειν* (*Grotius*, *Hammond*, *Benson*, *Hensl.*, *Steig.*, *Weiss*) zu beziehen, da auf diesem (nicht auf *ἀπειθεῖν*) der Hauptaccent des Gedankens ruht und *εἰς ὃ κτλ.* sich auf das bezieht, was von dem Subject, also den *ἀπειθοῦντες*, ausgesagt ist, nicht aber auf die Qualität, nach welcher das Subject bezeichnet ist. Das *προςκόπτειν* ist es, wozu sie, die *ἀπειθοῦντες*, von Gott bereits bestimmt waren, und zwar, wie aus dem *τῷ λόγῳ ἀπειθ.* hervorgeht, eben wegen ihres Unglaubens; nur diese Erklärung ist dem Gedankenzusammenhange angemessen, da einfach die *πιστεύοντες* und *ἀπειθοῦντες*, so wie der Segen, den jene und das Verderben, das diese davontragen, einander gegenübergestellt werden, ohne dass auf den bestimmten Grund des Glaubens und Unglaubens zurückgegangen würde. Richtig *Vorstius:* Increduli sunt designati vel constituti ad hoc, ut poenam sive exitium sibi accersant sua incredulitate. — Die Worte sind von dem Ap. hinzugefügt, um hervorzuheben, dass das zu Schanden Werden der Ungläubigen nicht ein zufälliges sei, sondern nach göttlicher Bestimmung und Anordnung geschehe. Es ist nicht durch den Context gerechtfertigt, wenn *Oecumenius**) hier die Selbstverschuldung des Unglaubens hervorhebt, oder *Aretius* auf die Frage; quis autem illos sic posuit? antwortet: non Deus certe, sed Satan tales posuit.

---

nicht gehorsam werden, sondern sich an ihm stossen und über ihn fallen, heisst es bei ihm in d. 2. Aufl. I. S. 237, es sei „die Meinung nur die, dass denen, welche der Heilsbotschaft nicht Folge leisten, das Unheil, welches ihnen eben damit widerfährt, dass sie nicht glauben, von Gott zur Strafe ihrer Sinnesweise verordnet ist". Dieser Auffassung stimmt *Schott* bei; dabei wird aber der Begriff des *ἐτέθησαν* in Bezug auf *ἀπειθοῦντες* willkürlich abgeschwächt; indem *Schott* ausdrücklich sagt, dass die Ungläubigen „sich selbst kraft ihrer eignen Sinnesweise zum Unglauben bestimmen", kann er den Unglauben nur insofern als Folge eines göttlichen Verhängnisses ansehen, als es von Gott bestimmt ist, dass bei fleischlicher Gesinnung der Glaube unmöglich ist. Eine solche Limitation ist h. aber um so unpassender, als Petr. h. auf die dem Unglauben zu Grunde liegende Gesinnung durch nichts hinweist.

*) *Οὐχ ὡς ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἀφωρισμένοις, εἴρηται· οὐδεμία γὰρ αἰτία ἀπωλείας παρὰ τοῦ πάντας ἀνθρώπους θέλοντος σωθῆναι βραβεύεται· ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοὺς σκεύη κατηρτικόσιν ὀργῆς καὶ ἡ ἀπείθεια ἐπηκολούθησε, καὶ εἰς ἣν παρεσκεύασαν ἑαυτοὺς τάξιν ἐτέθησαν.* Ebenso *Didymus:* ad non credendum a semetipsis sunt positi; und *Hornejus:* constituti ad impingendum et non credendum ideo dicuntur, quia cum credere sermoni Dei nollent, sed ultro eum repellerent, deserti a Deo sunt et ipsius permissione traditi ut non crederent et impingerent.

V. 9. ὑμεῖς δὲ) Der Ap. kehrt wieder zu seinen Lesern zurück, indem er sie den Ungläubigen, von denen vorher die Rede war (nicht: „dem Volke Israel", wie *Weiss* meint), gegenüberstellt. Das Wesen derselben, als solcher, die glauben, wird mit alttestamentlichen Worten dargestellt, welche ursprünglich dem Volke Israel galten, ihre Erfüllung aber erst in der neutestamentlichen Gemeinde gefunden haben. Richtig bemerkt *Schott*, dass „von den Christen h. das als ein bereits vorliegender Thatbestand ausgesagt wird, was V. 5. in Form einer Vermahnung ausgesprochen war". — γένος ἐκλεκτόν) nach Jes. 43, 20. (עַמִּי בְחִירִי LXX.: γένος μου τὸ ἐκλεκτόν); vrgl. auch 5. Mos. 7, 6 ff. Jes. 43, 10. 44, 1. 2. 45, 4. u. a. St. Durch diese erste Bezeichnung wird hervorgehoben, dass die Christen vermöge der Liebe Gottes zu einem Geschlechte erwählt sind, das nicht mehr der Welt angehört; vrgl. Kap. 1, 1. — βασίλειον ἱεράτευμα) nach 2. Mos. 19, 6. LXX. (im Hebr. מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים „ein Königreich von Priestern") von den Auslegern meistens als einfache Zusammenstellung der beiden Begriffe: „Könige und Priester", genommen; richtiger ist es jedoch: ἱεράτευμα als Hauptbegriff anzusehen (vrgl. V. 3.) und βασίλειον als nähere Bestimmung: „eine königliche Priesterschaft". Mehrere Ausleger erklären: „eine Priesterschaft, die königlichen Wesens ist", indem sie nicht bloss Opfer darbringt (V. 5.), sondern auch Herrschaft (über die Welt) ausübt; vrgl. Offenb. Joh. 1, 6. 5, 10. (so in der ersten Aufl. dieses Comm.; auch *Wiesinger*); *Weiss* (S. 125) dagegen: „eine Jehovah, dem Könige, dienende Priesterschaft, wie man ja ebenso von einer königlichen Dienerschaft redet"; gegen die erste Erkl. macht *Brückner* mit Recht geltend, dass die sämmtlichen andern Prädikate nur die Gottangehörigkeit ausdrücken; darum verdient die zweite den Vorzug, nur ist sie dahin zu modificiren, dass bei βασίλειον nicht bloss an das Verhältniss des *Dienstes*, sondern an den der *Angehörigkeit* und der dadurch begründeten Theilnahme an der Herrlichkeit des Königs zu denken ist. Unberechtigterweise nimmt *Schott* an, dass Petr. h. nicht eigentlich den Begriff dieses griech. Ausdrucks, sondern den des hebr. מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים meine, nämlich: „ein Königreich, welches aus Priestern besteht". Ungenau ist es βασίλειον ohne Weiteres für gleichbedeutend mit magnificum, splendidum (*Aretius, Hottinger* u. A.) zu nehmen, oder darin mit *de Wette* den Begriff der höchsten (nur Gott unterworfenen)

Freiheit ausgedrückt zu finden *). — *ἔθνος ἅγιον*) gleichfalls nach 2. Mos. 19, 6. LXX. (גוי קדוש). — *λαὸς εἰς περιποίησιν*) entsprechende Stellen im A. T. sind: 5. Mos. 7, 6. (עם סגלה), Mal. 3, 17. (סגלה) und besonders Jes. 43, 21. LXX. *λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι* (עם־זו יצרתי לי תהלתי יספרו); dass dem Ap. vornehmlich diese Stelle vorgeschwebt, zeigen die folgenden Worte; doch ist zu bemerken, dass schon 2. Mos. 19, 5. (*λαὸς περιούσιος*) jenen Begr. enthält. *περιποίησις*, eigentl. die *Erwerbung* (Hebr. 10, 39), h. das *Erworbene*, das *Eigenthum*; zu *εἰς* ist nicht destinatus (*Vorstius*) oder positus (*Calov*) zu ergänzen, was dem Sinne nicht entsprechen würde; sondern *εἰς* ist hier aus Mal. 3, 17. LXX. *ἔσονταί μοι — εἰς περιποίησιν* zu erklären; über *εἶναι εἰς* vrgl. *Winer* S. 165; dem Sinne nach ist es = *λαὸς περιούσιος* Tit. 2, 14. *Schott* legt diesem Ausdrucke eine eschatologische Beziehung bei, indem er erklärt: „ein Volk, welches zur Aneignung, zur Erwerbung versehen ist"; unrichtig, denn so gefasst würde diese Beziehung gänzlich aus der Analogie der übrigen hinaustreten; der Ap. sagt h. nicht, wozu die christliche Gemeinde bestimmt ist, sondern was sie bereits ist; auch ist „die völlige Befreiung derselben von den kosmischen Mächten", wie *Brückner* mit Recht sagt, „nicht eine Erwerbung Seitens Gottes, sondern nur die schliessliche Erlösung derer, die er schon erworben hat". Der Behauptung *Schott's*, dass *περιποίησις* im N. T. immer eschatologische Beziehung habe, steht Ephes. 1, 14. entgegen, vrgl. *Meyer* z. d. St. — Der in der Etymologie begründete Begriffsunterschied zwischen *γένος*, *ἔθνος*, *λαός* ist nicht zu urgiren **), wohl aber ist zu beachten, dass die

*) *Clemens Al.* erkl.: regale, quoniam ad regnum vocati sumus et sumus Christi sacerdotium autem propter oblationem quae fit orationibus et doctrinis, quibus adquiruntur animae, quae afferuntur Deo.

**) *Steiger* unterscheidet so: *γένος* sei Stamm, Volk von gleicher Abstammung, *ἔθνος* Volk von gleicher Sitte, *λαός* Volk als Masse. *Schott* meint, *ἔθνος* schliesse die Beziehung auf die geistig sittliche Bestimmtheit des Volkes in sich und *λαός* weise auf die Befassung unter einen Herrn hin. In diesem Urgiren der — nicht einmal richtig angegebenen Unterschiede — ist es auch begründet, dass *Schott* den griech. Ausdruck *βασίλ. ἱεράτευμα* mit dem hebr. vertauscht, weil der Begr. *ἱεράτευμα* nicht den 3 andern Begriffen gleichartig ist, wohl aber der Begr. *βασίλεια* als eine volksthümliche Gemeinschaft. — Sicher hat Petr. bei der Wahl jener Ausdrücke nicht über die ursprüngliche Begriffsverschiedenheit reflectirt, sondern sich ihrer bedient, weil das A. T. sie ihm darbot.

Christen durch diese Ausdrücke, wie auch durch ἱεράτευμα als eine in sich verbundene Gemeinschaft bezeichnet werden, sie sind, wiewohl der natürlichen Abstammung nach verschieden, dadurch, dass Gott sie an sich gebunden hat, als Gottes Angehörige (hierauf weisen alle vom Ap. gebrauchten Benennungen hin) *ein* Volk. — *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ κτλ.*) ὅπως ist nach Jes. 43, 21. mit dem unmittelbar vorhergehenden λαὸς εἰς περιπ., nicht mit allen vier voraufg. Begriffen (*Schott, Brückner*), zu verbinden; es giebt den Zweck an, den Gott dabei hat, dass er sie zu seinem Eigenthumsvolke gemacht hat. — *τὰς ἀρετάς*, so übersetzen die LXX. in d. ang. Stelle תְּהִלָּה (überhaupt kommt bei den LXX. ἀρετή nur als Uebersetzung von הוֹד Habak. 3, 3. Zach. 6, 13., ἀρεταί als Uebersetzung von תְּהִלָּה Jes. 42, 8. 12. 43, 21. und von תְּהִלּוֹת Jes. 63, 7. vor), demnach haben die Alexandrin. Uebersetzer unter הוֹד und תְּהִלָּה an den betreffenden Stellen nicht den „Ruhm oder Preis“ Gottes, sondern den Gegenstand des Ruhmes, also die Trefflichkeit oder die herrlichen Eigenschaften Gottes verstanden. In diesem Sinne wird Petrus das Wort von ihnen aufgenommen haben. Willkürlich ist es, nur eine der Eigenschaften Gottes, seine Macht oder seine Güte, darunter zu verstehen; auch ist der Begriff nicht mit *Gerhard* auf die virtutes Dei, quae in opere gratuitae vocationis et in toto negotio salutis nostrae relucent zu beschränken. Sprachlich unrichtig erklärt *Schott αἱ ἀρεταί = τὰ μεγαλεῖα τ. θ.* (Apgsch. 2, 11.) „die Grossthaten Gottes“. Ganz verfehlt *Cornelius a Lapide:* virtutes, quas Christus in nobis operatur, humilitatem, caritatem etc. und *Salmeron:* virtutes Christi, quas in diebus carnis suae exhibuit. — *ἐξαγγείλητε;* vrgl. Jes. 42, 12. LXX.: *τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ ἐν ταῖς νήσοις ἀπαγγελοῦσι; ἐξαγγέλλειν*, eigentlich iis qui foris sunt nunciare quae intus fiunt (Xenoph. Anab. 2, 4. 21.), wird meistens ohne diese bestimmte Beziehung gebraucht; bei den LXX. Uebers. von סִפֵּר; im N. T. nur hier; möglich dass Petr. das Wort hier in seiner ursprünglichen Bedeutung gedacht hat (*Bengel*, *Wiesinger*). — *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος*) i. e. *θεοῦ*, nicht *Χριστοῦ;* das *καλεῖν* wird fast durchgängig im N. T. Gott beigelegt. — *σκότος*, nicht = miseria (*Wahl*), sondern Bezeichnung des ganzen unseligen Zustandes der Sünde und der Lüge, worin sich der natürliche, nicht wiedergeborne Mensch befindet; vrgl. Col. 1, 13. — *εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ*

φῶς) *φῶς* durch cognitio melior (*Wahl*) zu erklären, ist eine willkürliche Abschwächung des Begriffs; es ist vielmehr der volle Gegensatz gegen *σκότος* und bezeichnet das absolut heilige und selige Wesen, und zwar, wie *αὐτοῦ* zeigt, *Gottes*. Der Christ ist aus der Finsterniss in das Licht Gottes versetzt, so dass er an diesem Lichte Theil hat, von demselben durchleuchtet ist *). Unrichtig versteht *Schott* unter *σκότος* „die sich selbst überlassene heidnische Menschheit“ und unter *τὸ — αὐτοῦ φῶς* „die Gemeinde“; die Gemeinde lebt in dem Lichte Gottes, ist aber nicht das Licht Gottes. — *καλεῖν* steht hier, wie auch bei Paulus, von der wirksamen, erfolgreichen Berufung Gottes. — *θαυμαστόν* (vrgl. Matth. 21, 42.) bezeichnet die unbegreifliche Herrlichkeit des *φῶς θεοῦ*.

V. 10. Anspielung an Hosea 2, 25., sich anschliessend an das Ende des vorigen Verses, worin auf den Unterschied des früheren und des jetzigen Zustandes der Leser hingewiesen war. Diesen Unterschied hebt dieser Vers durch einfache Gegenüberstellung hervor. Die Stelle bei Hosea lautet: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה, LXX.: *ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· λαός μου εἶ σύ.* (der Cod. Alex. und die Ed. Aldina haben im Anfange noch die Worte: *ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην*). — *οἵ ποτε οὐ λαὸς*) unrichtig ergänzen *Grotius*, *Steiger*, *Weiss*: *θεοῦ*, *λαὸς* steht absolut (*Bengel*: ne populus quidem, nedum Dei populus); *οὐ* gehört nicht zu dem zu ergänzenden *ἦτε*, sondern schliesst sich eng an *λαὸς* an = „*Nichtvolk*“; eben so *οὐκ ἠλεημένοι* = „*Nichtbegnadigte*“; „es soll nicht gesagt werden, dass sie einst nicht waren, was sie jetzt sind, sondern, dass sie das Gegentheil dessen waren“ (*Wiesinger*); *οὐ-λαός* aber ist ein Volk, das in der Geschiedenheit von Gott des einheitlichen Lebens entbehrt, in welchem es allein vor ihm als Volk gelten kann; oder einfacher: welches Gott nicht dient, der der wahre König jedes Volkes ist; vrgl. 5. Mos. 32, 21. und *Keil* z. d. St.; nicht ganz genügend *de Wette*: „sie waren kein Volk, sofern sie des Princips alles wahren Volksthums, der wahren Gotteserkenntniss u. s. w. entbehrten“; jetzt sind

*) *Wiesinger* bestreitet diese Erklärung, denn: „es sei das in Christo der Welt erschienene Licht gemeint“; aber ist nicht dieses Licht das Licht Gottes? — Gewiss ist doch *φῶς* h. nicht i. q. *Χριστός*. Nach *de Wette* soll *αὐτοῦ* das Licht als das *Werk* Gottes bezeichnen, und also etwas von dem *φῶς*, welches er selbst ist, Verschiedenes sein.

sie ein *Volk*, und zwar ein Volk Gottes, sofern sie nicht nur Gott dienen, sondern von Gott auch in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen sind. — *οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες*) Das Part. Perf. bezeichnet den früheren, abgeschlossenen Zustand; das Part. Aor. dagegen weist auf das Factum der Begnadigung hin: „einst nicht im Besitze der Gnade, jetzt aber der Gnade theilhaftig *geworden*“ (*Winer* S. 307) *).

V. 11. 12. Neue Ermahnung; der Hauptgedanke ist Anfang von V. 12. ausgesprochen. Der Apostel fasst nämlich jetzt, nachdem er die eigenthümlich hohe Würde der christlichen Gemeinde geschildert hat, das Verhältniss derselben zu der nichtchristlichen Welt ins Auge, und zeigt, wie die Gläubigen sich vor ihr durch das rechte Verhalten in den verschiedenen Ordnungen des menschlichen Lebens unsträflich zu beweisen haben. Die nothwendige Bedingung dazu ist V. 11. ausgesprochen. — *Ἀγαπητοί*) In dieser Anrede drückt sich der liebevoll eindringliche Ernst der folgenden Ermahnung aus. — *παρακαλῶ* (sc. *ὑμᾶς*) *ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους*); vrgl. Ps. 39, 13. LXX. — *ὡς*, wie 1, 14. — *πάροικος*, vrgl. 1, 17., im eigentl.

*) In der Originalstelle beziehen sich diese Worte auf Israel; daraus ist aber nicht zu folgern, dass Petrus an Judenchristen schreibt, denn wenn Paulus die Stelle (Röm. 9, 25.) offenbar auf die Berufung der Heiden bezieht, so konnte Petrus sie gewiss mit demselben Rechte auf die Heidenchristen anwenden. Sie wären im vollen Sinne das gewesen, was Gott zu Israel sagt: לֹא־עַמִּי; und das geworden, wozu er Israel wieder machen wollte, nämlich: *sein Volk*. Dabei ist zu beachten, dass Gott in jener Stelle Israel nur deshalb als לֹא־עַמִּי anredet, weil es ihn verlassen und sich dem Baaldienst hingegeben hatte und darum der Strafe anheimgefallen war; hievon abgesehen war Israel stets das Volk Gottes geblieben. — Wären nun hier Judenchristen gemeint, so würde Petr. voraussetzen, dass dieselben in ihrem Judenthume Götzendiener gewesen seien, was durchaus unmöglich ist, oder wenigstens hätte Petr. dann sagen müssen, warum sie, die als Israeliten Volk Gottes waren, in ihrem früheren Zustande nicht als solches gelten konnten. So passt das *οὐ λαός* hier auf keine Weise auf Israel, sondern nur auf die Heiden; und es ist nicht reine Willkür, wie *Weiss* (S. 119) behauptet, die Stelle ihrem ursprünglichen Sinne entgegen auf Heidenchristen zu beziehen. Während *Brückner* nur sagt, dass diese Stelle nicht dazu dienen kann, die Leser als ehemalige Juden zu erweisen, hat *Wiesinger* mit Recht die Möglichkeit, sie auf Judenchristen zu beziehen, entschieden in Abrede genommen; eben so auch *Schott*. — Durch die Behauptung von *Weiss* („die Petrin. Frage“ S. 626), dass gegen seine Erklärung nichts Haltbares vorgebracht sei, ist dieselbe nichts weniger als gerechtfertigt.

Sinne: Apgsch. 7, 6. 29. = inquilinus, der in einer Stadt (oder einem Lande) wohnt, wo er kein Bürgerrecht hat; vrgl. Luk. 24, 18.; Eph. 2, 19. steht es synonym mit ξένος von dem Verhältniss der Heiden zu dem Reiche Gottes. — παρεπίδημος, vrgl. 1, 1. Des Gläubigen Heimath ist der Himmel, auf der Erde ist er ein Fremdling. *Calv.*: sic eos appellat, non quia a patria exularent, ac dissipati essent in diversis regionibus, sed quia filii Dei, ubicunque terrarum agant, mundi sunt hospites; vrgl. Hebr. 11, 13—15. Ein Unterschied der beiden Wörter ist hier nicht zu urgiren: derselbe Begriff wird durch zwei Wörter ausgedrückt, um ihn desto stärker hervorzuheben, ungenau übersetzt *Luther* παρεπίδημοι durch „Pilgrimme". — Auch wenn der Inf. ἀπέχεσθαι richtige L. A. ist, sind die Worte ὡς παροίκους κτλ. mit παρακαλῶ zu verbinden (gegen *de Wette-Brückner, Wiesinger*), denn sie drücken aus, in welcher Qualität Petr. die Leser jetzt in Bezug auf die folgenden Ermahnungen ins Auge fasst*), und beziehen sich nicht blos auf die eine Ermahnung ἀπέχεσθαι; wie auch *Weiss* (S. 45) richtig bemerkt. Wahrscheinlich ist aber der Imper. ἀπέχεσθε die ursprüngliche Lesart, die zur engern Verknüpfung mit παρακαλῶ in den Infinitiv geändert ist. In ἀπέχεσθαι ist das negative Moment der Heiligung angegeben, wie Kap. 2, 1.: ἀποθέμενοι. — τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν) ähnliche Ausdrücke: Gal. 5, 16. Ephes. 2, 3. 2. Petr. 2, 18. Die ἐπιθυμίαι sind σαρκικαί, weil sie der σάρξ einwohnen; unpassend sagt *Wiesinger*, dass hier „die äusserlich heraustretenden Lüste" gemeint seien, denn *alle* ἐπιθυμίαι wollen äusserlich heraustreten, und thun dies auch, wenn nicht das ἀπέχεσθαι stattfindet. Ohne Grund nimmt *Schott* an, dass die ἐπιθυμίαι h. „als etwas *ausser* dem Christen nur in der ihn umgebenden heidnischen Menschheit Vorhandenes" betrachtet werde; zwar eignen sie der ungläubigen Welt, aber auch der Christ hat sie noch in seiner σάρξ, doch kann und soll er sich von ihnen nicht bestimmen lassen, weil er in der von ihnen beherrschten Welt ein πάροικος καὶ παρεπίδημος ist**). —

*) In den früheren Ermahnungen hatte Petr. sie als τέκνα ὑπακοῆς, als solche, die Gott als Vater anrufen, als Wiedergeborne ins Auge gefasst.

**) *Calvin* erklärt: carnis desideria intelligit, non tantum crassos et cum pecudibus communes appetitus, sed omnes animae nostrae affectus, ad quos natura ferimur et ducimur. Dies geht zu weit, da hiernach eine Vernichtung des Seelenlebens und nicht bloss des dem

αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς) ist nicht eine Definition des *σαρκικαί*, sondern, wie *αἵτινες* = „als welche" zeigt, eine die Ermahnung begründende Erklärung über das Wesen der *ἐπιθυμίαι σαρκικαί*. — *στρατεύειν* heisst nicht: „belagern" (*Steiger*), sondern „*Krieg führen, kämpfen*", wie Jak. 4, 1. (Röm. 7, 23.: *ἀντιστρατεύεσθαι*). — *ψυχή* steht hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung: es ist weder = vita et salus animae (*Hornejus*, *Grotius*), noch = ratio (*Pott:* libidines, quae nos impellunt ad peragenda ea, quae rationi contraria sunt), auch ist damit nicht „der *neue* Mensch" (*Gerhard:* totus homo novus ac interior, quatenus est per Spiritum s. renovatus) oder „die Seele, sofern sie vom heiligen Geiste durchdrungen ist" (*Steiger*) oder „das durch das neue Ich bestimmte Leben" (*Schott*) gemeint, sondern einfach, im Unterschied von *σῶμα*, die geistige Substanz des Menschen, von der Petr. sagt, dass sie geheiligt werden müsse (Kap. 1, 22.) und dass ihre *σωτηρία* das Ziel des Glaubens sei (Kap. 1, 9.); so auch *de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Fronmüller*. In dem natürlichen Menschen steht die *ψυχή* unter der Gewalt der *ἐπιθυμίαι σαρκικαί* (die nach Jak. 4, 1. ihre Wohnung *ἐν τοῖς μέλεσιν* haben; vrgl. auch Röm. 7, 23.), in dem wiedergebornen ist sie dieser Gewalt enthoben, aber die *ἐπιθυμίαι* suchen sie sich wieder unterthan und dadurch der *σωτηρία* verlustig zu machen, darin besteht ihr *στρατεύεσθαι κατὰ τῆς ψυχῆς*. — V. 12. *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν* (Kap. 1, 15. 17.) *ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν*) *ἐν τοῖς ἔθν.:* „unter den Heiden"; da die Gemeinden, an die Petrus schreibt, sich in heidnischen Ländern befanden. — *ἔχοντες καλήν: Luther* ungenau: „führet einen guten Wandel"; *καλήν* ist Prädicat: „*euren Wandel gut* (*als einen guten*) *habend*"; vrgl. Kap. 4, 8. — *ἔχοντες* (Gegensatz gegen *ἀπέχεσθε* V. 11.) steht nicht statt des Imperativs, sondern ist ein dem Verb. fin. untergeordnetes Particip; bei der Lesart: *ἀπέχεσθαι* findet h., wie Ephes. 4, 2. Kol. 3, 16., eine Irregularität in der Construction statt, wodurch der in dem Particip ausgedrückte Begriff bedeutsam hervorgehoben wird. — *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν κτλ.*) „*damit sie in demjenigen, worin sie euch als Uebelthäter schmähen, wegen der guten Werke, dieselben angeschauet habend, Gott preisen*", d. h. damit dasselbe, was ihnen Grund der Schmähung war, ihnen durch eure guten Werke Grund der Lob-

---

Menschen in seinem sündlichen Zustande natürlichen Widerstrebens wider den Geist gefordert würde; vrgl. Gal. 5, 17.

preisung Gottes werde. — ἵνα giebt den Zweck an, nicht = ὥστε; ἐν ᾧ, nicht = ἐν ᾧ χρόνῳ, wie Mark. 2, 19. (*Pott*, *Hensler*), denn das καταλαλεῖν und das δοξάζειν kann nicht zugleich stattfinden; auch nicht = pro eo quod(*Beza*), denn dazu fehlt die sprachliche Berechtigung; sondern ἐν steht hier wie bei den Verb. affect. als Bezeichnung des veranlassenden Objectes (vrgl. Kap. 4, 4.), und das Relativ bezieht sich auf ein zu ergänzendes Demonstrativ, welches zu δοξάζωσι in demselben Verhältniss stehet, wie ἐν ᾧ zu καταλαλοῦσιν, deshalb ist nicht τοῦτο, sondern ἐν τούτῳ zu ergänzen (*Steiger*, *de Wette*, *Wiesinger*). Wird τοῦτο supplirt, so würde diess von ἐποπτεύσαντες abhängig sein: dieser Construction steht entgegen, dass nicht dieses Particip, sondern δοξάζωσι den Gegensatz zu καταλαλοῦσι bildet. Das Particip tritt in absoluter Weise zwischen ein (wie Ephes. 3, 4. ἀναγινώσκοντες) und ἐκ τῶν καλῶν ἔργων schliesst sich an δοξάζωσι in der Bedeutung „wegen eurer guten Werke" an. Als dasjenige, was jetzt das καταλαλεῖν — und später das δοξάζειν τὸν θεὸν — veranlasst, bezeichnet *Steiger* die καλὰ ἔργα, allein dazu passt nicht das folgende ἐκ τῶν κ. ἔργ.; *de Wette* „die ganze Lebensrichtung"; diess ist jedoch zu unbestimmt; nach dem Gedankenzusammenhange ist an das ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν zurückzudenken. Von diesem ἀπέχεσθαι sagt Petr. Kap. 4, 3. 4., dass es die Heiden befremdet, denn gerade diese Enthaltsamkeit giebt dem christlichen Leben den eigenthümlichen Charakter, der es von dem heidnischen Leben unterscheidet; und sie war eben deshalb Grund der Schmähung, indem hinter derselben unsittliche Motive gewittert wurden, was um so näher lag, als der Christ nothwendig mit manchen Ordnungen des heidnischen Lebens in Gegensatz treten und sein Gehorsam gegen den Willen Gottes vom heidnischen Standpunkte aus als Gesetzesübertretung erscheinen musste. Dieses Vorurtheil kann nicht besser überwunden werden, als durch Uebung guter Werke; daher: τὴν ἀναστροφὴν ὑμ. — ἔχοντες καλήν und die Hinweisung hierauf in ἐκ τῶν καλῶν ἔργων. — Zu dem Worte κακοποιοί vrgl. V. 14. 4, 15. Joh. 18, 30. Mit Recht wird von *Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss* (S. 367) die Meinung *Hug's*, *Neander's* u. A., dass κακοποιός hier, gemäss der Stelle bei *Sueton:* Vita Ner. c. 16.: Christiani genus hominum superstitionis novae et *maleficae* = „Staatsverbrecher" sei, zurückgewiesen; es ist darunter im Munde der Heiden ein verbrecherischer, nicht gerade ein lasterhafter, Mensch zu verstehen, der sich solcher Verbrechen, wie Diebstahl, Mord u. dergl. (vrgl. 4, 15.), die vom Staate be-

straft werden (vrgl. V. 14.), schuldig macht. Dass aber „erst der Brand Roms den allgemeinen Hass und Widerwillen gegen die Christen zu dem Vorwurf verbrecherischer und unsittlicher Grundsätze specialisirt und gesteigert habe“, ist eine unhaltbare Behauptung, die *Schott* selbst nur dadurch zu rechtfertigen vermocht hat, dass er Tacitus in seinem Bericht über die Beschuldigung der Christen von Seiten Nero's einer irrigen Darstellung zeiht. — ἐκ τῶν καλῶν ἔργων) Die καλὰ ἔργα sind die Thätigkeiten, aus denen die ἀναστροφὴ καλή besteht und zu welchen die Leser im Folgenden ermahnt werden. Ein Constructionswechsel findet hier nicht statt, sondern die Worte geben an, was die Heiden bewegen soll, wegen desselben, was ihnen Grund der Schmähung war, Gott zu preisen, indem ihnen dadurch der Ungrund ihres καταλαλεῖν offenbar wird; zu ἐκ τ. καλ. ἔργων — δοξάσωσι τ. θεόν ist das Wort Christi Matth. 5, 16. zu vergleichen, welches, wie *Weiss* wohl nicht mit Unrecht annimmt, dem Ap. hier vorgeschwebt haben mag. — ἐποπτεύοντες) „geht nach der Sprachparallele 3, 2. und nach der grammatischen Parallele Ephes. 3, 4. in Gedanken auf die καλὰ ἔργα zurück“ (*de Wette*); für den Sinn macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob das Präsens oder mit der Recepta der Aorist (s. d. krit. Bemerkk.) gelesen wird. Das Wort nur h. und 3, 2., wo das Object im Akk. dabei steht (das Subst. ἐπόπτης 2. Petr. 1, 16.); es drückt das Anschauen mit eigenen Augen stärker aus, als das einfache ὁρᾷν; eine Anspielung an die Gebrauchsweise des Wortes zur Bezeichnung des dritten Grades in den Eleusinischen Mysterien findet nicht statt. — ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς) ἐπισκοπή bei der LXX. Uebersetzung von פְּקֻדָּה, die Heimsuchung Gottes, sei es zum Segen (Hiob 10, 12.) oder zur Strafe (Jes. 10, 3.); also ἡμέρα ἐπισκοπῆς entweder: die Zeit, wo Gott Heil giebt; oder: die Zeit, wo er straft, und zwar entweder im allgemeinen Sinne (*Beda:* dies extremi judicii) oder speciell in Beziehung auf die Christen oder auf die Heiden. — Der Gedankenzusammenhang entscheidet hier dafür, die Zeit zu verstehen, wo die καταλαλοῦντες zur Busse und zum Glauben geführt werden, also die „Gnadenheimsuchung für die Heiden“ (*Steiger*), wie: ὁ καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου Luk. 19, 44. in Beziehung auf die Juden gesagt ist. Diese Erklärung findet sich bereits bei den Kirchenvätern und vielen späteren Auslegern, wie bei *Nicol. de Lyra*, *Erasm.*, *Hemming*, *Vorstius*, *Beza*, *Steiger*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A. Dagegen beziehen *Oecumenius*, *Wolf*, *Bengel* u. A. die ἐπισκοπή

nicht auf Gott, sondern verstehen darunter die ἐξέτασις der Christen von Seiten der Heiden, wofür jedoch jeder Grund fehlt. Unrichtig auch *Luther:* „wenn's nun an den Tag kommen wird"; was gleichbedeutend mit der Erklärung *Gerhard's* ist: simplicissime accipitur de visitatione illa divina, qua Deus piorum innocentiam variis modis in lucem producit. — Verwandt damit ist die Meinung einiger Scholastiker, dass unter ἐπισκοπή die Prüfung der Christen durch Leiden zu verstehen sei; s. *Lorinus* z. d. St.

Anmerk. Abweichend von der h. gegebenen Erklärung legt *Schott* die Stelle so aus, dass der Sinn ist: damit die Heiden damit (dadurch) dass sie euch als Uebelthäter schmähen, in Folge der guten Werke, deren Augenzeugen sie sind, Gott am Tage des Gerichtes verherrlichen. Der Gedanke, dass die ungerechte Schmähung der Heiden zuletzt zur Verherrlichung Gottes dient, ist an sich richtig, und eignet sich auch zur Begründung der im Vorhergehenden ausgesprochenen Ermahnung; auch hat die Auflösung des ἐν ᾧ in ἐν τούτῳ, ὅτι sprachlich nichts gegen sich, wie denn auch *Meyer* sie zu Röm. 2, 1. für möglich erklärt; vrgl. auch Hebr. 2, 18., wo *Lünemann* dieselbe Auflösung — freilich mit nicht ganz adäquater Erklärung — giebt. Doch treten dieser Auslegung mehrere Bedenken entgegen; 1) wird bei ihr dem δοξάζειν eine andere Beziehung gegeben, als die, welche καταλαλεῖν in sich hat, indem es, wie 1. Kor. 6, 20., in „*thatsächlichem* Sinne" genommen wird; 2) muss bei ihr das δοξάζειν als etwas gedacht werden, was die Heiden, „*ohne es zu wissen und zu wollen*", herbeiführen, während der Ap. eine solche nähere Bestimmung durch nichts andeutet; 3) ist das δοξάζειν dabei nur im uneigentlichen Sinne als eine *Thätigkeit* der Heiden vorzustellen, indem es wirklich nur der *Erfolg* ihres Thuns (ihres καταλαλεῖν) ist, und 4) kann man sich bei der Vergleichung dieser Stelle mit dem Ausspruche Christi bei Matth. 5, 16.: ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, des Gedankens nicht erwehren, dass Petr. hier an diesen Ausspruch gedacht habe. Die Einwendung *Schott's*, dass „δοξάζειν τὸν θεὸν ein sehr sonderbarer und hier gerade doppelt verfehlter Ausdruck für Bekehrung zum Christenthum und die Verbindung des so genommenen Verbums mit ἐξ = infolge eine sehr harte und unschöne Construction wäre", will nichts sagen, da bei der von ihm bestrittenen Auslegung der Stelle jenem Verb diese Bedeutung keineswegs zugeschrieben wird.

V. 13. 14. Der Ap. geht nun dazu über die verschiedenen von Gott geordneten Lebensverhältnisse zu nennen, in denen der Christ seinen guten Wandel zu zeigen hat.

Zuerst: Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. — ὑποτάγητε) der Aor. pass. steht h. wie öfters in medialer, nicht — wie *Wiesinger* meint — in passiver Bedeutung; es heisst nicht „werdet unterthan gemacht", sondern: „*machet euch unterthan*" (*Winer* S. 234 schreibt mit Recht dem ἐνεδυναμώθη Röm. 4, 20. und dem παρεδόθητε Röm. 6, 17.; mit Unrecht dagegen dem προσεκλίθη Apgsch. 5, 36. und dem ταπεινώθητε 1. Petr. 5, 6. passive Bedeutung zu). — Je leichter die christliche Freiheit von den Heiden missverstanden und von den Christen selbst gemissbraucht werden konnte, desto wichtiger war es, den letzteren gerade das ὑποτάσσεσθαι (V. 18. Kap. 3, 1.) in allen Ordnungen des Lebens als eine ihrer Hauptpflichten einzuschärfen. — πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει) κτίσις heisst hier — nach der dem Verb. κτίζειν eignen Bedeutung: „gründen, einrichten" — die *Einrichtung* oder *Ordnung;* die nähere Bestimmung hat es in dem Adj. ἀνθρωπίνῃ bei sich; der dadurch bestimmte Begriff ist, wie πάσῃ zeigt, in seinem ganzen Umfange gemeint, so dass hier — ganz allgemein — die Unterordnung unter jede menschliche Institution geboten ist; dass der Ap. dabei aber vorzugsweise und zunächst die des Staates im Auge hat, zeigt das folgende εἴτε — εἴτε; was jedoch nicht dazu berechtigt unter ἀνθρωπ. κτίσις ohne Weiteres die *Obrigkeit,* oder gar die obrigkeitlichen *Personen* (*Gerh.* concretive et personaliter: homines qui magistratum gerunt. *Lorinus:* omnis imperandi potestate praeditus) zu verstehen; letzteres um so weniger als κτίσις an sich ein abstracter Begriff ist. Dass Petr. in der Auseinanderlegung des Begr. unmittelbar auf die obrigkeitlichen Personen selbst übergeht, erklärt sich daraus, dass jene Institution ihre Wirklichkeit nur in der Existenz dieser Personen hat*). Ganz abweichend von dieser Erklärung, die sich bei den meisten Auslegern findet, nimmt *de Wette* (nach Vorgang von *Erasm.*, *Estius, Pott*) den Ausdruck = „jedem menschlichen Geschöpfe d. i. allen Menschen": nicht nur die seltsame Umschreibung des Begr. ἄνθρωπος durch κτίσις ἀνθρωπίνη — wofür *de Wette* mit Unrecht Mark. 16, 15. und Kol. 1, 23. anführt —, sondern auch der Gedanke: dass der Christ allen Menschen unterthan sein solle — wofür man sich weder auf Kap. 5, 5., noch auf die folgende Ermahnung: πάντας τιμήσατε berufen darf — entschei-

*) Noch willkürlicher ist es, unter κτίσις mit *Luther*, *Osiander* u. A. die Gesetze zu verstehen, die von der Obrigkeit gegeben werden.

det gegen diese Auffassung*). Das Attribut *ἀνθρωπίνη* erklärt schon *Didymus* richtig: ordinationem humanam dicit potestatem, quae *hominum dispositione* consistit; unrichtig *Bullinger*: ordinatio magistratus, quae ad res humanas conservandas est instituta; denn *ἀνθρωπίνη* weist auf den Entstehungsgrund hin; doch ist dieser Begriff nicht in *der* Weise zu urgiren, dass darin ein Gegensatz gegen den göttlichen Ursprung des Staates (vrgl. Röm. 13, 1.) gefunden wird; richtig *Flacius*: dicitur humana ordinatio ideo quia politiae mundi non sunt speciali verbo Dei formatae, ut vera religio, sed magis ab hominibus ipsorumque industria ordinatae; dadurch dass Petr. die Ordnung (des staatlichen Lebens) gerade ihrem *menschlichen* Ursprunge nach bezeichnet, schneidet er den Einwand, dass der Christ sich ihr, weil sie nicht unmittelbar von Gott eingesetzt ist, nicht unterzuordnen habe, von vornherein ab. Das Motiv dieser Unterordnung giebt *διὰ κύριον* i. e. *Χριστόν* (nicht: *θεόν*, wie *Schott* meint,) an, was am natürlichsten erklärt wird: „weil es so der Wille des Herrn ist"; weniger passend meint *Wiesinger*, durch diesen Zusatz solle auf das *θεῖον* der menschlichen Lebensordnung hingewiesen werden; unrichtig *Huss*: = propter imitationem Dei i. e. Christi. — *εἴτε — εἴτε*) zerlegt den voraufgehenden Begriff in einzelne Bestandtheile, ohne gerade die Gesammtheit derselben zu umfassen. Bei der Distribution, die hier folgt, richtet sich der Ap. nach den geschichtlichen Zuständen seiner Zeit. Zu bemerken ist, dass der Ap. das *ὑποτάσσεσθαι* nicht bloss in Bezug auf die Staatsordnung, sondern auf die Personen, in welchen dieselbe sich darstellt und zwar in unbedingter Weise fordert; selbst wo der Gehorsam, nach dem Apgsch. 4, 19. ausgesprochenen Grundsatze, zu verweigern ist, darf die Pflicht des *ὑποτάσσεσθαι* nicht verletzt werden. — *εἴτε βασιλεῖ*) *βασιλεύς* hier Bezeichnung des römischen Kaisers; vrgl. *Joseph.* de bello jud. V. 13. §. 6. *Bengel*: Caesari, erant enim provinciae romanae, in quas mittebat Petrus. — *ὡς ὑπερέχοντι*) *ὡς* auch hier begründend; *ὑπερέχειν* drückt hier wie Röm. 13, 1. einfach den

*) *Brückner* sucht zwar die Erkl. von *de Wette* zu vertheidigen, entscheidet sich aber jetzt doch dafür, unter dem betr. Ausdruck „*jede Ordnung der menschlich bürgerlichen Gesellschaft*" zu verstehen, und löst die im Beiw. *ἀνθρωπίνη* vrgl. mit Röm. 13, 1. liegende Schwierigkeit durch die Bemerkung, dass „die auf menschlichgeschichtlichem Wege entstandenen Ordnungen des Volkslebens etwas Göttliches in sich haben".

Begr. der Herrschermacht aus; non est comparatio cum aliis magistratibus (*Calvin*); der Kaiser war in dem römischen Reiche nicht bloss der höchste, sondern eigentlich der *einzige Herr*, indem alle übrigen Obrigkeiten nur die Organe waren, durch die er seine Herrschaft ausübte. — V. 14. *εἴτε ἡγεμόσιν*) *ἡγεμόνες* praesides provinciarum, qui a Caesare mittebantur in provincias (*Gerh.*). — *ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις*) *δι' αὐτοῦ* ist nicht mit *Gerh.*, *Aretius* u. A. auf *κύριον*, sondern auf *βασιλεῖ* zu beziehen. Die *ἡγεμ.* sind nicht *ὑπερέχοντες*, wie der *βασιλεύς*, da sie nur die Gesandten dieses sind. — *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*) giebt den Zweck der Sendung an; der Zusatz schliesst sich sprachlich an *πεμπομένοις*, nicht zugleich an *ὑπερέχοντι* (*Hofmann* Schriftbew. II. 2. S. 448., *Schott*) an, wenngleich darin, dass die *ἡγεμόνες* gesandt sind *εἰς ἐκδίκησιν κτλ.*, liegt, dass auch der *ὑπερέχων*, der sie sendet, sein Amt in Bezug auf die *ἐκδίκησις κτλ.* hat. — Eine willkürliche Beschränkung des Gedankens ist es, wenn *Oecumenius* sagt: *ἔδειξε καὶ αὐτὸς ὁ Πέτρος τίσι καὶ ποίοις ἄρχουσιν ὑποτάσσεσθαι δεῖ, ὅτι τοῖς τὸ δίκαιον ἐκδικοῦσιν.* Der Ap. fordert vielmehr *ohne Clausel* Unterwürfigkeit unter die *ἡγεμόνες*, *weil* (nicht: *wenn*) sie von dem Kaiser zur Handhabung der Gerechtigkeit ausgesandt werden *). — *ἐκδίκησις*; h. wie öfters: „*Bestrafung*"; *ἔπαινος*, nicht gerade: „Belohnung", sondern: „*lobende Anerkennung*". — *ἀγαθοποιός* kommt nur bei Späteren vor, im N. T. *ἅπ. λεγ.*; das Subst. Kap. 4, 19.

V. 15. *ὅτι*) begründet die Ermahnung: *ὑποτάγητε κτλ.* — *οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) zu *οὕτως* vrgl. *Winer* S. 341., *Buttm.* S. 115. „*solcher Art ist der Wille Gottes*"; *Schott* dem Sinne nach richtig: „mit Gottes Willen hat es die Bewandtniss"; falsch ist es *οὕτως* unmittelbar mit *ἀγαθοποιοῦντας* = „denn es ist der Wille Gottes, dass ihr *so*, nämlich durch Gutesthun, stopfet", zu verbinden, denn dagegen ist die Stellung des Wortes. *ἀγαθοποιοῦντας*) sc. *ὑμᾶς*; *ἀγαθοποιεῖν* steht Mark. 3,4. Apgsch. 14, 17. in Bezug auf Erweisung von Wohlthaten; h. dagegen in allgemeinem Sinne: Gutes thun, mit besonderer Rücksicht auf die Erfüllung der Pflichten gegen die Obrigkeit. — *φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν*)

*) Sehr treffend sagt *Calvin:* Objiei possit: reges et alios magistratus saepe sua potentia abuti; respondeo tyrannos et similes non facere suo abusu, quin maneat semper firma Dei ordinatio.

φιμοῦν (s. 1. Tim. 5, 18.), hier im angewandten Sinne: „*zum Schweigen bringen*"; *Wiesinger:* „die ἀγνωσία ist hier als redend gedacht; vrgl. V. 12. καταλαλοῦσι ὑμ. ὡς κακοποιῶν". — ἀγνωσία (ausser h. nur noch 1. Kor. 15, 34.) ist h. der selbstverschuldete Mangel am Verständniss des christlichen Lebens. Weil ihnen diess fehlte, so meinten sie in ihrer Thorheit (darum τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων), dass demselben nicht das ἀγαθοποιεῖν, sondern das κακοποιεῖν eigne. Mit Unrecht beschränkt *Beda* den Begr. οἱ ἄφρονες ἄνθρ. auf die obrigkeitlichen Personen; es sind vielmehr ganz allgemein die καταλαλοῦντες V. 12. darunter gemeint.

V. 16. ὡς ἐλεύθεροι) gehört entw. zu ὑποτάγητε V. 13., so dass V. 15. ein parenthetischer Zwischensatz ist (*Chrysostomus, Oecum., Bengel, Gerh., de Wette, Luthardt, Hofmann, Schott* u. A.); oder zu ἀγαθοποιοῦντας (*Beda, Luther, Calvin, Wiesinger* u. A., *de Wette* hält diese Constr. für nicht verwerflich); oder zu dem folgenden τιμήσατε (*Lachm., Jachm., Steiger, Fronmüller*). Für die erste Verbindung spricht das scheinbare Oxymoron: ὑποτάγητε — ἐλεύθεροι, gegen dieselbe der weite Abstand; für die zweite, dass in dem ἀγαθοποιοῦντας das ὑποτάσσεσθαι mit enthalten ist und dass θεοῦ δοῦλοι dem οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ treffend entspricht (nicht aber, dass V. 15. ohne diese Verbindung „zu kahl" [*Wiesinger*] wäre), gegen dieselbe der Constructionswechsel und dass V. 15. nur einen Zwischengedanken enthält; für die dritte, dass Petr. bisher allen Ermahnungen eine nähere Bestimmung hat voraufgehen lassen; gegen sie aber, dass das ὡς θεοῦ δοῦλοι nicht wohl zu dem τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε passt *); so wie dass die Nichtbeachtung der in diesen Ermahnungen ausgesprochenen Pflichten unter Berufung auf die ἐλευθερία nicht zu befürchten stand. Diese Gegengründe gegen die Beziehung auf das Folgende geben der Verbindung mit dem Vorhergehenden den Vorzug, dann aber liegt es näher, sie an das Hauptverb. ὑποτάγητε als an ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν κτλ. anzuknüpfen. — ὡς ἐλεύθεροι) bezeichnet die innerliche Stellung, welche die Christen gegen die Obrigkeit einzunehmen haben; sie stehen ihr bei der Unterordnung unter sie nicht als δοῦλοι gegenüber, weil sie dieselbe als eine göttliche Ordnung zum Behufe sittlicher Zwecke erkennen **).

*) Willkürlich ist es, wenn *Fronmüller* ὡς ἐλεύθεροι nur auf das erste Glied πάντας τιμήσατε bezieht.

**) Dass Petr. hier das Wort Christi Matth. 17, 27. im Sinne hat,

— καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν) καὶ epexegetisch: „und zwar", indem das Folgende den Begriff des ἐλεύθεροι zuerst in negativer, dann in positiver Weise bestimmt. — ὡς gehört nicht zu ἐπικάλυμμα, sondern zu ἔχοντες: „*und zwar nicht als solche, welche haben*". — ἐπικάλυμμα ist das entferntere, τὴν ἐλευθερίαν das nächste Object zu ἔχοντες: „*welche die ἐλευθερία zum ἐπικάλυμμα τ. κακ. haben*". — ἐπικάλυμμα, ἅπ. λεγ., im eigentlichen Sinne 2. Mos. 26, 14. LXX.; hier metaphorisch (s. *Kypke* z. d. St.); der Sinn ist: „nicht als solche, denen die Freiheit zum Deckmantel ihrer κακία dient" (vrgl. 2. Petr. 2, 19. Gal. 5, 13.), d. h. die ihre Schlechtigkeit damit zu verbergen suchen, dass sie sich ihrer Freiheit rühmen. Diess das gerade Widerspiel des Pharisäismus derer, die die Bosheit des Herzens mit dem äusserlich gesetzlichen Wesen zu verdecken suchten. — ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ) bezeichnet in positiver Weise das Wesen der wahrhaft Freien: die wahre Freiheit besteht in der δουλεία θεοῦ (Röm. 6, 16 ff.); es bezieht sich auf τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ und weiter auf διὰ κύριον zurück.

V. 17. Vier Ermahnungssätze, auf die Petr. durch den allgemeinen Begriff ἀγαθοποιοῦντας geführt ist; mit dem letzten kehrt er abschliessend auf das Hauptthema zurück; bei den drei ersten findet eine Klimax statt*). — πάντας τιμήσατε) πάντας ist nicht mit *Bengel* auf die zu beschränken, quibus honos debetur Rom. 13, 7.**), noch auch auf die Angehörigen desselben Staates (*Schott*); es drückt die Gesammtheit ohne Ausnahme aus. — τιμᾶν, nicht = ὑποτάσσεσθαι (*de Wette*); aber auch nicht = civiliter tractare (*Bengel*); jenes ist zu stark, dieses zu schwach; es ist das positive Gegentheil von καταφρονεῖν und heisst den Werth (τιμή), den einer besitzt, anerkennen und bethätigen (*Brückner*, *Weiss*, *Wiesinger*, *Schott*). Diese Ermahnung ist für den Christen um so wichtiger, als das Bewusstsein seiner Würde ihn leicht zur Geringschätzung Anderer ver-

---

wie *Weiss* (S. 349) meint, ist nicht wahrscheinlich, da sich jenes auf ein ganz andres Verhältniss bezieht, als wovon hier die Rede ist: s. *Meyer* z. d. St.

*) Zu einer Vertheilung der 4 Sätze auf „die beiden Lebensgebiete: das natürlich bürgerliche und das geistlich kirchliche Gemeinwesen" (*Schott*) findet sich weder in dem Vorhergehenden, noch in diesen Sätzen selbst, eine Berechtigung.

**) Aehnlich *Hornejus*: non de omnibus absolute loquitur, quasi omnes homines etiam pessimi honorandi sint, sed de iis, quibus honor propter potestatem quam habent, competit.

leiten kann; sie geht auf die τιμή, die dem Menschen als Menschen und nicht erst vermöge seiner besondern Stellung (*Flacius:* unicuique suum locum et debita officia exhibete) eignet. — τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε) ἀδελφότης, ausser h. Kap. 5, 9. entsprechend dem deutschen: Brüderschaft d. i. die Gesammtheit der christlichen Brüder; vrgl. ἱεράτευμα V. 5. 9. Der scheinbare Widerspruch mit Matth. 5, 44., wo auch die Liebe gegen die Feinde gefordert wird, findet seine Lösung darin, dass die ἀγάπη, je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes, verschieden geartet ist; ihrem innersten Wesen vollkommen entsprechend kann sie nur zwischen den gläubigen Christen stattfinden, weil nur unter ihnen Gemeinschaft des Lebens in Gott ist; vrgl. Kap. 1, 22. Oberflächlich erklärt *Pott* h. ἀγαπᾷν durch: „wohlwollen“. — τὸν θεὸν φοβεῖσθε) vrgl. Kap. 1, 17.; nicht nur alt- sondern auch neutestamentliches Gebot, da die demüthige Scheu vor dem heiligen Gott ein wesentliches Moment des Kindesverhältnisses zu Gott ist. — τὸν βασιλέα τιμᾶτε) Wiederholung des Gebotes V. 13., zum Schluss des ganzen Abschnittes; vrgl. Sprüchw. 24, 21.: φοβοῦ τὸν θεὸν, υἱὲ, καὶ βασιλέα. — τιμᾷτε hat h. dieselbe Bedeutung, wie vorhin: „erweiset dem Könige *die* Ehre, die ihm als König zukommt“; welche das sei, hat der Ap. V. 13. gesagt. Mit Unrecht findet *Hornejus* *) in der Zusammenstellung der beiden letzten Gebote einen Fingerzeig für die Bestimmung der Gränzen des Gehorsams gegen den König. — Der Unterschied des Tempus der Imperative, indem beim ersten Gebot der Imper. Aoristi, bei den drei folgenden der Imper. Praesentis gebraucht ist, ist mehr zufällig, als in dem Wesen der Gebote begründet.

V. 18. Von hier bis zum Ende des Kap.: Ermahnung an die Sclaven. — οἱ οἰκέται) οἰκέτης eigentl. Hausgenosse, mildere Bezeichnung statt δοῦλος; unwahrscheinlich, dass Petr. sich dieses Ausdrucks bediente, um die Freigelassenen, die im Hause des Herrn blieben, mit einzuschliessen (*Steiger*). — οἱ οἰκ. ist Vokativ; Kap. 1, 3. ist nicht, wie *Steiger* meint, dagegen. — ὑποτασσόμενοι) es ist willkürlich, ἦτε (*Oecum.* u. A.) zu ergänzen, oder zu sagen, das Particip stehe hier für den Imperativ. Das Particip giebt vielmehr zu erkennen, dass die Ermahnung von einem bereits ausgesprochenen Gedanken abhängig gedacht ist; nicht von V. 17. (*de Wette*), sondern von dem durch V. 11.

*) Explicat Petr. quomodo Caesari parendum sit, nempe ut Dei interim timori nihil derogetur.

und 12. eingeleiteten V. 13.: ὑποτάγητε — κύριον, dann liegt die häusliche Ordnung in dem Verhältniss von Knecht und Herr mit in dem allgemeinen Begr.: πᾶσα ἀνθρωπ. κτίσις. — ἐν παντὶ φόβῳ) φόβος (s. 1, 17.) ist stärker als reverentia; es bezeichnet die in dem Bewusstsein der Unterwürfigkeit begründete Scheu, den Willen des Herrn zu übertreten; vrgl. Ephes. 6, 5. *) Wiewohl diese Scheu bei dem Christen in der Gottesfurcht begründet ist, so bezeichnet φόβος hier doch nicht unmittelbar diese letztere, wie *Weiss* (S. 169) behauptet und namentlich dadurch zu beweisen sucht, dass Petr. Kap. 3, 6. 14. die Menschenfurcht verbietet, wobei *W.* es jedoch unberücksichtigt lässt, dass die Furcht selbst verschiedener Art sein kann; s. z. den Stellen. — παντὶ dient zur Verstärkung; πᾶς φόβος ist = *alle Furcht*, d. i. eine Furcht, an der nichts zu ihr Gehöriges fehlt. — τοῖς δεσπόταις) s. 1. Tim. 6, 1. Tit. 2, 9. = τοῖς κυρίοις Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. — οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς) Das sittliche Verhalten der Knechte, das in dem ὑποτάσσεσθαι gegen die Herren besteht, soll unverändert dasselbe sein, wie auch die letzteren beschaffen sein mögen; doch ruht hier auf ἀλλὰ καὶ τοῖς σκ. der Hauptaccent. — ἀγαθοί hier = „*gütig*"; zu ἐπιεικής s. 1. Tim. 3, 3.; es ist nicht = „nachgiebig" (*Fronmüller*), sondern eigentlich „*geziemend*", dann „*milde*". — σκολιός eigentlich „krumm, gebogen", Gegensatz von *gerade*, bezeichnet metaph. die *verkehrte* Gesinnung; Phil. 2, 15. synonym mit διεστραμμένος und Sprüchw. 28, 18. bildet: ὁ σκολιαῖς ὁδοῖς πορευόμενος den Gegensatz zu: ὁ πορευόμενος δικαίως (vrgl. Luk. 3, 5.); dieselbe Bedeutung hat es bei den Klassikern (*Athen.* 15, p. 695.: σκολιὰ φρονεῖν opp. εὐθέα φρονεῖν). Hier bezeichnet es demnach solche Herren, die sich nicht auf rechte, sondern auf *verkehrte* Weise gegen die Knechte verhalten — hart und ungerecht gegen sie sind; ungenau *Luther*: „wunderlich" **).

V. 19. τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ) Begründung der Ermahnung. τοῦτο geht auf den mit εἰ beginnenden Satz. χάρις (vrgl. V. 20.) wird hier auf sehr verschiedene Weise erklärt: 1) = *Gnade*, in der im N. T. herrschenden Bedeutung des Wortes: *a*) metonymisch für gratiam divinam

*) So im Wesentlichen auch *Schott*: „Furcht überhaupt, so wie sie durch das hier in Rede stehende Verhältniss bestimmt ist".

**) Dass Petrus insbesondere an heidnische Herren denkt, liegt in den Verhältnissen, lässt sich aber aus dem Beiwort σκολιός nicht folgern (gegen *Schott*).

concilians (woraus bei *Nicol. de Lyra* die Deutung: hoc est opus supererogationis entstanden ist); *b*) = *Gnadengabe: Steiger:* „es ist als Gnade anzusehen, wenn man um Gottes willen leiden kann"; so auch *Schott; c*) = Gnadenverhältniss; *Wiesinger:* „in dem ὑπομένειν erweist sich das faktische Gnadenverhältniss"; 2) = *Wohlgefallen bei Gott; Gerhard:* hoc est Deo gratum et acceptum; *de Wette:* „Gnade bei Gott d. h. wohlgefällig vor Gott"; 3) = *Lob, Ehre; Oecumenius* = ἀποδοχή, *Calvin:* idem valet nomen gratiae quod laudis: qui patienter ferunt injurias, ii laude digni sunt. Die *erste* Erkl. passt nicht in den Zusammenhang, denn was hat die *Gnade* mit dem κλέος (V. 20.) zu thun? und wie kann in so unvermittelter Weise dadurch zu einer Leistung aufgefordert werden, dass sie als ein Gnadengeschenk oder als die Erweisung des Gnadenverhältnisses dargestellt wird? bei *Wiesinger* findet überdiess die Umdeutung des Begriffes „Gnade" in „Zeichen der Gnade" statt. — Die *zweite* Erkl. hat vornehmlich gegen sich, dass hier das für sie unentbehrliche παρὰ θεῷ (V. 20.) fehlt. Die *dritte* Erklärung hat den Gedankenzusammenhang, nach welcher χάρις und κλέος parallele Begriffe sind, für sich; freilich fehlt die sprachliche Berechtigung dazu, χάρις für gleichbedeutend mit κλέος zu nehmen; allein in der Phrase εὑρίσκειν χάριν παρά τινι hat χάρις eine Bedeutung, die mit der von κλέος wenigstens verwandt ist, ebenso in der Stelle Luk. 2, 52.; wie denn auch Sprückw. 22, 1. ὄνομα καλόν und χάρις ἀγαθή als synonyme Begriffe gebraucht sind *). Hiernach wird der Sinn des vorliegenden Ausdrucks sein: „das ist Gunst" für: „das bringt Gunst, wenn"; ein παρὰ θεῷ ist dabei nicht zu ergänzen, sondern χάρις ist eben so allgemein gedacht, wie κλέος V. 20., unter Berücksichtigung von V. 12 und V. 15. Mit dem folgenden Satze ist ein gutes Verhalten bezeichnet, wodurch die καταλαλία der Heiden zum Verstummen gebracht wird. — εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει κτλ.) εἰ geht auf τοῦτο zurück; διά συνείδησιν θεοῦ steht nachdrucksvoll voran; συνείδησις θεοῦ ist weder: „das Wissen Gottes von uns" (*Morus:* quia Deus conscius est tuarum miseriarum; ähnlich *Fronmüller:* „wegen des Mitwissens Gottes, weil Gott alles weiss"),

---

*) In der Stelle Luk. 6, 32 ff., durch welche *Weiss* gleichfalls die h. gegebene Bedeutung von χάρις zu bestätigen sucht, hat das Wort doch eine andere Bedeutung. Dort, wo es parallel mit μισθός (vrgl. V. 35. und die Parallelstelle Matth. 5, 46.: τίνα μισθὸν ἔχετε) steht, liegt die Bedeutung: „Dank" zu Grunde.

noch auch: „die Gewissenhaftigkeit vor Gott“ (*Stolz*), sondern *θεοῦ* ist Genit. object. (vrgl. 1. Kor. 8, 7. Hebr. 10, 2.), also: das (verpflichtende) Bewusstsein von Gott. *Calov:* quia conscius est, id Deum velle et Deo gratum esse; so auch *de Wette, Schott* u. A. Eine Metonymie ist nicht anzunehmen (*Grotius:* per metonymiam objecti dicitur conscientia ejus, quod quis Deo debet); *Steiger* zieht Fremdes herein, indem er den Begriff auch auf das Bewusstsein der göttlichen Vergeltung ausdehnt. In *διὰ συνειδ. θεοῦ* drückt sich wesentlich derselbe Gedanke aus, wie in *ὡς θεοῦ δοῦλοι* V. 16. und *διὰ τ. κύριον* V. 13.; ohne *θεοῦ* steht *διὰ τὴν συνείδησιν* Röm. 13, 5. — *ὑποφέρει τις λύπας*) *ὑποφέρειν:* „*eine Last, unter der man sich befindet, tragen*“; Gegensatz des Erliegens unter einer Last; vrgl. 1. Kor. 10, 13. 2. Tim. 3, 11.; es hat den Nebenbegriff der geduldigen Ausdauer. — *λύπαι* hier: äussere Trübsale. — *πάσχων ἀδίκως*) „indem (nicht: obgleich) er ungerecht (von Seiten des Herrn; d. h. unverschuldet von Seiten des Sclaven) leidet“. — Nicht das Leiden an sich, sondern das *standhafte Ausharren* beim *unverschuldeten* Leiden, und zwar *διὰ συνείδησιν θεοῦ*, ist es, was Petr. als eine *χάρις* bezeichnet. — Dieser an sich allgemeine Gedanke ist hier auf das Verhältniss der Knechte zu den Herren bezogen.

V. 20. *ποῖον γὰρ κλέος*) *Gerh.:* interrogatio respondet h. l. negationi; diese Frage hebt die Nichtigkeit oder wenigstens Geringfügigkeit eines fraglichen Gegenstandes hervor; vrgl. Jak. 4, 14. Luk. 6, 32. — *κλέος*, nicht sc. *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (*Pott*), sondern ganz allgemein, denn der Gedanke „weist auf den Gesichtspunkt dieser Ermahnungen zurück, den V. 12—15. bezeichnet“ (*Wiesinger*). — *εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε*) Die beiden Participia stehen in engster Verbindung zu einander, so dass das *ἁμαρτάνειν* als Grund des *κολαφίζεσθαι* zu denken ist: richtig demnach *Luther's* Uebersetzung: „so ihr um Missethat willen Streiche leidet“; worin jedoch die Abschwächung des Begr. *ὑπομένειν* zu tadeln ist. — *ὑπομένειν* ist synonym mit *ὑποφέρειν;* der Sinn ist: „es ist kein Ruhm, wenn einer bei der Erduldung verdienter Strafe Geduld beweist“. Die Meinung *de Wette's*, dass Petr. bei *ὑπομένειν* hier „nur das unfreiwillige *dumpfe* Aushalten eines Verbrechers, der seiner Strafe nicht entfliehen könne, meine“, verfehlt den Sinn des Apostels; mit Recht ist sie deshalb auch von *Brückner* und *Wiesinger* zurückgewiesen. Richtig sagt *Steiger:* „Dass jemand, der Strafe verdient hat, sie geduldig ertrage, ist seine Rechts- und Zwangspflicht“.

„Das Futur. ὑπομενεῖτε vom Standpunkte der Ermahnung aus“ (*Wiesinger*). — *κολαφίζειν:* apud LXX. non occurrit, in N. T. generaliter pro plagis ac percussionibus. Matth. 26, 27. 1. Kor. 4, 11. 2. Kor. 12, 7. (*Gerh.*); die eigentliche Bedeutung ist: Faustschläge oder Ohrfeigen geben. *Bengel:* poena servorum eaque subita. — *ἀλλ᾽ εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε*) Die Erkl. von *Erasmus:* si quum beneficiatis et *tamen* affligamini, suffertis; ist unrichtig, denn zwischen ἀγαθοπ. und πάσχ. findet dasselbe Verhältniss statt, wie zwischen ἁμαρτάνοντες und κολαφιζόμενοι*); *Luth.* richtig: „wenn ihr um Wohlthat willen leidet“; vrgl. 3, 17. — *τοῦτο γὰρ χάρις παρὰ θεῷ*) Bei dieser richtigen Lesart (γὰρ) ist vor diesen Worten aus ποῖον κλέος zu dem Vorhergehenden der Nachsatz: „das ist wahrhafter Ruhm“ zu ergänzen, und diese Worte bilden eine Begründung, wobei τοῦτο sich auf εἰ ἀγαθοποιοῦντες — ὑπομενεῖτε bezieht: der Sinn ist: weil diess eine χάρις *bei Gott* (nicht = nach dem Urtheile Gottes; vrgl. Luk. 2, 52.) ist, darum ist es ein κλέος.

V. 21. Begründung der Ermahnung, unverdientes Leiden geduldig zu ertragen, durch Hinweisung auf das Leiden Christi. — *εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε*) *εἰς τοῦτο* geht auf *εἰ ἀγαθοποιοῦντες — ὑπομενεῖτε;* unrichtig beziehen es viele Ausleger nur auf das *Leiden,* als solches, wogegen *Hemming* richtig: omnes pii vocati sunt, ut patienter injuriam ferant. — Die Constr. mit εἰς kommt öfters vor; vrgl. Kol. 3, 15. 2. Thess. 2, 14. — Zu *ἐκλήθητε* ist — dem Zusammenhange gemäss — als Subject *οἱ οἰκέται* hinzuzudenken; es sind demnach zunächst die Sclaven, nicht die Christen überhaupt (wie Kap. 3, 9. 14. 17.), angeredet, da sich dieses *κληθῆναι* aber nicht auf sie, als Sclaven, sondern als Gläubige bezieht, so gilt es zugleich von allen Christen. — *ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν*) *ὅτι:* solches Leiden liegt in der Bestimmung des Christen, *denn auch Christus hat gelitten;* der Hauptaccent liegt auf *ἔπαθεν;* hierauf bezieht sich auch *καί* (was *Fronmüller* h. falsch durch „sogar“ erklärt); unrichtig bezieht *Wiesinger* *καί* auf ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν in dem Sinne, dass, wie Christus für uns, wir „für ihn, ihm zu Liebe und zu seiner Ehre und Verherrlichung in der Welt“ leiden sollen; dadurch wird ein dem Contexte fremder Ge-

*) Dies Verhältniss ist auch bei *Schott's* Erklärung: „wenn sie bei Misshandlungen, denen ein gutes Verhalten zur Seite geht, aushalten“, nicht gehörig gewahrt.

danke eingetragen. Die Verpflichtung zum Leiden, die für uns, die wir ja Christo angehören, schon darin liegt, dass auch Christus *gelitten* hat, ist für uns um so grösser, als das Leiden Christi ein Leiden ὑπὲρ ἡμῶν (nicht = ἀνθ' ἡμῶν, sondern „uns zum Besten") war, also ein solches, durch welches wir befähigt sind, dem Vorbilde, das er uns in seinem Leiden gegeben hat, nachzufolgen. Sofern in ὑπὲρ ὑμῶν liegt, dass Christus nicht wegen eigner, sondern wegen unserer Schuld litt, dient es dazu, sein Leiden als ein schuldloses erkennen zu lassen (ähnlich *Schott*). — ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν) ὑπολιμπάνω, ἅπ. λεγ. Nebenform von ὑπολείπω (vom Hinterlassen beim Tode Jud. 8, 7.). *Bengel:* in abitu ad patrem. ὑπογραμμός (ἅπ. λεγ.): specimen, quod imitentur, ut pictores novitiis exemplaria dant, ad quae inter pingendum respiciant; dem Sinne nach gleichbedeutend mit ὑπόδειγμα Joh. 13, 15. (τύπος: 2. Thess. 3, 9.). Nicht Christi Leben überhaupt wird hier als Vorbild dargestellt, sondern die von ihm in seinem unschuldigen Leiden bewiesene Geduld *). Das Particip ist mit ἔπαθεν ὑπ. ὑμ. in dem Sinne verbunden, dass es die nähere Bestimmung desselben angiebt: er litt so dass er euch damit ein Vorbild gelassen hat, und zwar zu dem Zwecke, dass etc. — ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ) Sicut prior metaphora a pictoribus et scriptoribus, ita haec posterior petita est a viae duce (*Gerhard*); zu ἐπακολ. vrgl. 1. Tim. 5, 10. 24. — ἴχνος ausser h. Röm. 4, 12. (στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι) und 2. Kor. 12, 18. (περιπατεῖν τοῖς ἴχνεσι).

V. 22. Erstes Moment des Vorbildlichen in Christi Leiden, nämlich seine Unschuld. — Nach Jes. 53, 9. LXX.: ἀνομίαν οὐκ ἐποίησε, οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (Cod. Alex. οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στ. αὐτοῦ). *Gerh.:* nec verbo nec facto unquam peccavit. Die zweite Hälfte des Satzes drückt die Wahrhaftigkeit in der Rede aus. Zu δόλος vrgl. Kap. 2, 1. Joh. 1, 48. Ueber den Unterschied zwischen εὑρίσκεσθαι und εἶναι vrgl. *Winer* S. 542 f.

V. 23. Zweites Moment des Vorbildlichen: die Geduld Christi in seinen Leiden. Eine — wenn auch leise — Anspielung an Jes. 53, 7. ist nicht zu verkennen. — ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει)

*) Fast überall, wo die Schrift Christus als Vorbild darstellt, geschieht diess in Beziehung auf seine Selbsterniedrigung in Leiden und Tod: Phil. 2, 5. Joh. 13, 15. 15, 12. 1. Joh. 3, 16. Hebr. 12, 2.; nur 1. Joh. 2, 6. wird Christus als Vorbild des Gehorsams bezeichnet.

de Wette und *Wiesinger* machen mit Recht auf die Klimax zwischen λοιδορ. und πάσχων, ἀντελοιδ. und ἠπείλει aufmerksam; λοιδορία omnis generis injuriae verbales; παθήματα omnis generis injuriae reales (*Gerh.*). — ἀντιλοιδ. ἅπ. λεγ.; vrgl. ἀντιμετρέω Luk. 6, 38. — ἠπείλει h. von der Androhung rächender Vergeltung. Die Ankündigungen des göttlichen Gerichts über die Ungläubigen, wie Christus sie öfters ausgesprochen, sind andrer Art, als dass sie als ein ἀπειλεῖν, in dem hier gemeinten Sinne des Wortes, gelten könnten. Vrgl. zu dieser St. die Ermahnung des Ap. Kap. 3, 9. — παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως) παρεδίδου nicht in reflexiver Bedeutung: „er überliess sich" (*Winer* S. 521. *de Wette*)*); auch ist nicht causam suam (*Gerh.* u. A.) oder κρίσιν (aus κρίνοντι) zu ergänzen; vielmehr ist das zu Ergänzende das λοιδορεῖσθαι und πάσχειν (*Wiesinger*, *Schott*). *Luther* übersetzt gut: „er stellte es dem heim" **). — *Didymus* versteht das παρεδίδου von der Fürbitte Christi für seine Feinde, offenbar ganz willkürlich. Wenn übrigens die Fürbitte hier nicht erwähnt ist, so darf daraus nicht gefolgert werden, dass dieselbe dem Verf. des Briefes unbekannt gewesen sei (wie *de Wette* vermuthet), um so weniger als jenes Zeugniss der Liebe das παραδιδόναι nicht ausschliesst, da neben der vergebenden Liebe die Anheimgebung seiner Sache an das gerechte Gericht Gottes ein wesentliches Moment des frommen Unrechtleidens ist; vrgl. Jerem. 11, 20. 20, 12. Zu τῷ δικαίως κρίνοντι vrgl. Kap. 1, 17. τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα „geradezu Bezeichnung Gottes, dessen gerechtes Gericht der Ausfluss seines Wesens ist" (*Wiesinger*).

V. 24. Weitere Ausführung des ὑπὲρ ὑμῶν V. 21. — ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ.) „*welcher unsere Sünden selbst getragen hat an seinem Leibe auf das Holz*". — ὅς, dritter Relativsatz: die Klimax in den drei Relativsätzen ist nicht zu verkennen: er litt unschuldig — geduldig (nicht Böses mit Bösem vergeltend) — stellvertretend für uns. — Der Ausdruck dieses Verses ist entstanden aus der Berücksichtigung der Stelle Jes. 53. und der that-

*) Auch Mark. 4, 29., worauf sich *de Wette* beruft, hat παραδιδόναι nicht reflex. Bedeutung; s. *Meyer* z. d. St.

**) *Vulg.* übersetzt auffallenderweise: tradebat judicanti se *injuste;* darnach erkl. *Lorinus:* tradidit se Christus sponte propriaque voluntate tum Judaeis, tum Pilato ad mortem oblatus; bei *Cyprian* (de bono patientiae) und bei *Paulinus* (ep. 2.) wird die Stelle so wie sie in der Vulg. lautet citirt; bei *Augustin* (tract. in Joh. 21.) und bei *Fulgentius* (ad Trasimarch. lib. I.) dagegen steht *juste.*

sächlichen Erfüllung der hierin enthaltenen Weissagung. Das Wort, welches dem Ap. aus jenem Kap. des Jes. vornehmlich vorschwebte, ist der 12. V. LXX. *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε* (נָשָׂא); zu vrgl. ist auch V. 11. *καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει* (יִסְבֹּל) und V. 4. *οὗτος τ. ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει* (נָשָׂא). Das hebr. נָשָׂא c. Acc. des Begr. der Sünde, also: „*die Süade tragen*" ist = „*die Strafe für die Sünde erleiden*", sei es für die eigene Sünde oder für die eines Anderen; da nun *ἀνήνεγκε* in d. angef. Stell. Uebers. von נָשָׂא ist, so ist die Bedeutung derselben: „er erlitt die Strafe für die Sünden Vieler" *). — Dieses Erleiden der Strafe aber ist bei dem Knechte Gottes ein solches, dass dadurch diejenigen, deren Sünde es ist, und für die er die Strafe erleidet, von der Strafe frei werden, also ein stellvertretendes Leiden **). Da nun Petr. offenbar diese Stelle im Sinne hat, so wird der Gedanke, den er hier ausspricht, auch kein anderer sein, als der: dass Christus,

---

*) Dass נָשָׂא in der Verbindung mit חֵטְא oder עָוֹן die angegebene Bedeutung hat, ist nicht zu bezweifeln; vrgl. 3. Mos. 19, 17. 20, 19. 24, 15. 4. Mos. 5, 31. 14, 34. Hesek. 4, 5. 14, 10. 16, 58. 23, 35. u. a. St. (Klagl. Jer. 5, 7. סָבַל); gewöhnlich übersetzen die LXX. dieses נָשָׂא allerdings durch *λαμβάνειν*, allein auch durch *κομίζειν* und *ἀποφέρειν*; in der angef. St. Jes. 53, 4. durch *φέρειν*; 4. Mos. 14, 33. eben so wie Jes. 53, 12. durch: *ἀναφέρειν*. Hieraus erhellt, wie unberechtigt es ist, wenn *Hofmann* Sckriftbew. II. 1. S. 465 (zweite Aufl.) sagt: „dass *ἀναφέρειν* schlechthin tragen heisse, ist auch Angesichts der griech. Uebers. von Jes 53, 11. 12. eine willkürliche Annahme". Dass *ἀναφέρειν* nicht an und für sich „tragen" heisst, weiss jeder, daraus folgt aber nicht, dass die LXX. es nicht bei jener Phrase in diesem Sinne gebraucht haben, zumal sie damit dem Worte keine Bedeutung aufbürden, die dem klass. Gebrauch desselben widerstreitet; vrgl. Thuc. 3, 18. *κινδύνους ἀναφέρ.* Pol. 1, 36.: *φθόνους καὶ διαβολὰς ἀναφέρ.*; s. *Pape* s. v. *ἀναφέρω* und *Delitzsch* Comment. z. Br. an d. Hebr. S. 442. — Zwar wird נָשָׂא אֶת־עָוֹן 3. Mos. 10, 17. von dem priesterlichen Wegschaffen (dem Versöhnen) der Sünde gesagt, allein hier übersetzen die LXX. נָשָׂא durch *ἀφαιρεῖν*; an die Bedeutung „Sünde vergeben" kann hier offenbar gar nicht gedacht werden.

**) Ungenau ist es, wenn *Weiss* (S. 265) sagt, dass in den Stellen 3. Mos. 19, 17. 4. Mos. 14, 33. Klagl. 5, 7. Ezech. 18, 19. 20. von einem stellvertretenden Leiden die Rede sei; zwar sprechen diese Stellen von einem Erleiden der Strafe, welche die Sünde Anderer bewirkt hat, dieses ist aber kein stellvertretendes, sondern ein *Mitleiden* der Strafe, ohne dass dadurch diejenigen, welche die Sünde gethan, von der Strafe frei werden.

stellvertretend für uns, die Strafe, die wir durch unsere Sünden verdient haben, erlitten und so unsere Sünden getragen habe. Allein dazu scheint das folg. ἐπὶ τὸ ξύλον nicht zu passen, da diess nicht „auf dem Holze“, sondern „*auf das Holz*“ heisst. Deshalb hat man ἀναφέρειν hier in dem Sinne nehmen wollen, den es in der Phrase: ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (vrgl. Jak. 2, 21. 3. Mos. 14, 20. 2. Chron. 35, 16. Bar. 1, 10. 1. Makk. 4, 53.) hat, vrgl. V. 5.; wobei dann τὸ ξύλον als der Altar gedacht werden soll (*Gerhard:* Crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum in sacrificium oblaturus ascendit, sicut V. Testamenti sacrificia altari imponebantur.). Allein gegen diese Erklärung spricht, ausser dass ἀναφέρ. hier in dem Falle in einem andern Sinne genommen wird, als den es Jes. 53. hat, 1) dass sonst an keiner Stelle des N. T. das Kreuz Christi als der Altar, auf dem er geopfert ist, dargestellt wird *); 2) dass weder im A. noch im N. T. *die Sünden* jemals als das Opfer, welches auf den Altar gebracht wird, bezeichnet werden **). Man könnte ἐπὶ τὸ ξύλον aus einer Prägnanz erklären nach der Weise der Versio Syr., wo es heisst: bajulavit omnia peccata nostra eaque sustulit in corpore suo ad crucem ***): also: „*unsere*

*) Die Gegenbemerkung *Hofmann's:* „es müsste natürlicher Weise, da auch die Schwere des Leidens Jesu ausgesagt sein wollte, die auszeichnende Schmach desselben in die priesterliche Bezeichnung eingetragen werden,“ zielt offenbar bei dem Punkte, worauf es hier ankommt, vorbei. Wenn *Schott* das oben Bemerkte zugebend behauptet, „es werde sich aber doch schwerlich dagegen etwas einwenden lassen, dass an all den Stellen, wo Christi Kreuzestod als Opfertod erscheint, das Kreuz als dasjenige vorausgesetzt sein müsse, was als Altar gedient hat“, so ist dem entschieden zu widersprechen, um so mehr als das Opferthier nicht *auf*, sondern *vor* dem Altar den Tod zu erleiden hatte.

**) Wollte man ἀναφέρειν hier = „opfern“ nehmen, wie Hebr. 7, 27., so würde nicht nur der Gedanke: per semet ipsum immolavit peccata nostra, den *Delitzsch* (a. a. O. S. 440) mit Recht einen corrupten nennt, entstehen, sondern ἐπὶ τὸ ξύλον müsste dann = „*auf dem Kreuze*“ erklärt werden. *Luther:* „Welcher unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze“. — Auch hier giebt *Schott* das oben Bemerkte zu, sucht die Beweiskraft desselben aber dadurch aufzuheben, dass er dem Worte ἀναφέρειν die Bedeutung: „opfernd hinauf- oder darbringen“ vindicirt und dabei — wie es scheint — als das Object des Opferns den Leib Christi supplirt, wozu doch der Ausdruck des Ap. ganz und gar kein Recht giebt.

***) Der Umschreibung der syr. Uebersetzung macht *Schott* den unbegründeten Vorwurf, dass „dabei peccata im ersten Satz anders, als im zweiten zu nehmen sei“, nämlich in jenem = „die Strafe unsrer Sünde“, in diesem = „die Sünde selbst“, da *peccata* in beiden

Sünden tragend erstieg er das Kreuz“ (so früher in diesem Commentar); allein die Annahme einer Prägnanz ist nicht nöthig, da ἀναφέρειν recht wohl in der Bedeutung „*hinauftragen*“ genommen werden kann, ohne dass dem Worte die Bedeutung, die es in der Jesaian. Stelle hat, entzogen werden müsste, indem das Hinauftragen das Tragen involvirt. Nicht anders trug Christus unsere Sünden auf das Kreuz hinauf als so, dass er in der Kreuzigung die Strafe für unsere Sünden erlitt und uns dadurch von der Strafe befreiete. Das hierin enthaltene Moment der Stellvertretung wird von dem Ap. durch das hinzugefügte αὐτός, das h. eben so, wie Jes. 53, 11. nachdrucksvoll neben ἡμῶν steht, accentuirt; durch ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ aber, was nicht: „*in*“ *), sondern: „*an* seinem Leibe“ heisst, wird markirt, dass sein Leib es war, an welchem sich die Strafe vollzog, indem derselbe ans Kreuz genagelt ward und am Kreuze starb; möglich, dass dieser Zusatz, wie *Wiesinger* annimmt, zugleich dazu dienen soll, die Grösse der Liebe auszudrücken, welche Christus bewog, den eignen Leib für unsere Sünden in den Tod zu geben; dass er aber in Berücksichtigung der Abendmahlworte des Herrn hinzugefügt sei (*Weiss* S. 273), ist eine Vermuthung, die nichts für sich hat. Die Hinzufügung von ἐπὶ τὸ ξύλον erklärt sich aus der Thatsache selbst, da eben der Kreuzestod Christi es ist, durch den er uns von der Schuld und Macht unserer Sünden erlöst hat. Richtig *Schmid* (bibl. Theol. II.): „Christus hat unsere Sünden getragen an das Kreuz hin oder hinauf: er wird an das Kreuz hingeheftet, belastet mit unsern Sünden, aber zugleich mit der Wirkung, dass diese unsere Sünden nun am Holze abgethan wurden, indem sein Leib getödtet ward“. Den Ausdruck τὸ ξύλον für das Kreuz gebraucht Petr. auch in den Reden Apgsch. 5, 30. 10, 39.; der Grund davon ist die alttestamentliche Ausdrucksweise, nach welcher der Pfahl, an den die Hingerichteten bisweilen aufgehängt wurden, עֵץ LXX. ξύλον hiess, vrgl. 5. Mos. 21, 22. 23. Jos. 10, 26. Jedenfalls wird dadurch

---

Gliedern dieselbe Bedeutung hat, wenngleich das Tragen der Sünden in dem Erleiden der Strafe für dieselbe besteht. Vrgl. 4. Mos. 14, 33., wo in dem Ausdrucke ἀνοίσουσι τὴν πορνείαν ὑμῶν das Wort πορνεία keineswegs = „Strafe für die Hurerei“ ist, wiewohl ἀναφέρειν τὴν πορνείαν so viel bedeutet, als „die Strafe für die Hurerei erleiden“.

*) So *Schott*, der ἐν τῷ σώματι = „in seinem irdisch leiblichen Leben“ (!) erklärt.

die Schmach der Strafe, die Christus erlitten, betont; ob Petrus sich aber des Ausdrucks, wie Paulus Gal. 3, 13., in Bezug auf den 5. Mos. 21, 22. ausgesprochenen Fluch bedient (was *Weiss* S. 267 entschieden leugnet, *Schott* entschieden behauptet), ist mindestens zweifelhaft, da nichts darauf hindeutet. Ganz verfehlt ist die Meinung *Bengel's*, dass der Ap. durch diesen Zusatz: ἐπὶ τὸ ξύλον auf die Bestrafung der Sclaven (ligno, cruce, furca plecti soliti erant servi) hinweise.

Anmerk. 1. Der Erklärung mancher Ausleger fehlt es an der nöthigen Schärfe, indem die beiden Bedeutungen von ἀναφέρειν, die es in den verschiedenen Phrasen: ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας und ἀναφέρειν τι ἐπὶ τ. θυσιαστήριον hat, mit einander vermischt werden. *Vitringa* (Vix uno verbo ἔμφασις vocis ἀναφέρειν exprimi potest. Nota ferre et offere. Primo dicere voluit Petrus, Christum portasse peccata nostra, in quantum illa ipsi erant imposita. Secundo ita tulisse peccata nostra, ut ea secum obtulerit in altari) unterscheidet freilich beide Bedeutungen, meint aber, dass Petr. beide im Sinne hatte, was doch unmöglich ist. — *Hofmann* hatte in der ersten Ausg. des Schriftbew. erklärt: „Es ist dasselbe ἀναφέρειν wie Hebr. 9, 28., nur dass im vorliegenden Falle das ἀνά nicht sowohl nach der Seite des Woher, als nach der Seite des Wohin gemeint ist. Indem Jesu Leib auf das Holz des schmählichen Todes kam, hat er unsere Sünden mit sich dahinauf und so von uns hinweggenommen“. Diese Erklärung hat *Wiesinger* aufgenommen; auch *Delitzsch* Hebr. Br. S. 442 f., jedoch mit der Bemerkung: „der nicht wegzulassende Mittelgedanke ist, dass unsere Sünden von ihm aufs Holz hinaufgenommen, dort auf ihm, dem Gekreuzigten, lagen und von ihm gebüsst wurden“. Richtig ist bei dieser Erklärung unsere Stelle mit Hebr. 9, 28. zusammengestellt, verkannt aber ist die Bedeutung, die dem ἀναφέρειν in Berücksichtigung der Jes. Stelle zuzuschreiben ist. Mit Unrecht wird von *Hofmann* dem Worte selbst der Begriff des *Hinwegnehmens* beigelegt. In der 2. Aufl. des Schriftbew. hat *Hofm.* diese irrige Erklärung zurückgenommen, dagegen aber behauptet, dass das ἀναφέρειν hier „das ἀναφέρειν von Hebr. 7, 27. ist“; obgleich unserer Stelle und Hebr. 9, 28. dieselbe Jesaian. Stelle zu Grunde liegt, auf die Hebr. 7, 27. nicht im Entferntesten Rücksicht genommen ist. Mit Recht hat *Schott* die Ansicht *Hofmann's*, nach der das Leiden Christi für unsere Sünde wesentlich nur in einem ihm durch unsere Sünde bereiteten *Widerfahrniss* besteht, bestritten und die Stellvertretung Christi behauptet, allein die von ihm selbst gegebene Erklärung unserer Stelle ist gleichfalls unstatthaft, da er dem ἀναφέρειν die Bedeutung: „*opfernd hinauf- oder darbringen*“ bei-

legt, zu dem Begr. *„opfernd“* aber ein anderes Object als das bei *ἀνήνεγκεν* stehende *ἁμαρτίας* hinzudenkt, und so dem *einen* Worte zwei ganz verschiedene Beziehungen giebt; aus dem Beisatze *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ* als Object zu „opfernd“ das *σῶμα Χριστοῦ* zu ergänzen, hat *Schott* aber um so weniger Recht, als er denselben durch: „*in* seinem irdisch leiblichen Leben“ erklärt. — Auf die Auffassung *Schott's* von der durch Christi Kreuzestod bewirkten Versöhnung kann hier nicht eingegangen werden; enthält dieselbe auch manche zu beachtende Momente, so ist sie doch viel zu künstlicher Art, als dass sich in ihr die apostolische Anschauung wiederfinden liesse. Ganz irrig ist es — um nur das Eine zu bemerken —, wenn *Schott* behauptet, der sündliche Mensch könne sich Gotte nicht zur Aneignung hingeben, weil, da Gott ihn nur so sich aneignen könne, dass er mit seinem Zorngerichte die Sünde an ihm verzehrend vernichtete, dieses verzehrende Abthun der Sünde zugleich Vernichtung des Lebens selbst sein müsste. Diese Folgerung wäre nur dann richtig, wenn die Sünde nicht Accidenz, sondern Substanz des Menschen wäre. — *Luthardt* erklärt: „Er hat unsern Leib hinaufgetragen von der Erde weg zu Gott. Nun ist es zwar nicht ein Altar, auf den Christus seinen Leib hinaufbrachte; aber das ist eben das Eigenthümliche, dass sein Leib zugleich am Fluchholze hängen sollte“. Das: „von der Erde weg zu Gott“ ist offenbar eingetragen; und hätte Petr. das Holz als *Fluch*holz accentuiren wollen, so hätte er *τῆς κατάρας* hinzugefügt.

Anmerk. 2. Die hier gegebene Erklärung stimmt im Wesentlichen mit der von *de Wette-Brückner* und *Weiss* überein; doch ist bei *de Wette* die Hinweisung auf Kol. 2, 14. unpassend, da diese Stelle einen von der unsrigen in Ausdruck und Gedanken verschiedenen Charakter hat; und von *Weiss* wird ungenau gesagt, dass „Christus ans Kreuz hinaufsteigend, *dort* die Strafe der Sünde getragen habe“, da schon mit den Leiden, welche der Kreuzigung voraufgingen, das Tragen unserer Sünden anfing. — Auch ist diesen Auslegern nicht zuzugeben, dass dem Ap. bei seiner Darstellung die Opferidee fern gelegen habe. Mit Unrecht wird sie in Jes. 53, trotz des אָשָׁם V. 10. geleugnet. Zunächst tritt allerdings die Idee der Stellvertretung hervor, dass diese sich aber sowohl dem Propheten, als dem Apostel mit der Opferidee verknüpfte, hätte *Weiss* nicht übersehen sollen, zumal er selbst sagt, dass die Stellvertretungsidee nach 3. Mos. 17, 11. dem Sühnopfer zum Grunde liegt. Und gab es denn ein stellvertretendes Tragen der Sünden anders als beim Opfer? Daraus folgt jedoch nicht, dass *jedes* Wort der Darstellung, und namentlich das *ἐπὶ τὸ ξύλον* seine bestimmte Beziehung auf die Opferidee haben müsse.

ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι) *Oecumenius:* *ἀπογενόμενοι· ἀντὶ τοῦ, ἀποθανόντες;* vrgl. Röm. 6, 2. 11. (Gal. 2, 19.). *Bengel's* Erklärung: *γίνεσθαι τινός* fieri alicujus dicitur servus, *ἀπὸ* dicit sejunctionem: germ. „ohne werden", der *Weiss* (S. 284) beitritt, passt hier nicht, weil *ἀπογίγνεσθαι* in dieser Bedeutung den Genitiv bei sich haben müsste. Ueber den Dativ s. *Winer* S. 380. *ταῖς ἁμαρτίαις* entsdricht dem vorherg. *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* Durch das Part. aor. wird angedeutet, dass das den Sünden Gestorbensein der Zustand ist, in welchen wir dadurch, dass Christus *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ.*, versetzt sind. Diesem Zustande soll die Bethätigung der Christen entsprechen; dies drückt der Ap. durch *ἵνα — — τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* aus; vrgl. hiezu Röm. 6. — *δικαιοσύνη* ist h. nicht: die Rechtfertigung oder die Gerechtigkeit, als Zustand dessen, dem seine Sünde vergeben ist, sondern Gegensatz von *ἁμαρτία:* die in dem Gehorsam gegen Gott, in der Erfüllung seines Willens bestehende Gerechtigkeit. Die Partikel *ἵνα* giebt zwar den praktischen Zweck an, dass Petr. aber dem Tode Christi an sich keine von der Sündenmacht erlösende Kraft beigelegt, sondern denselben nur als *Vorbild* wirksam gedacht habe, wird von *Weiss* (S. 285) ohne Grund behauptet. Der Gegenbeweis liegt in dem Folgenden. — *οὗ τῷ μώλωπι [αὐτοῦ] ἰάθητε*), Jes. 53, 5. LXX., Rückkehr zur Form der Anrede: *μώλωψ* eigentlich die durch Geisselung verursachte Strieme (Sir. 28, 17. *πληγὴ μάστιγος ποιεῖ μώλωπας*); genau genommen bezieht sich demnach der Ausdruck nur auf die Geisselung Christi; doch steht es hier als pars pro toto (*Steiger*) zur Bezeichnung des gesammten Leidens Christi, dessen höchste Spitze der Tod war. — Durch *ἰάθητε* spricht der Ap. aus, dass die Christen durch das Leiden Christi (natürlich mittelst des Glaubens) aus der Krankheit des sündlichen Wesens in die Gesundheit des gerechten Lebens versetzt sind.

V. 25. *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι*) Dieser Begründungssatz (*γάρ*) weist, wie die sich darin fortsetzende Anrede (*ἰάθητε — ἦτε*) zeigt, zunächst auf die unmittelbar vorhergehende Aussage *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*, damit zugleich aber auch auf den Gedanken *ἵνα — τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*, dem jene Aussage dient, zurück. Das vorherg. Bild ist mit einem neuen, nach Jes. 53, 6.: LXX. *πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν*, vertauscht; ist *πλανώμενοι* richtige L. A., so ist daraus zu *πρόβατα* die nähere Bestimmung zu ergänzen, die Schaafe sind als solche, die keinen Hirten haben (Matth. 9, 36. *ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποι-*

μένα; vrgl. 4. Mos. 27, 17. 1. Kön. 22, 17.) zu denken. — Zu dem Bilde, durch welches der Zustand des in seiner Sünde von Gott getrennten Menschen bezeichnet wird, vrgl. Matth. 18, 12. 13. Luk. 15, 4 ff. — *ἀλλ᾽ ἐπεστράφητε νῦν*) *ἐπεστράφητε* ist nach dem im N. T. *durchgängig* herrschenden Sprachgebrauche nicht in passiver (*Wiesinger*, *Schott*), sondern in medialer Bedeutung zu nehmen: *„ihr habt euch bekehrt“* *). *Luther* übers.: „aber ihr seid nun bekehrt“. Das Wort *ἐπιστρέφειν* heisst: sich von (*ἀπό*, *ἐκ*) etwas weg — zu etwas hin (*ἐπί*, *πρός*, *εἰς*) wenden (bisweilen = sich umwenden); dass man früher schon da gewesen, wohin man, sich umwendend, geht, liegt an sich nicht in dem Worte (deshalb steht Gal. 4, 9. ausdrücklich *πάλιν* dabei); es ist daher unrichtig, wenn *Weiss* (S. 122) schon aus diesem Worte beweisen will, dass unter *ποιμήν* nicht Christus, sondern Gott zu verstehen sei; wenngleich das Wort bisweilen den Nebenbegr. des Zurück in sich aufgenommen hat; vrgl. 2. Petr. 2, 21. 22. — *ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*) zu vrgl. vornehmlich Ezech. 34, 11. 12. 16. LXX.: *ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτά, ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ — — — — τὸ πλανώμενον ἀποστρέψω;* ausserdem zu *ποιμήν* Ps. 23, 1. Jes. 40, 11. Daraus, dass in diesen Stellen Gott als der Hirte bezeichnet wird, ist nicht mit *Weiss* zu folgern, dass hier mit *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος* nicht Christus, sondern Gott gemeint sei, denn nicht nur hat Gott, sich selbst einen Hirten nennend, einen *Hirten* verheissen (Ezech. 34, 24. LXX. *ἀναστήσω ἐπ᾽ αὐτοὺς ποιμένα ἕνα — τὸν δοῦλόν μου Δαυίδ;* 37, 24.), sondern Christus selbst hat sich ja auch den guten Hirten genannt und Kap. 5, 4. bezeichnet Petr. selbst ihn als *ἀρχιποιμήν*, wogegen Kap. 5, 2. offenbar kein Gegengewicht übt. Mit Recht verstehen deshalb alle Ausleger — ausser *Weiss* — die gebrauchten Ausdrücke von Christus. Die Bezeichnung *ἐπίσκοπος* lag dem Ap. um so näher, als es, eben so wie *ποιμήν*, Name der Vorsteher der Gemeinden war, welche gleichsam die Abbilder des Einen Hirten und Bischofs waren, der das Haupt der gesammten Gemeinde ist. — *τῶν ψυχῶν ὑμῶν* gehört, wie der vor *ἐπίσκοπον* fehlende Art. zeigt, zu beiden Wörtern; zu dem Ausdrucke vrgl. Kap. 1, 9. 22.

*) Die Gegenbemerkung *Schott's:* „es handelt sich nicht darum, was sie gethan, sondern was ihnen in Christo zu Theil geworden ist“, will um so weniger sagen, als die Bekehrung, wenn auch eigne That der Christen, doch immer als eine von Christus gewirkte zu denken ist.

Kap. III.

V. 1. *αἱ γυναῖκες*) mit C. G. K. Sin., den Minusk., etc. (*Tisch.*) nach der Recepta. *Lachm.* om. *αἱ* nach A. B.; *αἱ* wahrscheinlich ausgelassen, um den Vocativ zu markiren. — Statt *κερδηθήσωνται* ist nach fast sämmtlichen Autoritäten (auch Sin.) mit *Lachm.* und *Tisch.*, schon von *Griesb.* empfohlen: *κερδηθήσονται* zu lesen. Der nur bei Späteren (s. *Winer* S. 70) vorkommende Conj. des Futurs findet sich nur in Minuskeln; er ist hier wegen des *ἵνα* gesetzt; allein unnöthig, da *ἵνα* im N. T. öfters cum Ind. constr. ist: Joh. 17, 2. Apoc. 22, 14. — V. 3. *ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως*) statt dessen *Lachm.: ἐμπλοκῆς ἢ περιθέσεως* bei C. — Die wichtigsten Autoritäten sind jedoch für die gew. Lesart (*Tisch.*). — V. 4. *πραέος καὶ ἡσυχίου*) l. r. nach A. C. G. K. Sin., den meisten Min., Clem. Thph. etc. — *Lachm.: ἡσυχίου καὶ πραέος*, bei B. Vulg. Copt. etc. Statt *πραέος* liest *Tisch.* jetzt *πραέως*, vrgl. *A. Buttmann* S. 23. — V. 5. Die Worte *αἱ ἐλπίζουσαι ἐπὶ τὸν θεὸν* hält *Millius*, da sie in der Vers. Aethiop. fehlen, ohne ausreichenden Grund für unächt. — Statt *ἐπὶ* ist jedoch nach A. B. C. etc. mit *Lachm.* u. *Tisch.* wahrscheinlich *εἰς* zu lesen. Der Artikel *τὸν*, der sich fast nur in Minuskeln findet, ist zu streichen (*Lachm.*, *Tisch.*), so dass der ursprüngliche Text wahrscheinlich: *αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν* lautet. Sin. liest: *αἱ ἐλπ. ἐπὶ τὸν θεόν* und zwar nach dem Worte *ἑαυτάς*. — V. 6. *ὑπήκουσε*) *Lachm.: ὑπήκουεν*, nicht genügend durch B. Vulg. beglaubigt. — V. 7. Die l. r. *συγκληρονόμοις* (*Tisch.*) findet sich in mehreren Minuskeln (3. 7. 8. etc.), in Vulg. Syr. Aeth. Arm. Arr. und bei Thph. Oec. Aug. etc.; ob in B. ist zweifelhaft *). In Sin. steht von der ersten Hand geschrieben: *συγκληρονόμους*, als Correctur: *συγκληρονόμοις* (so nach Angabe von *Buttm.*). In A. C. G. K., vielen Minuskeln, mehreren Versionen u. Hier. steht dagegen der Nominativ *συγκληρονόμοι* (*Lachm.*). Das Urtheil der Kritiker, welche Lesart für die ursprüngliche zu halten, lautet sehr verschieden; die Ausleger ziehen sämmtlich die l. r. vor; so auch *Reiche*. Nach den Handschriften erscheint der Nominativ offenbar als die beglaubigtere Lesart, doch s. d. Auslegung des V. — Zu *χάριτος* fügen A. C.** Sin. mehrere

*) *Birch* hat als die Lesart von B. *συγκληρονόμοι* angegeben; er ist aber von *Majus* des Irrthums beschuldigt worden. *Buttm.* liest in s. Ausg. *συγκληρονόμοι* und bezeichnet dies auch als die Lesart von B.; in seinem Recensus lectt. Cod. sin. giebt er dagegen als die von ihm aufgenommene Lesart: *συγκληρονόμοις* an.

Minusk., Hier. das Adj. *ποικίλης* wahrscheinlich aus Kap. 4, 10. hinzu. — *ἐγκόπτεσθαι*) nach A. B. Sin. al. plur. Vulg. etc. Hier. Aug. etc. (*Lachm.*), statt der l. r.: *ἐκκόπτεσθαι* bei C**. G. K., einigen Minusk. und Thph. (*Tisch.*). Bei *Oec.* kommen beide Lesarten vor. Mit Sicherheit ist nicht zu entscheiden. *Buttm.* hat nach B. statt des Accus. *τὰς προσευχάς* den Dativ *ταῖς προσευχαῖς* aufgenommen; diese Lesart ist weder von *Tisch.* (ed. VII.) noch von *Reiche* notirt. Grammatisch lässt sich gegen dieselbe nichts einwenden („damit euren Gebeten kein Hinderniss bereitet werde"), allein da sie sich nur bei B. findet, ist sie schwerlich für ursprünglich zu halten. — V. 8. *ταπεινόφρονες*) nach A. B. C. Sin. etc. Syr. Erp. etc. schon von *Griesb.* und *Scholz* statt: *φιλόφρονες*, bei K. u. einigen Minusk., aufgenommen. In einigen Codd. sind beide Wörter neben einander gestellt. — V. 9. *εἰδότες* ist nach fast sämmtlichen Autoritäten: A. B. C. K. Sin. al. Syr. utr. Copt. etc. mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu streichen. — V. 10. Die l. r. hat nach *γλῶσσαν* das Pron. *αὐτοῦ* (G. K. Sin. etc.); in A. B. C. u. mehreren Minuskeln fehlt es sowohl hier, als auch nach *χείλη*; *Lachm.* u. *Tisch.* haben es deshalb an beiden Stellen weggelassen. — V. 11. *ἐκκλινάτω*) A. B. C*. al. Syr. p. Tol. adj. *δὲ* (*Lachm.*, *Tisch.*); in C**. G. K. Sin. mehreren Minusk., Verss. u. Kirchenvätern fehlt *δὲ*. Die Auslassung scheint Correctur zu sein. — V. 12. *οἱ ὀφθαλμοὶ*) Der Artikel fehlt in A. B. C*. G. K. Sin. etc., von *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* weggelassen; auch *Griesb.* hält *οἱ* für unsicher. In der Originalstelle Ps. 34, 16. LXX. fehlt es. — V. 13. *ζηλωταὶ*) nach A. B. C. Sin. al. (*Lachm.*) statt der l. r. *μιμηταὶ* bei G. K., mehreren Minusk., Oec. (*Tisch.*); *μιμηταί* scheint Correctur zu sein; indem *τοῦ ἀγαθοῦ* als Mask. genommen ward und dazu *ζηλωταί* nicht passte, bot sich statt dessen nach Stellen, wie Ephes. 5, 1. 1. Thess. 1, 6. *μιμηταί* leicht dar; *de Wette*, *Wiesinger*, *Reiche* ziehen *μιμηταί*, *Brückner* und *Schott* *ζηλωταί* vor. — Statt *ἐὰν* — *γένησθε* liest B., wie *Buttm.* notirt, aber nicht in den Text aufgenommen hat: *εἰ* — *γένοισθε*. — V. 14. Statt *ἀλλ' εἰ* in A. u. einigen Minusk.: *εἰ δέ*. — *μηδὲ ταραχθῆτε* in B. G. 43. ausgelassen, dennoch aber von *Buttm.* in den Text aufgenommen. — V. 15. *τὸν θεὸν*) l. r. nach G. K., einigen Minusk., Thph. Oec. Statt dessen lesen *Lachm.* u. *Tisch.* (schon von *Griesb.* für wahrscheinlich ächte Lesart gehalten): *τὸν Χριστὸν*; bezeugt von A. B. C. Sin. 7. al. Syr. utr. Copt. etc. Clem. Fulgent. Die Aenderung in *τὸν θεὸν* erkl. sich aus Jes. 8, 13. — Nach *ἕτοιμοι* hat die Rec. *δὲ*; nach der Angabe von *Tisch.* steht es in A. G. K. etc., fehlt aber in B. C. etc.; nach der Angabe von *Buttm.* steht es auch in B. — Sin. hat es nicht. *Tisch.* hat es beibehalten; *Lachm.* weggelassen. — Statt *αἰτοῦντι* steht in Sin. als Correctur: *ἀπαιτοῦντι*. — Vor *μετὰ* haben A. B. C. Sin. 5. al. Copt. Syr. etc.:

ἀλλὰ, von *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht aufgenommen; es ist nicht nur nach den Autoritäten (nur in G. K., einigen Minusk. u. Versionen, bei *Oec. Beda* fehlt es), sondern auch als die schwierigere Lesart für ursprünglich zu halten. — V. 16. Die durch die Autoritäten beglaubigtste Lesart ist: *ἐν ᾧ καταλαλοῦσι ὑμῶν ὡς κακοποιῶν*, so lesen A. C. K. Sin. etc.; statt des Indikativs hat G. den Conjunktiv: *καταλαλῶσιν* (l. r.). B. dagegen hat einfach *καταλαλεῖσθε*, was *Tisch.* recipirt hat; schwerlich mit Recht, da es zu wenig bezeugt ist und als eine erleichternde Correctur erscheint (vrgl. *Schott*). — V. 17. *εἰ θέλοι*) schon von *Griesb.* mit Recht statt der l. r.: *εἰ θέλει* aufgenommen. — V. 18. Das in C**. al. Syr. Arr. etc. nach *ἁμαρτιῶν* folgende *ἡμῶν*, was *Lachm.* in der kl. Ausg. hat, scheint aus Rücksicht auf das folgende: *ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τ. θ.* eingeschoben zu sein. — Statt der l. r.: *ἔπαθε* in B. G. K. pl. Thph. Oec. Aug. (*Tisch.*) haben A. C. Sin. 5., al. Cypr. Didym., mehrere Verss. (*Lachm.*): *ἀπέθανε; de Wette-Brückner* erklärt *ἀπέθανε* für ein Glossem nach Röm. 5, 6. 6, 10. Hebr. 4, 27.; *Wiesinger* stimmt dem bei; möglich ist indess auch, dass *ἔπαθεν* aus Kap. 2, 21. entstanden ist. Die Codd. A. C*. G. lesen, nach *Tisch.* vor dem Verb.: *ὑπὲρ ἡμῶν* vel *ὑπὲρ ὑμῶν;* Sin. hat *ὑπὲρ ἡμῶν*, ob dieser Zusatz ächt sei, wird sich nicht sicher entscheiden lassen, da er eben sowohl als überflüssig weggelassen, als zur Hervorhebung der eigenthümlichen Bedeutung des Todes Christi hinzugesetzt sein kann. — Statt *ἡμᾶς* (A. C. G. K. al. pl., mehrere Versionen etc. *Lachm.*) hat *Tisch.* jetzt *ὑμᾶς* nach B., einigen Minuskeln etc.; nicht genügend beglaubigt. Sin hat in der ursprünglichen Handschr. weder *ἡμεῖς* noch *ὑμᾶς;* in der Correctur: *ἡμᾶς.* Das nach *προσαγάγῃ* folgende *τῷ θεῷ* fehlt in B., weshalb *Buttm.* es weggelassen hat. — *πνεύματι*) statt der l. r. *τῷ πνεύματι*, schon von *Griesb.* recipirt. — V. 20. *ἀπεξεδέχετο*) unzweifelhaft richtige L. A. statt der l. r.: *ἅπαξ ἐξεδέχετο*, das kaum durch eine Autorität gerechtfertigt ist. *Tisch.* bemerkt dazu: videtur ex conjectura Erasmi fluxisse, qui sic edidit inde ab ed. 2. — *ὀλίγαι*) l. r. nach C.*G. K., vielen Minusk., Thph. Oec. (*Griesb.*, *Scholz*); dagegen haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. Sin. al. Vulg. Orig. etc.: *ὀλίγοι* aufgenommen; *ὀλίγαι* scheint Correctur wegen des folgenden *ψυχαὶ* zu sein. — V. 21. *ὃ*) statt der l. in der ed. Elz.: *ᾧ*, schon von *Griesb.* mit Recht aufgenommen. — In K., vielen Minusk., Thph. etc. sind die Anfangsworte — offenbar als erleichternde Correctur — so umgestellt: *ὃ ἀντίτυπον νῦν ὑμᾶς σώζει.* — Statt der l. r. *ἡμᾶς* (C. G. K. Copt. etc. Thph. Oec.) haben *Lachm.* u. *Tisch.* *ὑμᾶς* (A. B. Sin., mehrere Verss. u. Kirchenväter) aufgenommen; wohl mit Recht, da sich die Änderung des *ὑμᾶς* daraus erklären lässt, dass für den Context das allgemeinere *ἡμᾶς* passender erschien; *Reiche* zieht *ἡμᾶς* vor.

V. 1. Von hier bis V. 6. Ermahnung an die Frauen. — *ὁμοίως*) nicht blosse particula transeundi (*Pott*); es steht vielmehr wegen des folg. *ὑποτασσόμεναι* in Bezug auf die im Vorhergehenden enthaltene Ermahnung; das Particip wie Kap. 2, 18. — *αἱ γυναῖκες*) Anrede, wie *οἱ οἰκέται* (gegen *Steiger*), s. *ὑμῶν* V. 2.; *τῶν γυναικῶν* (statt *ὑμῶν*) steht nicht wegen der Allgemeinheit des Gedankens (*de Wette, Wiesinger*), aber auch nicht, „weil Petrus sagen will, dass die heidnischen Männer durch ihre *eignen* Frauen gewonnen werden sollen" (*Schott*), sondern weil der Apostel es accentuiren will, wie auch die *Frauen* es vermögen, dem Reiche Gottes Gewinn zu schaffen. Die Rede ist allgemein an *alle* christlichen Frauen gerichtet, jedoch, wie das Folgende zeigt, mit besonderer Rücksicht auf solche, die ungläubige Männer haben. — *ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*) *ἰδίοις* steht nicht oppositionell (*Glossa interl.: suis* viris, non adulteris, oder nach *Calvin:* ut Ap. castitatis uxores admoneat avocetque a suspectis obsequiis virorum aliorum; so auch *Fronmüller*), sondern drückt nur die Zusammengehörigkeit stärker aus als das Pronomen; vrgl. übrigens *Winer* S. 139. — Zu dem Gedanken vrgl. Ephes. 5, 22—24. Kol. 3, 18. 1. Tim. 2, 9. Dass die Unterordnung des Weibes unter den Mann anderer Art ist, als die des Knechtes unter den Herrn, was hier von mehreren Auslegern weitläufiger besprochen wird, versteht sich von selbst; der Ap. geht darauf jedoch nicht weiter ein, sondern begnügt sich damit, nur jenes Moment selbst hervorzuheben *). — *ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ*) *καὶ εἰ* = *„selbst dann, wenn"*; setzt nicht nur einen möglichen, sondern einen besonders ungünstigen Fall, also selbst in dem Falle, dass die mit christlichen Frauen verbundenen Männer dem *λόγος* widerstreben, mögen solche wohl durch den christlichen Wandel der Frauen gewonnen werden; bei *τινες* ist an heidnische Männer christlicher Frauen zu denken. — Zu *τῷ λόγῳ* vrgl. Kap. 2, 8. — Der Begriff *ἀπειθεῖν* bezeichnet auch hier, wie Kap. 2, 7. nicht eine blosse Negation (*Pott:* ad religionem christianam nondum accessisse), sondern eine Opposition. — *διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς*) Zu *γυναικῶν* ist *ἑαυτῶν* zu ergänzen; nicht von den Frauen überhaupt, sondern von den

---

*) Aehnliche Aussprüche der Alten s. bei *Steiger*, besonders bezeichnend ist der Ausspruch des Komikers *Philemon* (in einem Fragment V. 123.): *ἀγαθῆς γυναικός ἐστιν, ὦ Νικοστράτη, μὴ κρείττον᾽ εἶναι τ᾽ ἀνδρὸς, ἀλλ᾽ ὑπήκοον.*

christl. Frauen heidnischer Männer ist die Rede. — *ἀναστροφή;* ganz allgemein: der christliche Lebenswandel der Frauen, mit besonderer Rücksicht jedoch auf das Verhältniss zu den Männern: gerade der Gehorsam ist es, der am leichtesten das Herz gewinnt. — *ἄνευ λόγου*) unrichtig *Huss:* sine verbo praedicationis publicae (so auch *Fronmüller*); es steht zur stärkern Accentuirung des *διὰ τῆς — ἀναστροφῆς*, und muss auf das Verhalten der Frauen bezogen werden (*de Wette*, *Wiesinger*). Unrichtig verbindet *Schott* *ἄνευ λόγου* mit dem vorherg. *τῆς — ἀναστροφῆς* zu *einem* Begriff; dass der Wandel der Frauen *ein stummer* sein sollte, konnte Paulus nicht sagen wollen. Unnöthigerweise haben sich einige Ausleger durch das Wort des Ap. Paulus, dass der Glaube aus der Predigt komme, beunruhigen lassen, da ja das: *εἴ τινες ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ* eine voraufgegangene Verkündigung voraussetzt. Der Gedanke des Ap. ist: wenn das Wort wirkungslos geblieben ist, so sollen die Frauen nur um so eifriger sich eines christlichen Wandels befleissigen, um durch diesen, auch ohne Wort, d. h. „ohne dass sie predigen und ermahnen“ (*de Wette*), die Männer zu gewinnen. Unrichtig bezieht *Oecumenius* diese Worte auf das Verhalten der Männer in dem Sinne: cessanti omni verbo et contradictione. — *κερδηθήσονται*) nämlich für den Glauben, und durch denselben für das Reich Gottes; vrgl. 1. Kor. 9, 19 ff.; so erklärt zwar auch *Schott*, nimmt aber unberechtigterweise an, dass nach des Ap. Meinung *die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses* das nächste Ziel sei, das durch das Wohlverhalten der Frauen erreicht werden solle. Ueber den *Indic.* nach *ἵνα* s. *Winer* S. 258 f.

V. 2. *ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν*) zu *ἐποπτ.* vrgl. Kap. 2, 12. Dieser Participialsatz dient zur weitern Erklärung des vorhergehenden *διὰ κτλ.* — *ἁγνός* = „*keusch*“, im ganzen Umfange des Begriffs, nicht bloss als Gegensatz gegen die eigentliche *πορνεία*, sondern gegen alles, wodurch das sittliche Verhältniss der Unterordnung des Weibes unter ihren Mann verletzt wird; diese *ἁγνεία* ist durch *ἐν φόβῳ* (nicht = in timore *Dei* conservato: *Glossa interl.*: auch *Grotius*, *Bengel*, *Jachmann*, *Weiss*, *Fronmüller* u. A. verstehen unter *φόβος* hier die „Furcht Gottes“) als eine solche bestimmt, die mit der *Scheu* vor jeder Uebertretung der Pflicht gegen den Mann aufs engste verknüpft ist*); vrgl. Kap. 2, 18.

*) Ohne Grund behauptet *Schott*, dass bei dieser Erklärung

V. 3. *ὧν ἔστω*) Der Genitiv *ὧν* hängt entweder von einem aus dem Prädikat *ὁ ἔξωθεν κόσμος* zu supplirenden *κόσμος* (*de Wette, Wiesinger, Schott*), oder von dem Verb. *ἔστω* ab. Die erste Constr. hat die weite Entfernung des Prädikats, woraus der fehlende Begriff ergänzt werden soll, gegen sich; die zweite Constr. ist die natürlichere, da bei ihr nichts zu ergänzen ist, und sich V. 4. *ἀλλ' ὁ κρυπτὸς κτλ.* unmittelbar mit *ὧν ἔστω* zusammenschliesst; *εἶναί τινος* drückt, wie gewöhnlich, das Verhältniss der Zusammengehörigkeit aus, also: „*derer Sache sei*" d. i. welche sich abzugeben haben mit. — *οὐχ ὁ ἔξωθεν κτλ.*) Das Negative dem Positiven voraufgehend, wie öfters in unserm Briefe. — *ὁ ἔξωθεν* gehört mit *κόσμος* eng zusammen; die dazwischen stehenden von *κόσμος* abhängigen Genitive dienen zur nähern Bestimmung des Begriffs; ihre Stellung gleich nach *ὁ ἔξωθεν* erklärt sich aus der Absicht des Schriftstellers, sie zu accentuiren, da es den Frauen eigen ist, sich gern in solcher Weise zu schmücken. Der zusammengesetzte Ausdruck ist zu erklären: „*der äusserliche durch Flechten der Haare und Anlegung von goldnen Dingen oder Anziehen von Kleidern bewirkte Schmuck*". — *ἐμπλοκή*, *ἅπ. λεγ.* (in der hier besonders zu vergleichenden Stelle 1. Tim. 2, 9. steht: *πλέγματα*) nicht: „die Flechte", sondern: „das Flechten"; es ist wie *περίθεσις* und *ἔνδυσις* activer Begriff; „diese Verbalia beschreiben die eitle Geschäftigkeit weltlicher Frauen" (*Wiesinger*); *χρύσια* sind überhaupt: goldene Schmucksachen. — Die beiden letzten Glieder sind, mit *ἤ* verbunden, dem ersten durch *καὶ* angeknüpft, weil sie sich auf Dinge beziehen, die dem Körper angelegt werden.

V. 4. Als Gegensatz zu dem Vorhergehenden würde man erwarten: *ἀλλ' ὁ ἔσωθεν κόσμος;* statt dessen giebt der Verf. gleich an, worin dieser Schmuck besteht: *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*) bezeichnet nicht: die virtutes christ. quas Spir. s. per regenerationem in homine operatur (*Gerhard; ähnlich Wiesinger* u. *Fronmüller*), denn hier ist weder vom heil. Geiste noch von der Wiedergeburt die Rede, sondern einfach den *inneren* Menschen — im Unterschiede von dem *äussern* Menschen (so auch *de Wette-Brückner, Weiss, Schott*); *κρυπτός* Gegensatz von *ἔξωθεν* V. 3.; zu vrgl. ist *ὁ ἔσω ἄνθρ.* Röm. 7, 22. Ephes. 3, 16.; *ὁ ἔσωθεν* sc. *ἄνθρ.* 2. Kor. 4, 16.; auch sind zu vrgl. die Aus-

---

nicht *ἀναστροφή* durch den einheitlichen Adjectivbegriff *ἐν φόβῳ ἁγνή*, sondern *ἁγνὴ ἀναστρ.* durch *ἐν φόβῳ* näher bestimmt werde.

drücke: *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* 1. Kor. 14, 25. und *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρ.* Röm. 2, 16.; der Ap. hat den Ausdruck *κρυπτός* gewählt im Gegensatz gegen den in die Augen fallenden Schmuck, von dem vorher die Rede war; *τῆς καρδίας* ist nicht gen. qualitatis (*Schott*), da durch *καρδία* keine Qualität bezeichnet wird, sondern Appositions-Genitiv, hinzugefügt, weil die *καρδία* der Sitz des Gefühls und der Gesinnung ist. — *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ) τὸ ἄφθαρτον* Substantiv (wie *φθαρτὰ* Kap. 1, 18.), „das Unvergängliche“, Gegensatz zu den vergänglichen Schmucksachen, die vorher genannt sind; die Präposit. *ἐν* bezeichnet die Sphäre, in welcher sich der innere verborgene Mensch bewegen soll. Wird nach *ἀλλὰ* „*ὧν ὁ κόσμος ἔστω*“ ergänzt, so „verbindet sich *ἐν* damit in der Weise, dass es angiebt, worin und womit dieser ihr verborgener inwendiger Mensch ihr Schmuck sein soll“ (*Schott*). — *τοῦ πρᾳέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος*) genauere Bestimmung des *ἀφθάρτου*; es ist damit nicht das *πν. ἅγιον* Gottes, sondern der menschliche Geist gemeint. Der *sanfte* und *stille* Geist (h. in Beziehung auf *ὑποτασσόμενοι* V. 1. hervorgehoben) ist das Unvergängliche, worin der verborgene Sinn des Weibes leben und weben soll. *Bengel: mansuetus*, qui non turbat; *tranquillus*, qui turbas aliorum fert placide (*Wiesinger*). — *ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές*) *ὅ* geht nicht auf das Ganze (*Grotius*), auch nicht auf *τῷ ἀφθάρτῳ* (*Bengel, Pott, Steiger, Schott*), da es sich von selbst versteht, dass das *ἄφθαρτον* vor Gott *πολυτελές* ist, sondern auf das unmittelbar vorhergehende: *πνεύματος* (*de Wette, Wiesinger*); ein solches *πνεῦμα* ist *πολυτελές* (Mark. 14, 3. 1. Tim. 2, 9.) nach Gottes Urtheil (1. Tim. 2, 3.), während der äussere Schmuck in Gottes Augen werthlos, nur in den Augen der Menschen einen Werth hat *).

V. 5. u. 6. *οὕτω γὰρ*) Begründung der Ermahnung: *ὧν ἔστω* etc. durch das Vorbild der frommen Frauen des A. T. *οὕτω* weist auf das Vorhergehende zurück; *ποτὲ καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες*) *ποτὲ*, nämlich in der Zeit des alten Bundes. — *ἅγιαι:* weil sie dem erwälten Volke Got-

---

*) *Luther:* „Ein Weib soll also gesinnt sein, dass sie des Schmuckes nicht achte. Sonst wenn das Volk auf den Schmuck geräth, hört es nicht davon auf; das ist ihre Art und Natur; darum soll es ein christlich Weib verachten. Wenn es aber der Mann will haben oder sonst eine redliche Ursache ist, dass sie sich schmücke, gehet es wohl hin.“ Auch *Calvin* bemerkt richtig: Non quemvis cultum reprehendere voluit Petrus, sed morbum vanitatis, quo mulieres laborant.

tes angehörten (*Schott*) und ihr Leben im Glauben Gott geheiligt und geweiht war. — αἱ ἐλπίζουσαι ἐπὶ (εἰς) θεὸν) vrgl. 1. Tim. 5, 5. Die Hoffnung zu Gott ist charakteristisches Merkmal der im Glauben wurzelnden Frömmigkeit. *Bengel:* vera sanctitas, spes in Deum; est hoc epitheton pars subjecti. Nach *Schott* soll dieser Zusatz ausdrücken, dass „ihnen die vollkommene Herstellung der Heilsgemeinde, der sie angehörten, *erst noch* Gegenstand der Hoffnung war"; dadurch wird eine Beziehung eingetragen, die in den Worten nicht liegt. Zu ἐκόσμουν ἑαυτὰς vrgl. 1. Tim. 2, 9. — ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν) dient zur nähern Bestimmung des οὕτως V. 1.: „*so* schmückten sie sich, indem sie (d. h. dadurch, dass) sie ihren Männern unterthan waren". Es wird hiedurch zwar nur *eine* (*de Wette*), aber dem Zusammenhange nach die Haupt-Aeusserung des sanften und stillen Geistes angegeben. — V. 6. ὡς Σάῤῥα ὑπήκουσε τῷ Ἀβραάμ) Die Vermuthung *de Wette's*, dass hierbei die Stelle Hebr. 11, 11. berücksichtigt sei, widerlegt sich durch den Inhalt der beiden Stellen von selbst. — ὡς: particula allegandi exemplum; *Bengel*. Sarah wird genannt, weil sie als Weib des Abraham und Stammmutter des Volkes Israel besondere heilsgeschichtliche Bedeutung hat *). — ὑπήκουσε geht nicht bloss auf den einzelnen Fall, den der Ap. besonders im Auge hat, sondern bezeichnet das beständige Verhalten der Sarah gegen Abraham; der Aorist steht hier wie Gal. 4, 8. (*de Wette, Wiesinger, Schott*). — κύριον αὐτὸν καλοῦσα) Darin zeigte sie sich als dem Willen des Abraham unterwürfig, dass sie ihn κύριος nannte. Anspielung an 1. Mos. 18, 12. (vrgl. auch 1. Sam. 1, 8. LXX.). — ἧς ἐγενήθητε τέκνα) *Lorinus:* non successione generis, sed imitatione fidei; unrichtig erkl. *Pott* den *Aorist* durch das Futurum (ἔσεσθε); auch die Uebers. der Vulg.: *estis* ist ungenau; *Luther* richtig: „*welcher Töchter ihr geworden seid*". Wie Paulus die gläubigen Heiden um ihres Glaubens willen Kindes des Abraham, so nennt hier Petr. die gläubig gewordenen Frauen Kinder der Sarah. — ἀγαθοποιοῦσαι) gehört nicht zu ὑποτασσόμεναι, so dass ὡς Σάῤῥα — τέκνα Parenthese wäre (*Bengel, Ernesti* u. A.), sondern zu ἐγενή-

---

*) *Schott* bezieht ὡς in dem Sinne auf das unmittelbar Vorhergehende, dass „das Verhalten der heiligen Frauen nur nach Maassgabe des Verhaltens der Sarah geschah"; falsch, da Petr. die Sarah nicht als Vorbild der alttestamentlichen, sondern der christlichen Frauen anführt.

θητε, jedoch nicht als Angabe, *wodurch* sie Kinder der Sarah *werden* (*Weiss* S. 110 f.) *), oder „*geworden sind*" (jener Erklärung steht der *Aorist* *ἐγενήθητε*, dieser das Präsens des Partic. entgegen), sondern als Bezeichnung des Merkmals, wodurch sie sich als Kinder der Sarah bewiesen, also aufzulösen durch: „indem, oder: wenn ihr nämlich etc." Sprachlich unrichtig ist es, in *ἀγαθοποιοῦσαι* die Folge des *ἧς ἐγενήθητε τέκνα* angegeben zu finden und zu erklären: „sie sind in der Weise Kinder der Sarah geworden, dass sie *nun demgemäss* *ἀγαθοποιοῦσαι* und *μὴ φοβούμεναι* sind" (*Schott*). Unter *ἀγαθοποιεῖν* ist h. nicht speciell die Wohlthätigkeit (*Oecum.* **)) zu verstehen; es ist vielmehr die christlich-sittliche Lebensthätigkeit in ihrem ganzen Umfange, wiewohl dem Zusammenhange gemäss in besonderer Beziehung auf das eheliche Verhältniss, gemeint. — *καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν*) *πτόησις* = *φόβος* (Pollux 5, 122.: *συστολή, θόρυβος, ταραχή*) im N. T. *ἅπ. λεγ.* (Luk. 21, 9. 37, 9. ist das Verb. *πτοηθέντες* mit *ἔμφοβοι γενόμενοι* verbunden); es bezeichnet nicht den Gegenstand, der in Schrecken setzt, sondern den Schrecken, den man empfindet, entweder so, dass derselbe objectivirt als eine dem Menschen drohende oder ihn ergreifende Macht gedacht wird (so Sprichw. 3, 25. LXX. *καὶ οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν,* 1. Makk. 3, 25.: *ἡ πτόησις ἐπιπίπτει ἐπὶ τὰ ἔθνη;* eben so werden die synonymen Begriffe *φόβος, τρόμος* gebraucht) oder in rein subjectivem Sinne. Die meisten Ausleger fassen *πτόησις* hier in der ersten Weise auf, nur dass sie den Begriff nicht genau nehmen, sondern ihn mit der erschreckenden Sache selbst identificiren; in der ersten Aufl. dies. Comment. ist *πτόησις* in der zweiten Weise genommen: *φοβεῖσθαι πτόησιν* = *φοβεῖσθαι φόβον* „Furcht empfinden" (Mark. 4, 41. Luk. 2, 9.; vrgl. *Winer* S. 200 f.); dieser Erkl. steht jedoch entgegen, „dass bei solcher Verbindung nicht bloss der Begriff, sondern auch die Form des Hauptwortes aus dem Zeitworte entnommen sein

---

*) Gegen *Weiss* und *Fronmüller* ist mit *Wiesinger*, *Brückner*, *Schott* zu behaupten, dass es natürlicher ist diese Worte auf heidenchristliche als auf judenchristliche Leserinnen zu beziehen; denn da diese bereits vor ihrer Bekehrung *τέκνα τῆς Σάῤῥας waren*, so hätte hier irgendwie darauf hingedeutet sein müssen, dass sie es dazumal noch nicht in *rechter* Weise waren, wie sie es jetzt geworden seien. Aus Joh. 8, 39. geht nicht (wie *Weiss* meint) hervor, dass hier eine solche Andeutung unnöthig ist.

**) *Μετὰ τοῦ εὐκόσμου καὶ πρέποντος Χριστιανοῖς κόσμου καὶ ἐλεήμονας αὐτὰς εἶναι παραινεῖ, μηδὲν ὑποβλεπόμενας τὸν ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν διὰ τοῦτο ἐκλογισμόν.*

muss" (*Brückner*). Der Begriff ist eben so allgemeiner Art, wie *ἀγαθοπ.*; es ist demnach überhaupt an den Schrecken zu denken, den die Feindschaft der ungläubigen Welt den Gläubigen bereitet; dem Zusammenhange nach aber hat der Ap. wohl insbesondere das Verhalten der heidnischen Männer gegen ihre christlichen Frauen dabei im Auge gehabt. — Ungenau übersetzt *Luther:* „so ihr — nicht so schüchtern seid"; unrichtig ist die Erkl. von Stephanus s. v. *πτόησις:* jubentur mulieres officium facere *etiam*, *cum* nullus eas metus constringit i. e. sponte et ultro.

V. 7. *οἱ ἄνδρες ὁμοίως*) Mit der Ermahnung an die Männer geht der Ap. von dem bisherigen, leitenden Gedanken: *ὑποτάγητε* ab; doch nicht gänzlich, da auch das Weib eine *τιμή* besitzt, die der Mann anzuerkennen hat; daher: *ὁμοίως*, was auch hier auf eine Aehnlichkeit des Verhaltens hinweist, und weder = „vicissim, dagegen" (*Pott*) ist, noch auch bloss den Gedanken ausdrückt: „gleicherweise hört auch ihr Männer meine Ermahnung", wie *de Wette* für wahrscheinlich hält. — *συνευκοῦντες*) Das Particip ist hier wie V. 1. und an andern Stellen des Briefes zu erklären. *συνοικεῖν* (*ἅπ. λεγ.*) nicht Euphemismus de tori conjugalis consuetudine (*Hieronym.* contra Jovian. l. l. c. 4. *Augustin.* in Ps. 146. u. A.); es ist vielmehr auf das häusliche Zusammenleben zu beziehen. — *κατὰ γνῶσιν*) da *γνῶσις*) ohne Artikel steht, so ist es unrichtig unter *γνῶσις* geradezu „die christliche Erkenntniss von dem Verhältniss des Weibes zum Manne" (*Brückner*, *Schott*) zu verstehen; *κατὰ γνῶσιν* ist vielmehr adverbialer Ausdruck, in welchem *γνῶσις* allgemein zu fassen ist, wie *Wiesinger* richtig erklärt: „nach Erkenntniss d. h. so, dass das Zusammenleben sich durch Erkenntniss, Einsicht normiren lässt"; ähnliche adverbiale Bildungen durch die Verbindung von *κατά* mit einem artikellosen Subst. kommen sowohl in der klass., als auch in der neutest. Sprache sehr häufig vor. Dass h. das *κατὰ γνῶσιν* speciell auf das eheliche Verhältniss zu beziehen ist, versteht sich nach dem Contexte von selbst; daraus folgt aber nicht, dass die Erklärung: „*auf verständige, einsichtige Weise*", oder *Luther's* „mit Vernunft" unrichtig ist (gegen *Brückner* und *Schott*). Gänzlich verfehlt ist es, wenn *de Wette* *γνῶσις* durch „diejenige Menschen- und Selbstkenntniss und überhaupt innere Klarheit, durch welche die *Mässigung* bedingt ist", oder wenn *Bengel* es geradezu durch moderatio erklärt*). — *ὡς ἀσθε-*

*) *Oecumenius* giebt dieser Ermahnung, im Zusammenhange mit

νεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ) wird von *Luther* u. A. unrichtig mit *ἀπονέμοντες* verbunden; es gehört zu *συνοικοῦντες*, was eine nähere Bestimmung verlangt. — Das Wort *σκεῦος* als Bezeichnung des Weibes 1. Thess. 4, 4. (s. *Lünemann* z. d. St.) in Beziehung auf den Mann; in dieser Bedeutung wird es auch hier von mehreren Auslegern genommen, wenngleich in verschiedner Beziehung: *Beza:* est femina vas i. e comes et adjutrix viro ad fideliter coram Deo transigendam vitam adjuncta; *Bengel:* denotat hoc sexum et totum ingenium temperamentumque foemineum; allein, da als Erklärung *τῷ γυναικείῳ* sc. *σκεύει* hinzugefügt ist und der Comparativ *ἀσθενεστέρῳ* zeigt, dass auch der Mann als *σκεῦος* gedacht ist, so ist diese Auffassung unrichtig; *σκεῦος* = „*Werkzeug*, *Geräth*" ist h. vielmehr in Beziehung auf Gott zu fassen; *Luther* übersetzt: „Gottes Rüstzeug"; aber besser ist es, das Wort h. in demselben Sinne zu nehmen, wie Röm. 9, 21., wo es überhaupt das von dem Töpfer bereitete Gebilde bezeichnet (*Wiesinger*) *). — *ἀσθενεστέρῳ*) *Bengel:* Comparativus, etiam vir habet infirmitatem; ebenso *Steiger:* „der weniger Schwache wird aufgefordert dem Schwächeren nachzuhelfen" (so auch *Fronmüller*); diese Auffassung ist jedoch unrichtig; vielmehr wird der Mann als das stärkere *σκεῦος* (auf seine Schwäche deutet nichts hin) dem Weibe als dem schwächeren gegenübergestellt (*de Wette, Wiesinger, Schott*), und weil er ein solches *σκεῦος* ist, von ihm verlangt, dass er dem Weibe *κατὰ γνῶσιν* beiwohne; *ὡς* ist auch hier begründend: weil die Frau das *σκ. ἀσθενέστερον* ist, liegt es dem Manne ob, sich gegen sie demgemäss *κατὰ γνῶσιν* zu verhalten; mit Unrecht findet *Schott* in *κατὰ γνῶσιν* den bestimmenden Grund, weshalb der Mann sie als ein *σκ. ἀσθ.* behandeln soll, was sich um so weniger rechtfertigen lässt, als *κ. γν.* nicht heissen kann: „weil er sie als solches erkennt", sondern die Art und Weise des

---

V. 6. eine specielle Beziehung auf den Haushalt: *οἱ ἄνδρες — συνοικοῦντες· τουτέστιν: αἴσθησιν λαμβάνοντες τῆς τοῦ θήλεος κουφότητος καὶ τοῦ εὐπαραφόρου ἐν πᾶσι, καὶ εἰς μικροψυχίαν εὐολίσθου, μακρόθυμοι γίνεσθε πρὸς αὐτὰς, μὴ λόγον ἀπαιτοῦντες πικρῶς τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν αὐτῶν εἰς ταμιείαν παρακατεθέτων.*

*) Willkürlich behauptet *Schott*, *σκεῦος* werde h. die Creatur genannt „als *Gefäss*, welches bestimmt ist, die Verwirklichung des göttlichen Willens als seinen wesentlichen Inhalt *in sich aufzunehmen*". Kann auch ein etwas in sich fassendes Gefäss ein *σκεῦος* genannt werden, so folgt daraus doch nicht, dass unter *σκεῦος* dies ohne Weiteres zu verstehen ist.

συνοικεῖν angiebt. — *ἀσθενεστέρῳ σκεύει* ist Apposition zu *τῷ γυναικείῳ* sc. *σκεύει*, des Nachdrucks wegen vorangestellt: *γυναικεῖος ἅπ. λεγ.* 3. Mos. 18, 22. 5. Mos. 22, 5. LXX.; Esth. 2, 11. 17. — *ἀπονέμοντες τιμὴν*) „*indem ihr ihnen Ehre* (*Achtung*) *erweiset*“; *ἀπονέμειν* im N. T. *ἅπ. λεγ.* — Das Particip ist dem vorhergehenden (*συνοικοῦντες*) nicht coordinirt, sondern subordinirt, indem es ein Hauptmoment hervorhebt, wodurch die im Vorhergehenden enthaltene Ermahnung erfüllt wird; der hierin ausgesprochene Gedanke darf nicht willkürlich nur auf einzelne Verhältnisse (z. B. auf den Unterhalt, auf die eheliche Enthaltsamkeit oder dergl.) beschränkt werden; der Mann soll in *allen* Verhältnissen der Frau die ihr zukommende Ehre erweisen. — *ὡς καὶ συγκληρονόμοις*[-οι] *χάριτος ζωῆς*) dient zur Begründung der Ermahnung; nach der Lesart: *συγκληρονόμοις* sind hierunter die Frauen, nach der Lesart: *συγκληρονόμοι* die Männer (gegen *Pott*, der seltsamer Weise erklärt = *εἰσι γὰρ συγκληρονόμοι* sc. *αἱ γυναῖκες*) zu verstehen. Der Dativ ist die der Structur des Satzes und dem Gedanken entsprechendere Lesart, und deshalb dem Nominativ vorzuziehen; wenn sich gleich der Nominativ dadurch vertheidigen lässt, dass die Männer, als *συγκληρονόμοι* ihrer Frauen, diese wiederum als ihre *συγκλ.* anzusehen haben. Da aber dies Letztere der Punkt ist, auf den es h. eigentlich ankommt, so ist schwerlich anzunehmen, dass der Ap. denselben nur angedeutet — nicht aber ausgesprochen haben sollte *). — *καὶ συγκληρονόμοις* erkl. *de Wette-Brückner:* „als (die) auch (wie ihr) Miterben (*eine mit der andern*) — — (sind)“; die dem *συν* hier — nur um des *καὶ* willen — gegebene Beziehung ist unpassend, denn dass die Frauen *mit einander* Erben seien, ist ein dem Contexte

*) In der 2. Ausg. dieses Comm. hiess es: „Warum sollte der Ap. seine Ermahnung an die Männer, ihren Frauen Ehre zu erweisen, nicht durch die Erinnerung daran begründen können, dass sie (die Männer) dazu berufen sind, mit ihren Frauen die *χάρις ζωῆς* zu erben?“ *Reiche* sagt dazu: scilicet quia *absurdum* (!) esset, sic argumentari; *Brückner* behauptet, jener Sinn sei „durchaus unpassend und dem Zwecke der Rede fremd“. Diese Behauptungen sind jedoch keineswegs zuzugeben, da das Bewusstsein, der Miterbe des Heils mit jemand zu sein, recht wohl zur Anerkennung der *τιμή*, die dieser besitzt, dienen kann. An sich ist auch nichts dagegen, dass der Ap., während er die Ermahnung des *συνοικεῖν κατὰ γνῶσιν* durch die Stellung der Frauen begründet, die Ermahnung des *ἀπονέμειν τιμὴν* durch die Stellung der Männer begründet. — *Schott* geht über die ganze Frage sehr leicht hinweg.

fremder Gedanke; bei der L. A. *συγκληρονόμοις* geht *συν* auf die Männer = *„mit euch“*; *καὶ* kann dann mit Rücksicht auf das vorhergehende *ἀσθενεστέρῳ* stehen, zu diesem ein zweites Moment hinzufügend (*Schott*), oder es dient auch einfach zur Verstärkung des *συν*, indem es eigentlich abundirend ist*); bei der L. A. *συγκληρονόμοι* ist es entweder in der letzteren Weise zu fassen oder auf *συνοικοῦντες* in *dem* Sinne zu beziehen, dass die Männer nicht bloss dieses, sondern *auch* die *συγκληρονόμοι* ihrer Frauen sind. Zu dem Begr. *κληρόνομοι* vrgl. Kap. 1, 4.; das Wort *συγκληρ.* Röm. 8, 17. Ephes. 3, 6. Hebr. 11, 9. — *χάριτος ζωῆς*) *ζωῆς* giebt an, worin die *χάρις*, deren *κληρονόμοι* sie sind und sein werden, besteht; falsch ist es den Ausdruck in *χάρις ζῶσα* (*Erasmus*) oder in *χάρις ζωοποιοῦσα* (*Grotius*) aufzulösen. *εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι* [l. r. *ἐκκόπτεσθαι*] *τὰς προσευχὰς ὑμῶν*) *ἐγκόπτειν* eigentl. incidere, dann intercidere, woraus weiter die Bedeutung: impedire (*Hes. ἐμποδίζειν, διακωλύειν*) entsteht; *ἐκκόπτειν*, pr. excidere, und daraus: stirpitus delere; vrgl. Hiob 19, 10. LXX.: *ἐξέκοψε δὲ ὥςπερ δένδρον τὴν ἐλπίδα μου;* der Begr. des letzteren Wortes ist stärker als der des erstern; im Wesentlichen bleibt bei beiden Lesarten derselbe Gedanke, da beide Ausdrücke das Aufhören der Gebete bezeichnen; unrichtig erklärt *Wiesinger* den Begr. von *ἐγκόπτ.:* „es bleibt vorerst noch das Gebet, aber es ist ihm der Weg versperrt“; ebenso *de Wette* nach *Bretschneider:* ne viam praecludatis precibus vestris mit der Bemerkung: „Das Gebet wird durch die Sünde *verhindert* zu Gottes Thron emporzusteigen“. Dieser Gedanke hätte jedoch bestimmter ausgedrückt werden müssen. Der Ap. sagt nicht, dass die *Kraft* und die *Erhörung* des Gebetes, sondern, dass das Gebet selbst verhindert werde (dies auch gegen *Reiche*). Unter *τὰς προσευχὰς ὑμῶν* sind zufolge des Zusammenhanges dieses letzten Satzes entweder die gemeinsamen Ge-

---

*) Ueber die Abundanz des *καί* bei Vergleichungen s. *Winer* S. 390; auf diesen Gebr. kann man sich hier jedoch nicht berufen, weil *ὡς* hier nicht Vergleichungspartikel ist. *Wiesinger* meint, es liege vielleicht in *συν* die Hinweisung auf eine Gemeinschaft, der Mann und Frau gleicherweise zugehören; allein dann müsste der Context auf diese Gemeinschaft hindeuten, wie Ephes. 3, 6; das aber findet hier nicht statt. *Reiche* macht zu dem Worte: „eigentlich“ ein ?, ohne zu ahnen, dass, da in *καί* und *συν* dasselbe Moment ausgedrückt ist, eins derselben abundirt und dass das „eigentlich“ nur darauf hindeuten soll, dass *καί* insofern nicht rein abundirt, als es zur Verstärkung des durch *συν* ausgedrückten Momentes dient.

bete der Eheleute (*Weiss* S. 352) oder die Gebete, welche die Angeredeten, als die Männer ihrer Frauen (oder weiter als die, welche dem Hauswesen vorstehen) thun, zu verstehen. Geringschätzung der Frau trotz der Gemeinsamkeit in Bezug auf die *κληρονομία* tilgt nothwendig das Gebet aus dem ehelichen Leben aus*). *Schott:* „Da, wo der Mann nicht daran denkt, dass die natürliche Lebensgemeinschaft der Ehe auch eine Gemeinschaft des Gnadenstandes ist, da kommt's natürlich auch nicht zum Ausdruck solcher ehelichen Geistes- und Christengemeinschaft, zum gemeinsamen Gebet".

V. 8. Es folgen allgemeine Ermahnungen, ohne Berücksichtigung des verschiedenen Standes, jedoch im Zusammenhange mit Kap. 2, 11 ff. Das rechte Verhalten der Christen gegen die sie verfolgende Welt setzt das rechte Verhalten derselben gegen einander voraus. Zu dem letzteren ermahnt dieser Vers. — *τὸ δὲ τέλος*) hier adverbiell: *„endlich, zuletzt"*; bei den Klass. öfters so: *τέλος δὲ*. Unrichtig erklärt *Pott* es, mit Berufung auf 1. Tim. 1, 5.: pro *κατὰ δὲ τὸ τέλος* summa cohortationum mearum jam eo redit (eben so *Erasmus, Grotius, Wolf, Steiger* u. A.). Ganz gut giebt *Oecum*. den Uebergang so an: *τί χρὴ ἰδιολογεῖσθαι; ἁπλῶς πᾶσι φημί· τοῦτο γὰρ τέλος καὶ πρὸς τοῦτο ὁ σκόπος ἐφορᾷ τῆς σωτηρίας.* — *πάντες*) mit Nachdruck, im Gegensatz zu dem Vorhergehenden: Sclaven und Herren, Frauen und Männer. — Gewöhnlich ergänzt man hier *ἔστε* oder ähnliches; richtiger ist es jedoch, die folgenden Adjective etc. in derselben Abhängigkeit zu denken, wie die früheren Participien. — *ὁμόφρονες*) im N. T. *ἅπ. λεγ.* (Theognis 81. *ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες*); öfters *τὸ αὐτὸ φρονεῖν:* Röm. 12, 16. 15, 5. 2. Kor. 13, 11. Phil. 2, 2.; ähnliche Begriffe: 1. Kor. 1, 10. Ephes. 4, 3. Phil. 3, 16. *Luth.: „gleichgesinnt"*. — *συμπαθεῖς*) *„mitfühlend"* im N. T. *ἅπ. λεγ.;* das Verbum Hebr. 4, 15. 10, 34.; für die Erklärung vrgl. Röm. 12, 15. *Oecum*. erklärt: *συμπάθεια· ὁ πρὸς τοὺς κακῶς πάσχοντας ὡς καὶ ἐφ' ἑαυτοῖς ἔλεος*, worin die alleinige Beziehung auf die Leiden unrich-

*) *Hieronymus*, *Oecumenius* u. A. beziehen die Worte nach 1. Kor. 7, 3. ad honorem impertiendum uxoribus a viris, qui sit abstinentia a congressu, ut orationi vacare possint (*Lorinus*), was mit der falschen Auffassung von *συνοικοῦντες* zusammenhängt; richtiger *Nicol. de Lyra:* cum vir et uxor non sunt bene concordes, minus possunt orationi vacare. Ungenügend das *Scholion* bei *Matthaei* p. 199: *ὁ γὰρ περὶ τὴν οἰκίαν θόρυβος τῶν κατὰ θεὸν ἔργων ἐμπόδιον.*

tig ist. *Bengel:* *ὁμόφρ.:* mente, *συμπαθεῖς:* affectu in rebus secundis et adversis. — *φιλάδελφοι*) „*brüderlich*“ *Luther*, gleichfalls *ἅπ. λεγ.*; das Subst. Kap. 1, 22. — *εὔσπλαγχνοι*) ausser hier Ephes. 4, 32. „*barmherzig*“; in der klass. Spr. pr.: qui robustis est visceribus, so bei Hippocr. p. 89. C.; und tropisch = *εὐκάρδιος*, *ἀνδρεῖος*; in der Bedeutung: barmherzig kommt es bei den Klassikern nicht vor. — *ταπεινόφρονες*) *ἅπ. λεγ.*; die *ταπεινοφροσύνη* (Demuth) sowohl gegen Gott (Apgsch. 20, 19.) als auch gegen den Nächsten (Kap. 5, 5. Phil. 2, 3., wo es mit *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* verbunden ist); hier in letzterer Beziehung. — *Calvin:* humilitas praecipuum conservandae amicitiae vinculum. „In dem *ταπεινόφρ.* klingt der Hauptbegriff der hier sich abschliessenden Ermahnungsreihe, nämlich das *ὑποτάσσ.* durch“ (*Wiesinger*). Lobpreisungen der Demuth s. b. *Lorinus* z. d. St. Bei den Kl. bezeichnet *ταπεινόφρων:* „niedrig gesinnt und kleinmüthig“. Das (hier unächte) Wort *φιλόφρονες* erkl. *Gerh.:* qui student facere ea quae alteri amica sunt et grata. Alle diese Ausdrücke markiren das Liebesverhältniss der Christen zu einander.

V. 9. Das Verhalten gegen die feindselige Welt. *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ*) dieselbe Phrase Röm. 12, 17. 1. Thess. 5, 15.; vrgl. Matth. 5, 43 ff. — *ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*) vrgl. Kap. 2, 23. *Nicol. de Lyra:* non reddentes malum pro malo in *factis* injuriosis, nec maledictam pro maledicta in *verbis* contentiosis. — *τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες*) nämlich als Vergeltung des *κακόν* und der *λοιδορία*; *εὐλογεῖν* ist im N. T., wenn es *vom Menschen* gebraucht wird = bona apprecari, Gegensatz von *καταρᾶσθαι* vrgl. Matth. 5, 44. Luk. 6, 28. Röm. 12, 14. 1. Kor. 4, 12. Jak. 3, 9. Fasst man es h. in dieser Bedeutung (so *Wiesinger*, *Brückner* *)), so drückt es nur den Gegensatz gegen das vorherg. *λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* aus. Dem Zusammenhange entsprechender ist es jedoch, es zugleich auf *κακὸν ἀντὶ κακοῦ* zu beziehen; dann ist es in weiterer Bedeutung = „Gutes wünschen und erweisen mit

---

*) *Schott* besteht zwar darauf, dass das menschliche Segnen nur ein im Worte, nicht in der That, sich vollziehendes sei, sagt aber nicht, ob darunter nur ein betendes Anwünschen (bona apprecari) oder auch ein Wirken durch das Wort zu verstehen sei, indem er *εὐλογεῖν* durch „Gutes im Wort zuwenden“ wiedergiebt. Ist nur das Erstere damit gemeint, so ist's unrichtig zu sagen: „Gottes Segnen sei zwar ein thätiges, der Mensch aber müsse es beim Wort bewenden lassen“; ist aber auch das Zweite mitgemeint, so ist auch das Segnen des Menschen ein thätiges.

Wort und That“ (*Fronmüller*) zu nehmen; hiefür spricht auch das folgende *εὐλογίαν;* der neutest. Sprachgebrauch steht insofern nicht im Wege, als 2. Kor. 9, 5. 6. wenigstens *εὐλογία* ein durch menschliches Thun Beschafftes bezeichnet. — *ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε*) vrgl. Kap. 2, 21. — *ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε*) Nach Kap. 2, 21. liegt es nahe, *εἰς τοῦτο* auf das Vorhergehende (*εὐλογοῦντες*) zu beziehen (so *Oecumenius*, *Grotius*, *Calvin*, *Steiger*, *de Wette-Brückner*, *Fronmüller*, *Reiche* u. A.); *ἵνα* gehört dann entweder zu *εὐλογοῦντες*, so dass *ὅτι — ἐκλήθητε* einen Zwischensatz bildet, oder zu *ἐκλήθητε;* die erste Verbindung zerreisst jedoch den engen Zusammenhang der Sätze, bei der zweiten aber entsteht ein nicht passender Gedanke, nämlich der: dass wir zum Segnen *deshalb berufen* seien, damit wir Segen wieder empfangen. Deshalb ist es besser *εἰς τοῦτο* auf das folgende *ἵνα* zu beziehen (*Luther*, *Beza*, *Bengel*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.); vrgl. Kap. 4, 6.; Joh. 18, 37. Röm. 14, 9. Das Bewusstsein, dass wir als Christen berufen sind, Segen zu erlangen, soll uns ein Sporn sein, Andern Segen zu bringen. Zugleich liegt in den Worten des Ap. die Warnung, dass der den Segen, zu dem er berufen ist, nicht empfängt, der nicht segnet. Zu *εὐλογίαν* bemerkt *Bengel* richtig: benedictionem aeternam, cujus primitias jam nunc pii habent. Ist *εἰδότες* vor *ὅτι* richtige L. A., so ist dieses hier ebenso zu fassen, wie Kap. 1, 18.

V. 10—12. Citat aus Ps. 34, 13—17. LXX., zur Bekräftigung der vorhergehenden Ermahnungen mit der Hinweisung auf das göttliche Gericht. Im Original bildet der erste Satz eine Frage, worauf die folgenden Sätze in der 2. Pers. des Imperativs die Antwort geben. — *ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾷν, καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς*) die dem Urtext *) nicht genau entsprechende Uebers. der LXX. lautet: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἀγαθάς;* auffallend ist bei Petr. die hievon abweichende Zusammenstellung *θέλων ἀγαπᾷν; θέλων* ist nicht adverbiell = „gern“; aber auch der Begriff *ἀγαπᾷν* ist nicht mit einem andern zu vertauschen; *de Wette:* „wer da will Liebe zum Leben (sehnsüchtiges Verlangen darnach) *beweisen*“ **); allein der Begr. „beweisen“ ist eingetragen, und

---

*) Im hebr. Original heisst die Stelle: מִי־הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים אֹהֵב יָמִים לִרְאוֹת טוֹב.

**) Aehnlich schon die *Glossa interl.:* qui vult ostendere, se dilectionem habere. — *Lorinus* meint, die Verbindung der beiden Wör-

überdiess unpassend, da es sich hier nicht um die Beweisung der Liebe zum Leben, sondern um die Liebe selbst handelt. Besser *Wiesinger:* „Wem es ein Ernst mit der Liebe zum Leben ist". Das *θέλων* ist dann daraus zu erklären, „dass die Liebe zur ζωή nicht minder als der Besitz derselben durch ein gewisses Verhalten des Menschen bedingt ist" (so in der ersten Aufl. dieses Comment.); noch besser *Bengel*, der — unter Berufung auf Pred. Sal. 2, 17. — erklärt: qui vult ita vivere, ut ipsum non taedeat vitae; d. h. *wer das Leben so haben will, dass er es lieben kann* (so auch *Schott*); *καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς*) zu *ἰδεῖν* in dieser Verbindung vrgl. Luk. 2, 26. Hebr. 11, 5. Joh. 3, 3. — In der Psalmstelle ist offenbar vom irdischen Glücke die Rede; nach *de Wette* hat der Ap. dagegen das zukünftige, ewige Leben dabei im Auge; diess ist jedoch nicht der Fall, es ist auch hier das *gegenwärtige* Leben gemeint (*Wiesinger*, *Schott*, auch *Brückner*), nur ist zu bemerken, dass dem Gläubigen das Glück dieses Lebens in etwas Anderem besteht, als dem Weltmenschen; jenem können auch die Tage, wo er zu leiden hat, *ἡμέραι ἀγαθαί* sein. Ist diess richtig, so kann *γὰρ* sich nicht auf den unmittelbar vorherg. Gedanken, sondern nur auf die „ganze Ermahnung V. 8. 9." beziehen (*Wiesinger, Schott*). — *παυσάτω κτλ.*) Die LXX. haben nach dem hebr. Original sowohl hier als im Folgenden immer die 2. Person. — *παύειν* „*aufhören machen, zurückhalten*"; in der klass. Gräcit. nicht mit *ἀπό* verbunden; der folgende Genitiv *τοῦ μὴ λαλῆσαι* steht in Uebereinstimmung mit dem Gebr. des Verbs bei den Griechen; vrgl. *Winer* S. 291. — *κακόν* ist von weiterem Umfang als *δόλος;* jenes Wort hier *nur* von Scheltwörtern zu verstehen (*de Wette*), ist ohne Grund; zu *δόλος* vrgl. Kap. 2, 1. 22. — V. 11. *ἐκκλινάτω δὲ κτλ.*) *ἐκκλίνειν ἀπὸ* s. Röm. 16, 17. Derselbe Gedanke in denselben Worten: Ps. 37, 27.; vrgl. ausserdem Jes. 1, 16. 17. Röm. 12, 9. — *δὲ* dient, wenn es ächt ist, zur Hervorhebung des von dem Vorhergehenden geschiedenen neuen Gedankens. — *ζητησάτω κτλ.*) *διώκειν* (vrgl. 1. Tim. 6, 11.

---

ter diene zur Verstärkung des Begriffs: si recte dicitur quis concupiscere, desiderare (Ps. 118, 20.), quidni velle, quod est verbum generale; amare? Innuit duplicatio non solum vehementiam desiderii amorisve, sed infirmitatem quoque carnis revocantis subinde voluntatem, ne ita velit acriter et assiduo. Jedoch Ps. 118, 20. (*Vulg.* concupivit anima mea desiderare justificationes tuas) ist die Verbindung eine andere, als hier.

etc.) stärker als ζητεῖν (s. Matth. 6, 33. Kol. 3, 1.). — Die erste Hälfte enthält den allgemeinen Gedanken, die zweite hebt einen speciellen Gedanken hervor. Wenn der Ap. bei seinen Ermahnungen auch insbesondere das Verhalten der Christen gegen ihre Bedränger im Auge hat, so beschränken sie sich doch nicht hierauf (gegen *Schott*), sondern gehen darüber hinaus. — V. 12. ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου κτλ.) ὅτι vom Ap. hinzugefügt, um den Gedankenzusammenhang schärfer zu markiren. Die Ermahnungen werden durch die Hinweisung auf das Verhalten Gottes begründet. Zu dem ersten Hemistich *Bengel*: inde vitam habent et dies bonos. Dadurch, dass der Ap. die in dem Psalm zu dem letzten Gliede: πρόςωπον — κακά hinzugefügten Worte τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν (nicht, weil sie ihm — wie *de Wette* meint — zu stark waren) weggelassen, entbehrt dasselbe seiner nähern Bestimmung. *Calvin, Grotius, Beza, de Wette* u. A. nehmen deshalb ἐπί im letzten Gliede in einem andern Sinne, als im ersten, nämlich im Sinne der Bestrafung = „wider"; was jedoch willkürlich ist. *Hensler, Augusti* und *Steiger* finden in allen drei Gliedern nur die Vorstellung der Aufmerksamkeit ausgedrückt, allein dieser — dem Gedanken nach schon ungenügenden — Auffassung widersteht das δέ, das keineswegs mit *Hensler* durch: „aber auch" erklärt werden darf, sondern vielmehr den Gegensatz bezeichnet; liegt dieser nun nicht in ἐπί, so kann er nur in πρόςωπον liegen; dieses ist zwar an sich eine vox media, aber den ὀφθαλμοί καὶ ὦτα gegenübergestellt, gewinnt es eine von jenen Ausdrücken verschiedene Beziehung, was um so weniger auffallend ist, als in der Verknüpfung von ὀφθ. und ὦτα liegt, dass die Augen des Herrn sich auf die Gerechten so richten, dass er ihrer Bitte sein Ohr leiht. Wenn nun im Unterschiede davon das πρόςωπον genannt wird, so bedurfte es keiner nähern Bestimmung, um den Gegensatz des πρόςωπον ἐπὶ — zu ὀφθαλμοὶ ἐπὶ zu markiren *); ähnlich erklären *Wiesinger, Brückner, Schott.*

V. 13. dient zur weitern Verstärkung der Ermahnung, das Gute zu thun und leitet zugleich den folgenden Abschnitt ein, in welchem Petr. die Christen zum geduldigen

*) Früher hiess es in dies. Comm.: „da πρόςωπον im A. T. sehr oft in Beziehung auf das Strafen gebraucht wird, so konnte Petr. es auch h. so nehmen, ohne die nähere Bestimmung selbst hinzuzufügen"; diess ist ungenügend, da im A. T. auch die ὀφθαλμοί Gottes in demselben Sinne genannt werden, vrgl. Amos 9, 8.

Ertragen der Verfolgungen auffordert. — *καί*) verbindet das Folgende mit dem Vorhergehenden. Der V. 12. ausgesprochenen Begründung der voraufgehenden Ermahnung wird in V. 13. eine neue Begründung hinzugefügt, deren Wahrheit durch den in V. 12. enthaltenen Gedanken bezeugt ist; der Sinn ist: Thut das Gute, denn den Guten ist Gott gnädig, den Bösen zornig *und* denen, die das Gute thun, kann eben deswegen Niemand Böses thun. — *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς*) Affectvolle Frage (stärker als die einfache Negation), bei welcher die Form *ὁ κακώσων* sc. *ἐστί* statt *κακώσει* und der scharfe Gegensatz von *κακοῦν* zu dem folg. *ἀγαθοῦ* zu beachten ist; *κακοῦν* wird zu schwach durch: „Uebles thun" (*Wiesinger*, *de Wette*) wiedergegeben, es wird vorzugsweise vom *Misshandeln* gebraucht (Apgsch. 7, 6. 19. 12, 1. 18, 10.), und bezeichnet hier in Beziehung auf das vorherg. *κακά* ein solches Bösesthun, das für den, der es erleidet, wirklich etwas Böses ist. Möglich, dass dem Ap. Jes. 50, 9. LXX. *ἰδοὺ κύριος κύριος βοηθήσει μοι, τίς κακώσει με* vorgeschwebt hat. Die Frage drückt die gewisse Zuversicht des Ap. aus, dass denen, die das Gute thun, Niemand Böses thun werde und könne. Zu matt erklärt *Steiger:* „und überhaupt, wer wird euch denn, wie ihr euch einbildet, gleich Uebel zufügen, wenn ihr wirklich u.s.w." *), wobei die Aushülfe nöthig ist, ein jedes Sprichwort habe das an sich, dass es nicht ohne Ausnahme ist (*Benson*), oder in der oratio popularis sei nicht alles genau zu nehmen. Das starke Trostwort unerschütterlichen Glaubens wird so zu einem ziemlich leeren Gemeinspruche **). — *ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*) *τοῦ ἀγαθοῦ* ist wahrscheinlich wegen des Artikels (im Unterschied von dem artikellosen *ἀγαθόν* V. 11.) von einigen älteren Aus-

---

*) Nicht minder verflachend ist die Paraphrase *Gualther's:* quis est, scilicet tam impudens et iniquus, qui vos affligat, si beneficentiae sitis aemulatores? Auch *Wiesinger's* Erklärung: „Befolgt ihr meine Ermahnung, so ist zu hoffen etc." ist nicht entsprechend. — Eine Andeutung, „dass den Lesern die Anfechtung, die sie bisher zu tragen hatten, ihrerseits nicht ganz unverschuldet gewesen" (*Wiesinger*), liegt nicht in den Worten.

**) Gänzlich verfehlt ist die Erklärung *Schott's*, nach der *κακοῦν* = „im Urtheile Gottes zu Uebelthätern machen" sein soll. Wenn *κακοῦν* auch — entsprechend dem hebr. הִרְשִׁיעַ — vom Richter gebraucht „verurtheilen", eigentl. „jemanden für einen *κακός* erklären" heissen kann, so lässt sich daraus doch nicht folgern, dass es auch die Bedeutung: „bewirken, dass *Gott* jemand für einen *κακός* erklärt" haben könne.

legern (*Lorin.*, *Aret.* u. A.) für den Gen. masc. gehalten worden, auch *Weiss* meint, es könne wohl Christus darunter verstanden werden; von den meisten Auslegern wird es mit Recht als Neutr. genommen; vrgl. V. 11.; der Artikel steht, weil in dem Begr. alles vorher genannte Einzelne zusammengefasst ist; nachdrucksvoll steht es voran. — *ζηλωταί;* vrgl. 1. Kor. 14, 12. Tit. 2, 14. Bei der Lesart: *μιμηταί* ist die Verbindung mit dem Neutr. auffallend, doch findet sich das Verbum *μιμεῖσθαι* auch mit Sachnamen verbunden; vrgl. Hebr. 13, 7. 3. Joh. 11.

V. 14. *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε*) *ἀλλὰ* drückt den Gegensatz gegen die in der voraufgehenden Frage enthaltene Negation aus; „*aber wenn ihr auch leiden solltet*“; s. *Winer* S. 262; eine Art Restriction, durch die jedoch der vorher ausgesprochene Gedanke nicht geschwächt werden soll, zwar wird die Möglichkeit des Leidens zugegeben, doch so, dass der Christ wegen des Leidens selig gepriesen wird; *πάσχειν* ist nicht identisch mit *κακοῦσθαι*, sondern, wie *Bengel* richtig sagt: levius verbum quam *κακοῦσθαι*. Ein *πάσχειν* giebt es für den Christen, aber ein *κακοῦσθαι* hat er nicht zu fürchten *). — *διὰ δικαιοσύνην*) klingt an Matth. 5, 10. an; *δικαιοσύνη* ist hier (s. Kap. 2, 24.) synonym mit *τὸ ἀγαθόν* und *ἡ ἀγαθὴ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή* V. 16. — *μακάριοι*) sc. *ἐστέ*. Das Leiden selbst dient euch zur Seligkeit. — *τὸν δὲ φόβον κτλ.*) Diese und die Anfangsworte des folgenden Verses sind „freie Benutzung“ (*Schott*) der Stelle Jes. 8, 12. 13. LXX.: *τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ* (nämlich *τοῦ λαοῦ*) *οὐ μὴ φοβηθῆτε, οὐδὲ μὴ ταραχθῆτε· κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε.* Der Gedanke ist hier nicht ganz derselbe; da der Sinn der alttestamentl. Stelle ist: theilet nicht die Furcht und den Schrecken des Volkes, was dieses in Furcht setzt, dadurch lasst euch nicht auch erschrecken. Wird

*) Auch diese Worte werden von *Schott* unrichtig erklärt, indem er *ἀλλ'* in der Weise nimmt, dass es die vorhergehende Aussage rasch verneinend eine neue Wendung einführt und, *εἰ καὶ* von einander trennend, *καὶ* mit *πάσχοιτε* in dem Sinne von „sogar“ verbindet. Für das Erstere beruft sich *Schott* auf *Hartung's* Partikell. II. S. 37; für das Zweite auf *Hartung* I. S. 140 Anm.; aber ohne ein Recht dazu zu haben, denn es ist dabei in Bezug auf *jenes* übersehen, dass *ἀλλ'* hier nach einem dem Sinne nach *negativen* Satz folgt und in Bezug auf *dieses*, dass *καί* hier eine Stellung hat, bei der eine Trennung desselben von *εἰ* gänzlich undenkbar ist. Den Gedanken: „wenn ihr um Gerechtigkeit willen (nicht nur nicht Glück und Segen, sondern) sogar Leid zu erfahren bekommen solltet“, hätte der Ap. durch *εἰ διὰ δικαιοσύνην καὶ πάσχοιτε* ausgedrückt.

φόβος hier *objectiv* gefasst, dann ist φόβος αὐτῶν *„die von ihnen ausgehende Furcht“* oder „die Furcht, welche sie erregen“ (*de Wette-Brückner*); vrgl. Ps. 91, 5.: οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ; vrgl. auch in dies. Kap. V. 6.; nimmt man es dagegen im *subjectiven* Sinne, dann ist αὐτῶν = „vor ihnen“, also: „die Furcht vor ihnen fürchtet nicht d. i. empfindet keine Furcht vor ihnen“ (so in der ersten Aufl. dies. Comment., *Schott*). Der Sinn ist bei beiden Fassungen im Wesentlichen derselbe. Ungenau ist es, wenn *Wiesinger* φόβος subjectiv fasst und αὐτῶν so erklärt, wie *de Wette*.

V. 15. κύριον δὲ τὸν Χριστὸν) κύριον, bei Jesaias = τὸν θεόν; eine solche Vertauschung findet sich im N. T. bei Bezugaufnahme auf alttestamentl. Aussprüche öfters; sie erklärt sich leicht aus dem sich geltend Machen des eigenthümlich christlichen Bewusstseins; „κύριον voran, als Gegensatz zu αὐτῶν“ (*Wiesinger*). *Schott* leugnet, dass κύριον und τὸν Χριστόν im Appositionsverhältniss stehen, es müsse vielmehr κύριον als Objectsprädikat = *„als Herrn“* gefasst werden, weil κύριον artikellos stehe und weil die einfache Verbindung von κύριος mit Χριστός nicht vorkomme; allein gegen den ersten Grund spricht der Ausdruck κύριος ὁ θεός und gegen den zweiten die Stelle Luk. 2. 11. Natürlicher und der alttest. Stelle entsprechender ist es κύριον unmittelbar mit τὸν Χριστόν zu verbinden: *„den Herrn aber, den Messias“*. — ἁγιάσατε) Gegensatz zu φοβηθῆτε und ταραχθῆτε; *„haltet d. i. verehret, fürchtet als heilig“* (*de Wette*); das Heiligen fasst die Furcht Gottes in sich; vrgl. Jes. 8, 13. 29, 23.; so bildet es den Gegensatz gegen die Menschenfurcht: wo jene ist, muss diese weichen. — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) Zusatz des Apostels, um das ἁγιάζειν als ein Inneres zu markiren. — ἕτοιμοι) mag δὲ ursprüngliche Lesart sein, oder nicht: jedenfalls steht dieser Satz mit dem Vorhergehenden in enger Gedankenverbindung, ohne δὲ ist dieses Bereitsein als Erweis des ἁγιάζειν Χρ. gedacht; mit δὲ ist der Gedanke der, dass das ἁγιάζειν Χρ., welches die Furcht vor den Menschen ausschliesst, doch die ἀπολογία vor den Menschen nicht ausschliessen soll (*de Wette, Wiesinger*). — ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ κτλ.) ἕτοιμος πρὸς s. Tit. 3, 1. — „Die Vorschrift nimmt weder Zeit (ἀεί) noch Person (παντί) aus“ (*Steiger*). — Die Beschränkung auf gerichtliches Verhör ist willkürlich und streitet mit παντί. — ἀπολογία nicht = satisfactio (*Vulg.*), sondern h. l. quaevis responsio, qua ratio fidei (richtiger spei) nostrae redditur (*Vorstius*; Phil. 1, 7. 16. Apgsch. 26, 2. παντὶ τῷ αἰτοῦντι κτλ.) Der Da-

tiv von *ἀπολογίαν* abhängig, vrgl. 1. Kor. 9, 3.; *αἰτέω* mit doppeltem Akk. *Winer* S. 202 f. *λόγον αἰτεῖν*: „*Rechenschaft fordern*", nur hier, vrgl. aber Kap. 4, 5. Röm. 14, 12. — *περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*) *περὶ*: hinsichtlich des Wesens und des Grundes. — *ἐλπίς* nicht = *πίστις* (*Calvin*: spes hic per synecdochen pro fide capitur), sondern die auf dem Grunde des Glaubens in das zukünftige Heil schauende Hoffnung des Christen*). — *ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου*) Ist *ἀλλὰ*, wie kaum zu bezweifeln steht, richtige Lesart, so wird dadurch die Art und Weise, wie die *ἀπολογία* beschaffen sein soll, schärfer hervorgehoben; *de Wette*: „gleichsam: *doch wohlbemerkt*". — *μετὰ*, nicht mit *ἕτοιμοι*, sondern mit *ἀπολογίαν* zu verbinden; *πραΰτητος* dem leidenschaftlichen Eifer entgegengesetzt; *φόβου* ist weder geradezu auf Gott (*Aretius*: reverentia et timor Dei, so auch *Weiss* S. 169), noch auf die Menschen, vor denen die Rechenschaft abzulegen ist (nach Einigen: die Obrigkeit), zu beziehen, sondern es bezeichnet die — allerdings in der Gottesfurcht gegründete — Scheu vor jeder ungeziemenden Weise der *ἀπολογία* und steht namentlich im Gegensatz gegen jedes hochmüthige Selbstvertrauen (*Wiesinger*).

V. 16. *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν*) wird von mehreren Auslegern (*Bengel*, *Steiger*, *de Wette* u. A.), als dem *ἕτοιμοι* coordinirt, zu *ἁγιάσατε* V. 14., von *Wiesinger* zu *ἕτοιμοι*, als diesem subordirt, construirt; das letztere ist vorzuziehen, denn *συνείδ. ἐχ.* bezeichnet „den Punkt, auf den es ankommt, um in rechter Weise immer zur Verantwortung gerüstet zu sein" (*Wiesinger*); aber noch besser möchte es sein, anzunehmen, dass es — wie *μετὰ πραΰτητος* — in loser Verbindungsweise zu *ἀπολογίαν* gehört = „*mit gutem Gewissen*" d. i. indem euer Bekenntniss nicht durch euren Wandel Lügen gestraft wird. Richtig sagt *Calvin*: quia parum autoritatis habet sermo absque vita. — *ἵνα ἐν ᾧ κτλ.*) Die Constr. ist h. dieselbe, wie Kap. 2, 12.; s. d. Auslegung dieser Stelle, bei der auch die Erklärung *Schott's* von *ἐν ᾧ* = „damit, dass" berücksichtigt ist. Der Conjunctiv *καταλαλῶσιν* nach der l. r. würde die Sache

*) Dass diese Rechenschaft insbesondere als Abweisung des Verdachtes, dass das Reich Christi ein weltliches sei, zu denken sei, wie *de Wette* und *Schott* meinen, ist im Contexte durch nichts angedeutet. Auch ist es schwerlich zu rechtfertigen, dass *Schott* den Ermahnungen des Ap. eine specielle Beziehung auf „die gottgewollten Ordnungen des natürlichen Gemeinlebens" giebt.

als eine mögliche darstellen = *„worin sie euch etwa verleumden mögen“*. — ἵνα geht als Zwecks-Partikel auf den ganzen vorhergehenden Gedanken, besonders auf συνείδ. ἔχ. ἀγαθήν. — καταισχυνθῶσιν) vrgl. 2. Kor. 7, 14. *„damit sie zu Schanden werden“*, indem nämlich ihre Verleumdung als Lüge offenbar wird. — οἱ ἐπηρεάζοντες κτλ.) Das Subject steht nachdrucksvoll am Ende des Satzes. ἐπηρεάζειν „schmähen“ Matth. 5, 44. Luk. 6, 28. *Hensler* unterscheidet ohne Grund die ἐπηρεάζοντες und die καταλαλοῦντες als verschiedene Personen, indem ihm jene die Ankläger der Christen sind, welche die Verleumdungen Anderer vor den Richter bringen. — ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν) d. i. *„euren guten Wandel, den ihr in Christo* (d. h. als Christen) *führt“*.

V. 17. κρεῖττον γάρ) γάρ begründet die in συνείδ. ἔχ. ἀγ. liegende Ermahnung; die Erklärung dieses κρεῖττον liegt in Kap. 2, 19 ff. — ἀγαθοποιοῦντας — πάσχειν) Zwischen diesen Begriffen findet derselbe Zusammenhang statt, wie zwischen ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες Kap. 2, 20., indem die Participien nicht nur die nähern Umstände, sondern den Grund des Leidens angeben, was von *Schott* ohne triftigen Grund in Bezug auf das erste Glied: ἀγαθοποιοῦντας geleugnet wird *). — Zu πάσχειν gehört der Zwischensatz: εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ; der Optativ bezeichnet die Möglichkeit: *„wenn es so der Wille Gottes sein sollte“*. — Ueber den Pleonasmus: θέλοι τὸ θέλημα s. *Winer* S. 533. Der Gedanke ist hier nicht ganz derselbe wie Kap. 2, 20., denn dort liegt der Hauptaccent auf ὑπομένειν, was hier nicht hervorgehoben ist. Wie aber dort die Ermahnung durch die Hinweisung auf Christus — nämlich auf sein Leiden — bekräftigt ist, so geschieht es auch hier in dem folgenden Abschnitt bis zu Ende des Kapitels, nur dass hier weniger das Vorbildliche seines Leidens markirt, als die Christo nach dem Leiden zu Theil gewordene Erhöhung hervorgehoben wird.

V. 18. Zuerst begründende Erwähnung des Todes Christi. — ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε) ὅτι schliesst sich dem unmittelbar vorherg. Gedanken an und begründet das κρεῖττον; καὶ Χριστός (wie

---

*) Es ist wohl zu beachten, dass das Leiden, welches den Christen als solchen von der ungläubigen Welt bereitet wird, sie wegen ihres ἀγαθοποιεῖν trifft; Christen, die zwar Christum bekennen, dabei aber ihr Leben ganz wie die Weltkinder führen, werden von der Welt ganz wohl gelitten.

Kap. 2, 21.) stellt das Leiden, welches die Christen als *ἀγαθοποιοῦντες* zu dulden haben, mit dem Leiden Christi *περὶ ἁμαρτιῶν* zusammen, so dass *καὶ* nicht bloss auf den Begr. *ἔπαθε* (so die meisten Ausleger, auch *de Wette*), sondern auf *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε* zu beziehen ist (*Wiesinger, Brückner, Schott*), wie diess auch durch die Stellung der Wörter (*περὶ ἁμαρτ. vor ἔπαθε*) deutlich indicirt ist. Ein Leiden um Sünden willen war das Leiden Christi, dasselbe soll auch das Leiden der Christen sein *): damit ist nicht ausgeschlossen, dass jenes Leiden eine andere Bedeutung hatte, als welche dieses haben kann; diese eigenthümliche Bedeutung des Leidens Christi wird durch (*δίκαιος*) *ὑπὲρ ἀδίκων*, nach *Schott* schon durch *ἅπαξ*, markirt. Durch *ἅπαξ* wird im Verhältniss zu dem nachfolgenden Leben Christi (*θανατωθείς — ζωοποιηθείς*) das Einmalige seines Leidens hervorgehoben, wie Hebr. 9, 27. 28.; wohl nicht ohne die Nebenbeziehung, dass auch der Christen Leiden nur ein einmaliges, mit dem Ende dieses Lebens abgeschlossenes sei **). — *περὶ ἁμαρτιῶν*, das den Zweck des Leidens Christi in noch unbestimmter Weise angiebt: „*um der Sünden willen*", findet seine nähere Bestimmung im Folgenden. — *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*) „als Gerechter für Ungerechte"; vrgl. Röm. 5, 6.; *ὑπὲρ* = in commodum ist an sich zwar nicht = *ἀντί*; allein dass hier in der allgemeinen Relation die specielle der Stellvertretung gemeint ist, wird durch die Gegenüberstellung von *δίκαιος*

---

*) Dass die Sünden, um deretwillen Christus litt, nicht ihm eigene Sünden waren, darauf weist das folgende *δίκαιος* hin; so soll auch des Christen Leiden nicht in seinen eignen Sünden begründet sein, er soll nicht als *κακοποιῶν*, sondern als *ἀγαθοποιῶν* leiden.

**) *Oecumenius* findet in *ἅπαξ* angedeutet: *τὸ τοῦ παθόντος δραστήριόν τι καὶ δυνατόν*, oder auch die *Kürze* des Leidens. *Gerhard* fasst alle drei Momente darin zusammen: ut ostendat (Ap.) passionis Christi brevitatem et perfectionem sacrificii et ut doceat Christum non amplius passioni fore obnoxium. — Nach *Pott* soll es hier auch den Gegensatz gegen die öftere Wiederholung der alttestamentl. Opfer ausdrücken; eine Beziehung, die dem Contexte ganz fremd ist. Nach *Schott* bezeichnet *ἅπαξ*, dass Christus ein für allemal gelitten hat, so dass ein weiteres derartiges Leiden nicht nöthig und nicht möglich ist. Diess ist zwar richtig, allein daraus folgt nicht, dass Petrus, in dessen Ausführung sich die vorbildliche und die specifisch-eigenthümliche Bedeutung des Leidens Christi mit einander verknüpfen, eine solche Beziehung des *ἅπαξ* für die Gläubigen, wie sie oben angegeben ist, nicht im Auge gehabt haben könne. Mit *ἅπαξ* steht es nicht anders als mit *περὶ ἁμαρτιῶν*; in *dem* Sinne, wie Christus *περὶ ἁμαρτιῶν* gelitten, können ja auch die Gläubigen nicht *περὶ ἁμαρτιῶν* leiden.

und ἀδίκων angedeutet (*Weiss* S. 261); vrgl. Kap. 2, 21. Das Fehlen des Artikels weist darauf hin, dass es dem Ap. darauf ankommt, die Qualität des Einen und der Andern zu markiren. — ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ) giebt den Zweck des durch das unmittelbar Vorhergehende und Nachfolgende näher bestimmten ἔπαθεν an; προσάγειν heisst nicht „opfern" (*Luther; Vulg.:* ut nos offerret Deo), aber auch nicht „versöhnen"; sondern „*zuführen*" d. h. „*in die Gemeinschaft Gottes bringen*"; was noch über den Begr. der Versöhnung hinausgeht; diese setzt das Sterben Christi für uns, jenes das Leben des für uns Gestorbenen voraus. Ohne hinlänglichen Grund behauptet *Weiss* (S. 260), dass das Wort hier auf die Idee des Priesterthums der Christen (Kap. 2, 5.) hinweist. Das Verb. kommt nur hier vor; das Subst. προσαγωγή Röm. 5, 2. Ephes. 2, 18. 3, 12. — θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) Dieser Zusatz gehört nicht zu ἔπαθεν (*de Wette*), sondern zu προσαγάγῃ (*Wiesinger*); er ist hinzugefügt, um hervorzuheben, wie das προσάγειν durch Christus stattfinden könne; der Hauptaccent liegt auf dem zweiten Gliede. Nach *Schott* sind die beiden Participia als „Auseinanderlegung des ἅπαξ" zu fassen; diese Annahme widerlegt sich jedoch einerseits durch die weite Entfernung derselben von diesem Begriffe, andrerseits dadurch, dass sie sich doch nothwendig einem Verbum anschliessen müssen. — Der Gegensatz der beiden Glieder dieses Satzes ist durch μὲν — δὲ stark markirt. Die Dative: σαρκὶ, πνεύματι geben an, in Beziehung worauf die Verbalbegriffe: θανατωθεὶς, ζωοποιηθεὶς gelten; „sie dienen zur Bezeichnung der Sphäre, worauf das generelle Prädikat eingeschränkt zu denken ist" (*Winer*), vrgl. 1. Kor. 7, 34.: ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. Kol. 2, 5.: τῇ σαρκὶ ἄπειμι, τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι. *Schott* erklärt die Dative — in unklarer Weise — als „allgemeine adverbialische Näherbestimmungen", wodurch „das, was bei beiden Thatsachen von massgebender Bedeutung war", und „die Art des durch sie gewirkten Thatbestandes" angegeben wird. — πνεύματι ist von Manchen instrumental gefasst worden, mit Unrecht, da σαρκί nicht so gefasst werden kann: die beiden Glieder entsprechen sich der Form nach zu genau, als dass der Dativ in dem einen anders genommen werden dürfte, als in dem andern, wie auch von *Wiesinger, Weiss, von Zezschwitz, Brückner, Schott, Fronmüller* mit Recht anerkannt ist. — σαρκὶ — πνεύματι; dieser Gegensatz kommt im N. T. oft vor; in Beziehung auf die Person Christi ausser

hier: Röm. 1, 3.; *κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* und 1. Tim. 3, 16.: *ἐν σαρκὶ — ἐν πνεύματι*; (vrgl. auch Kap. 4, 6.). — Aus der Gegenüberstellung der beiden Begriffe ergiebt sich, dass es falsch ist, wenn man dem einen Begr. eine andere Sphäre als dem andern anweist, und unter *σάρξ* das Fleisch *Christi*, unter *πνεῦμα* den Geist *Gottes* versteht. Antithesis clare ostendit quod dicatur in alia quidem sui parte aut vitae ratione mortificatus, in alia autem vivificatus (*Flacius*). Zu beachten ist dabei, dass beide Begriffe hier als *allgemeine* Begriffe gebraucht sind, ohne ein Pronomen, durch welches sie als nur Christo zukommende Bestimmungen bezeichnet würden, weshalb *σάρξ* nicht speciell die menschliche Natur *Christi* und *πνεῦμα* seine göttliche Natur bezeichnen kann *). Als *allgemeine* Begriffe (d. h. so dass das damit Gemeinte nicht Christo allein, sondern dem menschlichen Wesen überhaupt zukommt) sind aber *σάρξ* und *πνεῦμα* nicht mit *σῶμα* und *ψυχή* zu identificiren **), sondern *σάρξ* ist *die* Seite des menschlichen Wesens, vermöge deren der Mensch der Erde angehört, also ein irdisches Geschöpf ist und demnach vergänglich, wie alles Irdische; *πνεῦμα* dagegen *die* Seite seines Wesens, nach welcher er einer überirdischen Seinssphäre angehört, also nicht bloss ein irdisches Geschöpf ist und demnach auch

---

*) Unrichtig sind demnach Erklärungen, wie die von *Calvin:* caro hic pro externo homine capitur, spiritus pro divina potentia, qua Christus victor a morte emersit; von *Beza:* *πνεύματι* i. e. per divinitatem in ipso corporaliter habitantem = *ἐκ δυνάμεως θεοῦ* 2. Kor. 13, 4.; von *Oecumenius:* *θανατωθεὶς μὲν τῇ φύσει τῆς σαρκός, τουτέστι τῇ ἀνθρωπίνῃ, ἀναστὰς δὲ τῇ δυνάμει τῆς θεότητος.* Nicht minder unrichtig ist es, wenn *Weiss* (S. 252) unter *σάρξ* „die menschliche Natur Christi" (statt dessen er freilich auch „die *irdisch*-menschliche Natur Christi" sagt) und unter *πνεῦμα* „das präexistente göttliche *πνεῦμα*, welches dem Menschen Jesus bei der Taufe mitgetheilt ist" (was, wie *Weiss* behauptet, nach Petrus die göttliche Natur Christi ausmachen soll) versteht. Nur um den Lehrbegriff des Ap. Petrus als einen noch sehr unentwickelten darzustellen, wird demselben von *Weiss* eine Anschauung von der Person Christi aufgebürdet, welche — wie er selbst sagt — mit „einer die Einheit seiner Person gefährdenden Duplicität" behaftet ist.

**) Dass *σάρξ* und *σῶμα* verschiedene Begriffe sind, erhellt schon daraus, dass der Mensch nach der Auferstehung wohl ein *σῶμα*, aber keine *σάρξ* haben wird; der Unterschied von *πνεῦμα* und *ψυχή* erhellt aus Stellen, wie Matth. 6, 25.; wird an andern Stellen *πνεῦμα* synonym mit *ψυχή* gebraucht (vrgl. z. B. Joh. 12, 27. mit Joh. 13, 21.), so ist diess aus der Zweiseitigkeit der menschlichen Seele zu erklären.

zu einem unvergänglichen Dasein bestimmt ist *). — *Wiesinger* (dem *Zezschwitz* beistimmt) weicht von dieser Auffassung nur darin ab, dass er unter πνεῦμα nicht etwas der *Natur* des Menschen Zugehöriges, sondern „das dem Menschen in der Wiedergeburt geschenkte Princip seiner Gottesgemeinschaft" versteht; diese Abweichung mag ihren Grund in dem Bedenken haben, dem Menschen als solchem (auch in seinem sündlichen Zustande) πνεῦμα zuzuschreiben, allein da nach Petrus die abgeschiedenen Menschenseelen πνεύματα sind (V. 19.), so setzt diess voraus, dass auch dem nicht wiedergeborenen Menschen während seines irdischen Lebens πνεῦμα eignet; auch ist zu beachten, dass σάρξ und πνεῦμα hier nicht als *ethische* Gegensätze, sondern als *natürliche* Unterschiede einander gegenübergestellt sind. — θανατωθεὶς — ζωοποιηθείς; θανατόω wird von *Wahl* mit Unrecht durch capitis damno, morti addico sowohl an dieser, als auch an andern Stellen des N. T. erklärt; denn wenn es auch bei den Klassikern bisweilen jene Bedeutung hat, so heisst es im N. T. doch nur: *tödten;* durch θανατωθεὶς σαρκὶ sagt der Ap. demnach von Christus, dass er der *irdisch*-menschlichen Natur (die ihm, wie allen Menschen, eignete) nach getödtet worden **), nämlich von den Menschen mittelst der Kreuzigung. — ζωοποιέω heisst nicht: „am Leben erhalten", wie mehrere Ausleger: *Bellarmin* (de Christo lib. 4. cap. 13.), *Hottinger, Steiger* und *Güder* erklären; dieser Begr. wird im A. wie im N. T. durch ζωογονεῖν und andere Wörter (s. *Zezschwitz* z. d. St.) ausgedrückt; sondern: „*lebendig machen*" (*de Wette, Wiesinger, Weiss, Zezschwitz, Schott, Köhler* ***) u. A.); öfters von der Auferstehung der Todten gebraucht; vrgl. Joh. 5, 21. Röm. 4, 17. 1. Kor. 15, 22. u.

*) Auf die Bemerkung von *Weiss*, dass Petrus gerade die Seite des menschlichen Wesens, wonach er des religiösen Lebens fähig ist, ψυχή nennt, ist zu erwidern, dass der ψυχή diese Fähigkeit eben deswegen eignet, weil sie auch unter der Herrschaft der σάρξ nicht aufgehört hat, pneumatisch zu sein. Hier würde — statt πνεύματι — ψυχῇ durchaus nicht passen, einmal weil der Begr. ψυχή keinen Gegensatz zu σάρξ bildet und sodann, weil das Moment des Ueberirdischen darin nicht ausgedrückt sein würde, wie es dem Begr. πνεῦμα eignet.

**) Mit Unrecht behauptet *Schott*, dass der Gegensatz zu dem oben ausgesprochenen Satze lauten müsse, „Christus sei lebendig gemacht worden der *verklärt* menschlichen Natur nach"; denn der Gegensatz von „*irdisch*" ist nicht „*verklärt*", sondern „*überirdisch*".

***) „Zur Lehre von Christi Höllenfahrt" in der Ztschr. für luth. Theol. u. Kirche von *Delitzsch* u. *Guericke* 1864. H. 4.

a. St.; nur in dieser Bedeutung entspricht ζωοποιηθείς dem vorhergehenden θανατωθείς. *Bengel:* vivificatio ex antitheto ad mortificationem resolvi debet. *Dieser* Begriff setzt als vorhergehenden Zustand den des Todes voraus, während *jener* — im Widerspruch mit θανατ. — den des Lebens voraussetzen würde. Christus ist also nach dem Ap. in den wirklichen Zustand des Todes eingetreten, nämlich sofern ihm die σάρξ eignete, so dass sein sarkisches Leben aufgehört hat *); aus dem Tode aber ist er wieder zum Leben gebracht, also auferweckt worden, nämlich sofern ihm das πνεῦμα eignete, so dass das neue Leben ein rein pneumatisches war. Dieses neue Leben aber fing damit an, dass er als πνεῦμα sich wieder mit seinem σῶμα verband, dass dieses σῶμα dadurch selbst ein pneumatisches ward **). — Nach *Bengel*, dem *Schmid* (bibl. Theol.), *Lechler* und *Fronmüller* (vrgl. auch *Hahn:* Neutest. Theol. I, 440) beistimmen, soll durch ζωοποιηθείς nicht die Auferstehung Christi, sondern seine durch den Tod bewirkte Erlösung von der Schwachheit des Fleisches, und sein darin begründeter Uebergang in ein höheres Leben (dem die Auferstehung erst folgte) bezeichnet sein ***); allein dagegen ist zu bemerken: 1) dass das mit dem Tode Christi verbundene Hingehen seines πνεῦμα zum Vater (Luk. 23, 46.) in der Schrift eben so wenig wie seine Himmelfahrt ein „Lebendiggemachtwer-

---

*) *Schott* stimmt im Wesentlichen dieser Erklärung bei, meint aber, dass mit dem obigen Ausdruck noch nicht bestimmt genug gesagt sei, dass „dies eben ein Aufhören seines Lebens überhaupt war". Mit diesem „*überhaupt*" ist jedoch zu viel gesagt, da durch σαρκί offenbar eine Beschränkung angezeigt ist.

**) Nicht ganz genau ist es, wenn *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. S. 473) sagt: der Gegensatz: θανατ. κτλ. „bedeutet eines Fleischeslebens Ende und eines Geisteslebens Anfang"; denn Geistesleben war in Christo schon während seines Fleischeslebens und nach demselben vor der Auferstehung: bei seinem Tode übergab er ja sein πνεῦμα seinem Vater; es war also vorher in ihm und lebte fort nach seinem Sterben. — An sich giebt nämlich σαρκί und πνεύματι nicht die Beschaffenheit seines Lebens, sondern die Relation, nach welcher ihm das θανατωθῆναι und das ζωοποιηθῆναι zukommt, an.

***) *Bengel:* Simul atque per mortificationem involucro infirmitatis in carne solutus erat, *statim* vitae solvi nesciae virtus modis novis et multis expeditissimis sese exserere coepit. Hanc vivificationem necessario celeriter subsecuta est excitatio corporis ex morte et resurrectio e sepulcro. — *Schmid:* „Das πνεῦμα ist ein Princip, welches in eigenthümlicher Weise in ihm war, — — dieses ist in Folge des Todes — ungefesselt von der leiblich sinnlichen Natur, es tritt eben in sein volles Recht ein, und entfaltet die ζωή, die in ihm war, in ihrer Fülle".

den" genannt wird; 2) dass wie bei θανατωθείς der ganze Mensch Christus gemeint ist, diess auch bei ζωοποιηθείς der Fall sein muss, und 3) dass diese Auffassung ihren Grund nur in der Rücksicht auf das Folgende hat; das Folgende darf aber um so weniger auf die Erklärung dieses Satzgliedes influiren, als sich mit ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι der vorhergehende Gedanke abschliesst, woran sich V. 19. als eine Art Digression anknüpft. *Buddeus* hat daher vollkommen Recht, wenn er sagt: vivificatio animae corporisque conjunctionem denotat *).

V. 19. Da mit den Worten ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, die mit προσαγάγῃ τῷ θεῷ zusammengehören, der vorhergehende Gedanke abschliesst; Kap. 4, 1. (Χριστοῦ οὖν παθόντος) aber auf V. 18. (Χριστὸς — ἔπαθε) zurückgeht, so bildet der dazwischen stehende Abschnitt V. 19—22. eine Digression, die durch das Relativpronomen ἐν ᾧ mit dem unmittelbar voranstehenden ζωοποιηθεὶς πνεύματι eng verbunden ist. In dieser Digression unterscheidet der Ap. eine zwiefache πόρευσις des dem Fleische nach zwar Getödteten, dem Geiste nach aber Lebendiggemachten und zwar so, dass er zugleich auf die Thätigkeit, der jede derselben zur Voraussetzung dient, hinweist; nämlich 1) die πόρευσις zu den ἐν φυλακῇ befindlichen Geistern, welche zur Zeit Noah's bei der Langmuth Gottes ungläubig waren, woran sich ein κηρύσσειν Christi knüpft, und 2) die πόρευσις in den Himmel zur Rechten Gottes, woran sich das σώζειν der gegenwärtig Glaubenden durch die Taufe, als das Gegenbild des die Noahiten rettenden Wassers, knüpft; zwar wird — was das Letztere betrifft — nicht Christus selbst, sondern die Taufe als das Rettende bezeichnet, allein diese besitzt nach dem Apostel die rettende Kraft nur mittelst der Auferstehung Christi als des zur Rechten Gottes Erhöheten, so dass dem Gedanken nach doch der auferstandene und erhöhete Christus selbst das rettende Subject ist. Die diesem Abschnitte eigenthümliche Darstellung erklärt sich daraus, dass Petrus die Gegenwart, als die dem nahen Gerichte Christi unmittelbar vorangehende Zeit, mit

---

*) *Schott* erklärt zwar ζωοποιηθεὶς an sich richtig, will aber dennoch nicht, dass die ζωοποίησις und die ἀνάστασις mit einander identificirt werden, sondern meint, dass jene „die grundlegliche Vorbedingung dieser, die verborgene, noch in die Tiefe (?) fallende Seite der Auferweckung des Herrn" sei. Wodurch aber hat der Apostel eine solche Unterscheidung zweier Seiten der Auferstehung Christi auch nur angedeutet?

den Tagen Noah's, welche der Sindfluth vorangingen, parallelisirt; woraus jedoch (wie auch *Wiesinger* richtig gesehen hat) nicht zu schliessen ist, dass, wie manche Ausleger, auch *Schott*, annehmen, die zu erwartende Verdammung der Ungläubigen der Hauptgesichtspunkt ist, den Petrus bei dieser Digression im Auge hat, denn 1) markirt er das ἐκήρυξε durch nichts als eine praedicatio damnatoria, und 2) betont er nicht das Umgekommensein der Ungläubigen durch die Sindfluth, sondern vielmehr die durch das Wasser geschehene Errettung der Noahiten, die ihm als Vorbild der Errettung der Gläubigen in der Gegenwart gilt. Nicht die verdammende, sondern die erlösende Thätigkeit des lebendiggemachten Christus ist es demnach, auf deren Hervorhebung dieser ganze Abschnitt hinzielt, um dadurch die Christen, wie zur Ertragung der Leiden, so auch zum ausdauernden Gutesthun in treuer Nachfolge Christi zu ermuntern*). — ἐν ᾧ καὶ κτλ.) „*in welchem* (*Geiste*) *er auch den im Gefängniss befindlichen Geistern* (*zu ihnen*) *hingegangen predigte, die einst ungläubig waren, als u. s. w.*" Bei weitem die meisten Ausleger älterer und neuerer Zeit beziehen das hier von Christus Ausgesagte auf die Zeit nach seinem Tode; anders dagegen urtheilen *Augustin*, *Beda*, *Thomas Aquinas*, *Nicolaus de Lyra*, *Hammond*, *Beza*, *Scaliger*, *Hornejus*, *Gerhard* u. A., sowie in neuerer Zeit *Hofmann* und *Besser*, indem sie annehmen, dass das ἐκήρυξε von *der* Predigt zu verstehen sei, die Christus durch Noah an dessen Zeitgenossen gethan habe, welche, weil sie damals dieser Predigt nicht glaubten, jetzt als Geister ἐν φυλακῇ seien. Allein bei der engen Verknüpfung dieses Satzes mit dem unmittelbar Vorhergehenden kann das πορευθεὶς ἐκήρυξε nur von einer Thätigkeit Christi, die er als der ζωοποιηθεὶς πνεύματι geübt hat, verstanden werden, da ein Zurückgehen des Apostels auf eine der Menschwerdung Christi vorangegangene Zeit durch nichts markirt ist; *Hofmann* findet diese Markirung freilich in dem ποτέ V. 20.; allein dieses ποτέ gehört nicht zu ἐκήρυξε (womit es nur mittelst einer unerträglich harten Construction verbunden werden kann), sondern zu ἀπειθήσασι; hätte Petr. durch ποτέ anzeigen wollen, dass er hier von einer *früheren* Predigt Christi rede, so würde er ohne Zweifel ἐν ᾧ καὶ ποτὲ τοῖς — πν. ἐκήρυξε geschrieben haben. Die Verknüpfung des ποτὲ, ὅτε κτλ. mit ἀπειθήσασι zeigt, dass das

*) Eine Uebersicht über die Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes giebt *Weiss* S. 216—227.

ἀπειϑεῖν derer, denen Christus predigte, einer früheren Zeit angehört, als der, in welcher Christus ihnen predigte. Dazu kommt, dass die Umdeutung der Predigt Christi in eine Predigt des Noah, welche Christus insofern gethan hat, als der Geist Christi (τὸ πνεῦμα Χριστοῦ Kap. 1, 11.) sie dem Noah eingab, um so willkürlicher ist, als Noah, wenn auch 2. Petr. 2, 5. (worauf sich *Hofmann* beruft), doch hier überall nicht als predigend bezeichnet wird*), und andererseits bei der Erklärung des ἐν ᾧ sc. πνεύματι durch die Berufung auf Kap. 1, 11. der Unterschied zwischen πνεῦμα als Bezeichnung der Wesensbestimmtheit Christi und dem πνεῦμα Χριστοῦ, welches nach dogmatischer Ausdrucksweise „die dritte Person der Trinität“ ist, gänzlich verwischt wird**). Endlich streitet auch das πορευϑείς gegen jene Auffassung, denn wenn man auch zugeben wollte, dass dies „dass Christus vor seiner Menschwerdung seinen Geist wirksam werden liess“ (*Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 475) als ein πορευϑῆναι Christi bezeichnet werden könne (was *Schott* mit Recht bestreitet), so zeigt doch das V. 22. wiederholte πορευϑείς, dass hier keineswegs von einem derartigen Hingegangensein Christi die Rede ist, sondern von einem solchen, das von derselben Art ist, wie sein Hingegangensein in den Himmel; unrichtig ist auch die Behauptung *Hofmann's*, dass das πορευϑῆναι durch ἐν πνεύματι als etwas bezeichnet werde, „das Christus im Gegensatze zu *leiblicher* Selbstdarstellung mittelst Geistes gethan habe“, da πνεῦμα nicht den Gegensatz zu σῶμα, sondern zu σάρξ ausdrückt. Nach

*) Gegen diesen Einwand bemerkt *Hofmann:* „Dass Noah's nicht ausdrücklich als dessen, durch welchen Christus gepredigt hat, Erwähnung geschieht, hat denselben Grund, wie die passivische Fassung des Participialsatzes κατασκευαζομένης κιβωτου. Nicht die menschliche Vermittelung des Thuns Christi kommt hier in Betracht, sondern dieses selbst, weil diejenigen, welche das christliche Wesen lästern, als solche erscheinen sollen, die Christo selbst Gehör und Gehorsam weigern, nicht minder, als sich die Zeitgenossen Noah's wider eine Predigt desselben Christus verstockt haben.“ Hiedurch wird jedoch jenes Bedenken keineswegs gehoben, denn wenn auch die menschliche Vermittelung nicht hervorzuheben war, so musste dieselbe doch genannt werden, wenn der Ap. das ἐκήρυξε von einer Predigt Christi durch eine bestimmte menschliche Vermittelung verstanden wissen wollte. Bei dem Participialsatz κατασκ. κιβ. ist alles an sich deutlich, während das active ἐκήρυξε ein durchaus undeutlicher Ausdruck wäre, und zwar um so mehr, als die Geschichtserzählung in der Genesis nichts davon erwähnt, dass Noah seinen Zeitgenossen gepredigt hat.

**) Es ist derselbe Unterschied wie zwischen πνεῦμα ὁ ϑεός Joh. 4, 14. und τὸ πνεῦμα ϑεοῦ.

der hier bestrittenen Auffassung bildet den Hauptnerv der Aussage des Ap. die Vergleichung der in der Sindfluth Umgekommenen mit den gegenwärtig Christum Lästernden; mit vollem Recht wendet *Wiesinger* dagegen ein: „man nenne nur ein einziges Wort des Contextes, das auf *diesen* Vergleich ausdrücklich hinweist"; denn wenn *Hofmann* sich zur Widerlegung dieser Instanz auf das „*νῦν* des 21. Verses in seinem Gegensatze zu *ποτέ*" beruft, so übersieht er, dass dieses *νῦν* keinesweges jenem *ποτέ* entspricht, sondern dass es vielmehr die gegenwärtige Rettung durch die Taufe der damaligen Rettung der Noahiten durch das Wasser gegenüberstellt. — *ἐν ᾧ* ist nicht = *διό* (*αἰτιολογικῶς* mit Beziehung auf *ἔπαθε*; *Theophylact.*), sondern es geht auf das mit *ζωοποιηθείς* verbundene *πνεύματι*, und zwar so, dass *ἐν* hier in derselben Bedeutung steht, wie Röm. 8, 8. (nur dass an dieser Stelle *σάρξ* und *πνεῦμα* ethische Gegensätze sind, was hier nicht der Fall ist); es wird dadurch das *πνεῦμα* als die Wesensbestimmtheit des Lebendiggemachten bezeichnet, in welcher er das that, was das Folgende sagt; unrichtig ist *Hofmann's* Erklärung, dass durch *ἐν ᾧ* (*πνεύματι*) *ἐκήρυξε* ein Predigen Christi bezeichnet werde, „für das ihm Geist im Gegensatze zum Fleische zur Vermittelung diente," denn da *πνεῦμα* hier das Wesen Christi selber ist, so kann *ἐν* nicht = „vermittelst" sein; mit Recht sagt *Fronmüller*, dass *ἐν ᾧ* nicht = *διὰ πνεύματος* sei, aber unrichtig ist seine Erklärung: „in der Existenzform eines vom Körper gesonderten Geistes". — *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε*) Unter *τὰ — πνεύματα* sind hier, wie V. 20. zeigt, nicht wie Hebr. 1, 14. die Engel *), sondern wie Hebr. 12, 23. die Seelen verstorbener Menschen, welche Offenb. Joh. 6, 9. 20, 4. Weish. Sal. 3, 1. *ψυχαί* genannt werden, gemeint; *φυλακή* ist nicht bloss Bezeichnung des *Zustandes* (= „Haft und Gewahrsam"; *Hofmann*, *Wiesinger*, *Schott*) ohne locale Beziehung, sondern, nach *constantem* Sprachgebrauch des N. T., Bezeichnung des *Ortes* (*Brückner*, *Fronmüller*), also „*Gefängniss*" **); die nähere Bestimmung ergiebt sich aus den

---

*) *Baur* (Tübing. theol. Jahrbb. 1856 Heft 2. S. 215) versteht darunter die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* 2. Petr. 2, 4., welche nach 1. Mos. 6, 1 ff. vor der Sindfluth von Gott abgefallen waren. Wie unpassend diese Deutung ist, erhellt deutlich genug aus der V. 20. folgenden näheren Beschreibung.

**) Aus dem oben angeführten Grunde kann die Bemerkung von *Zezschwitz:* loci notionem ab apostoli sententia non omnino alienam esse cognoscitur ex verbo *πορευθείς*. Simul vero ex articuli defectu

Stellen Offenb. Joh. 20, 7. 2. Petr. 2, 4. Jud. V. 6.; hiernach bezeichnet φυλακή nicht überhaupt das Todtenreich (*Lactant.* Inst. I, 7. c. 21.: omnes [animae] in una communique custodia detinentur; *Pott:* locus quem animae hominum post mortem subire putabantur), sondern nur den Theil desselben, der den bereits Verurtheilten (bis zum letzten Gerichte) als Aufenthaltsort bestimmt ist*). Durch πορευθείς, was bei der *Hofmann*'schen Auslegung fast bedeutungslos dasteht**), wird hervorgehoben, dass Christus zu jenen Geistern in das Gefängniss hingegangen ist und ihnen *dort* gepredigt hat, wiewohl der Dativ τοῖς πνεύμασι nicht von πορευθείς, sondern von ἐκήρυξε abhängig ist. Dieses Verbum ἐκήρυξε ist dasselbe, welches im N. T. so oft von der verkündigenden (nicht lehrhaften) Predigt Christi und seiner Apostel gebraucht wird; meistens steht das Object (τὸ εὐαγγέλιον, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Χριστόν oder ähnliches) dabei; doch wird es auch sonst, wie hier absolut gebraucht; vrgl. Matth. 11, 1. Mark. 1, 38. u. a. St. — Aus der Verbindung dieses Relativsatzes mit ζωοποιηθεὶς πνεύματι lässt sich nicht mit *Zezschwitz* folgern: ζωοποίησιν illam spiritualem quasi fundamentum fuisse concionis idemque argumentum***); auch ist aus dem Worte selbst weder der Inhalt noch der Zweck jener Predigt zu erschliessen; allein da *Christus* als der κήρυξας genannt und keine nähere Bestimmung hinzugefügt ist, so folgt daraus, dass der Inhalt und Zweck dieses κήρυγμα als übereinstimmend mit dem sonstigen κήρυγμα Christi zu denken ist; es ist demnach eine gänzlich willkürliche Annahme, die auch der Heilsbedeutung Christi widerspricht, dass diese Predigt Christi in der Ankündigung des Gerichts (*Flacius*, *Calov*, *Buddeus*, *Hollaz*, *Wolf*, *Aretius*, *Zez-*

---

non immerito concludi posse videtur, loci naturam et rationem eminere in voce φυλακῇ, nicht für ganz zutreffend gehalten werden; zumal der Art. sehr häufig bei dem Worte φυλακή fehlt; vrgl. Matth. 5, 25. 14, 3. 18, 30. 25, 36. u. s. w. Auch *Schott* giebt zu, dass der Ort insofern mittelbar angegeben werde, „als Geister Verstorbener eben nur am Ort des Todes, im Scheol sein können".

*) Schon bei *Justin* (Dialog. c. Tryph. c. 5.) heisst es: τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν (ψυχὰς) ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δ' ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι τὸν τῆς κρίσεως ἐνδεχομένας χρόνον.

**) Die vis dieses πορευθείς erkennt *Luthardt* so sehr an, dass er sagt, er würde die Stelle wie *Hofmann* erklären, wenn ihn nicht πορευθείς daran verhinderte.

***) Auch *Wiesinger* nimmt ohne hinlänglichen Grund an, dass „hier zunächst eine Bezeugung seines über den Tod sieghaften Lebens gemeint ist".

schwitz, Schott u. A.) bestanden habe, und dass dieselbe seiner Absicht zufolge eine praedicatio damnatoria gewesen sei *); mit Recht fragt *Wiesinger:* „Dies Faktum einer concio damnatoria — was soll es überhaupt und was soll es namentlich hier?“ — Dass der Ap. sich das *πορευθεὶς ἐκήρυξε* als etwas durchaus Reales gedacht habe, ist mit Unrecht von einigen Auslegern geleugnet worden **). — Das nach *ἐν ᾧ* folgende *καί* wird am natürlichsten unmittelbar mit diesem Relativpronomen verbunden; wie *Zezschwitz* sagt: ut notio, quae in enuntiatione *ἐν ᾧ* latet (*ζωοποιηθεὶς πνεύματι*), urgeatur; die Beziehung auf *τοῖς ἐν φ. πν.* = „*sogar* den *im Gefängniss* befindlichen Geistern“ (*Wiesinger, Fronmüller*) ist unwahrscheinlich, da eine Vergleichang *dieser* Geister mit *andern* im Contexte nicht angedeutet ist;

---

*) *Hollaz:* Fuit praedicatio Christi in inferno non evangelica, quae hominibus tantum in regno gratiae annunciatur, sed *legalis*, elenchthica, terribilis eaque tum verbalis, qua ipsos aeterna supplicia promeritos esse convincit, tum realis, qua immanem terrorem iis incussit. Während diese Ansicht bei den Dogmatikern in vorgefassten dogmatischen Ansichten ihren Grund hat, sucht *Zezschwitz* seine im Wesentlichen damit übereinstimmende Auffassung exegetisch zu begründen, nämlich besonders dadurch, dass er als die den ganzen Abschnitt beherrschende Hauptidee die des Gerichtes aufzuweisen sucht, was ihm jedoch nur *scheinbar* gelungen ist. Ausserdem legt *Z.* ein besonderes Gewicht darauf, dass Petr. sich hier nicht des Wortes *εὐαγγελίζειν* oder eines Compositums von *ἀγγέλλειν*, wie an andern Stellen des Briefes bediene; allein daraus folgt doch auf keine Weise, dass das Wort *κηρύσσειν* hier eine damnatorische Tendenz der Predigt Christi andeute. Wenn *Schott* und eben so *Köhler* behaupten, dass *κηρύσσειν* an sich nicht = *εὐαγγελίζειν* sei, so haben sie darin allerdings Recht; durch diese Behauptung, die in der That keines Nachweises bedurfte, wird jedoch die oben gegebene Ausführung ganz und gar nicht getroffen. Es ist zu beachten, dass Christus auch als Verkündiger des Gerichtes stets die Erwirkung des Heils, wie er es Luk. 19, 10. Joh. 12, 47. ausgesprochen, zum Ziele hatte.

**) So sagt *Picus-Mirandola:* Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, sed solum quoad effectum. Vrgl. auch *J. R. Lavater:* de descensu Christi ad inf. lib. I. c. 9. — Manche Ausleger schwächen wenigstens das *ἐκήρυξε* unberechtigterweise dahin ab, dass sie diesen Begriff mit dem des blossen „Sichzeigens“ vertauschen oder doch sagen: Christi Predigt sei potius realiter, quam verbaliter gehalten worden, was von dem Verfasser des Aufsatzes: „Die Höllenfahrt Christi“ in der Erlang. Ztschr. f. Protest. 1856 nicht hätte gebilligt werden sollen. Auch *Schott* hält sich von dieser willkürlichen Auffassung nicht frei, indem er das *κηρύσσειν* als „eine Selbstbezeugung nicht nur im Wort, sondern auch in der That“ bezeichnet und „dies Selbstbezeugen und Selbstdarstellen Christi in der Herrlichkeit seiner heilsmittlerischen Person“ eine concio damnatoria nennt.

noch unwahrscheinlicher ist die Rückbeziehung auf ἡμᾶς V. 18. — Die folgenden Worte: ἀπειθήσασι ποτέ, ὅτε κτλ. sind nicht hinzugefügt, um *die* Geister im Gefängnisse, denen Christus predigte, von anderen Geistern im Gefängnisse als eine besondere Classe zu unterscheiden, denn in dem Falle müsste der Art. τοῖς dabei stehen, sondern nur um die Geister, denen er predigte, dadurch nach ihrem einstmaligen Verhalten zu charakterisiren: *„den einst ungläubig gewesenen Geistern“* (so auch *Schott*)*). Gegen die Auflösung des Particips in: „obwohl, trotz dem, dass sie ungehorsam gewesen waren“ (*Wiesinger*), spricht, dass, hätte eine solche Entgegensetzung im Sinne des Ap. gelegen, diess adversative Verhältniss von ihm gewiss deutlicher ausgedrückt worden wäre. Sprachlich unrichtig ist, wie *Schott* in eingehender Weise unter Berufung auf *Krüger's* griech. Sprachl. nachgewiesen hat, *Hofmann's* Erklärung: „er hat ihnen gepredigt, ohne dass sie gehorsamten“; die von ihm versuchte Rechtfertigung dieser Erklärung durch die Berufung auf Apgsch. 16, 23. ist um so verfehlter, als in dieser Stelle das Verhältniss bei der Einheit des Subjectes ein ganz anderes ist; übrigens gehört auch, wie schon vorhin bemerkt ist, ποτέ nicht zu ἐκήρυξε, sondern zu ἀπειθήσασι. — Das Wort ἀπειθεῖν hat dem constanten Gebr. im N. T. zufolge auch hier die Bedeutung des das Widerstreben involvirenden *Unglaubens;* vrgl. Kap. 2, 7. 8. 3, 1. 4, 17.; zu ungenau ist die Uebersetzung: „ungehorsam sein“, da es den Gegensatz gegen πιστεύειν bildet. — ὅτε ἀπεξεδέχετο κτλ.) dient nicht nur dazu, um die Zeit, wann jene Geister ungläubig waren, anzugeben, sondern auch um die Schuld des ἀπειθεῖν zu markiren. — ἀπεκδέχεσθαι nach neutestamentl. Sprachgebr. = *„geduldig harren“*; steht hier, wie Röm. 8, 25. (vrgl. ἐκδέχεσθαι Hebr. 10, 13.), absolut (so auch *Schott*); worauf dieses Warten der Langmuth Gottes gerichtet war, ergiebt sich aus der Geschichte von selbst; die Dauer desselben ist nicht auf die 1. Mos. 7, 4. erwähnten 7 Tage (*de Wette*) zu beschränken, denn dazu passt weder das ἀπεξεδέχετο ἡ — μακροθυμία, noch das folgende κατασκευαζομένης κιβω-

*) Ganz willkürlich ist offenbar die Erklärung *Walthers:* „überhaupt den Geistern d. i. den Teufeln und Verdammten, *insonderheit* denjenigen Verdammten, welche u. s. w.“; aber auch die Einschiebung eines οἷον (*Bengel:* subaudi οἷον i. e. exempli gratia, in diebus Noe; subjicitur generi species maxime insignis) ist auf keine Weise zu rechtfertigen.

τοῦ, sondern sie umfasst den 1. Mos. 6, 3. erwähnten Zeitraum von 120 Jahren. — Die durch ὅτε κτλ. bezeichnete Zeit wird durch die folgenden Zusätze: ἐν ἡμέραις Νῶε und κατασκευαζομένης κιβωτοῦ noch näher bestimmt, jedoch so, dass auch diese Zusätze eine Hindeutung auf die damalige Mahnung zur Busse enthalten, denn Noah war nicht, wie die Uebrigen, ungläubig, sondern gläubig, und die Bereitung der Arche war ein deutlich redendes Zeugniss für das herannahende Gericht. — „κιβωτός ohne Art. die aus den LXX. bekannte Bezeichnung für תֵּבָה = Kasten, arca; vrgl. Matth. 24, 38.; Luk. 17, 27.; Hebr. 11, 7" (*Wiesinger*).

Anmerk. 1. Unter den Auslegern, die diese Stelle nicht auf den descensus ad inferos beziehen, erklären einige, wie *Luther* (in s. Auslegung der Ep. Petri v. Jahre 1523), die *Socinianer*, *Vorstius*, *Amelius*, *Grotius* u. A. ἐκήρυξε von der Predigt *der Apostel*, indem sie annehmen, dass die Ungläubigen zur Zeit Noah's nur als Vorbild der Ungläubigen zu der Apostel Zeit genannt seien; unter τὰ ἐν φυλ. πνεύματα verstehen sie entweder die Heiden allein, oder diese sammt den Juden. *Amelius:* πνεύματα hic in genere denotant homines, quemadmodum paulo post ψυχαί· ἐν φυλακῇ: in captivitate erant tum Judaei, sub jugo legis existentes, tum quoque gentiles, sub potestate diaboli jacentes. Illos omnes Christus liberavit; praedicationem verbi sui ad ipsos mittens et continuans et Apostolos divina virtute instruens.

Anmerk. 2. Auch bei solchen Auslegern, welche diese Stelle von dem descensus ad inf. verstehen und ἐκήρυξε richtig als Heilspredigt auffassen *), finden sich manche Willkürlichkeiten namentlich in der nähern Bestimmung derer, an welche die Predigt ergangen ist. Mehrere Kirchenväter, wie *Irenaeus*, *Tertullian*, *Hippolytus*; viele *Scholastiker*, ferner *Zwingli*, *Calvin* (in s. Comment.) u. A. verstehen darunter die Frommen, namentlich die Frommen des A. T. **).

---

*) Zu bemerken ist noch, dass einige Ausleger: *Athanasius*, *Ambrosius*, *Erasmus*, *Calvin* (in s. Institt. l. II. c. 16. §. 9.) die Predigt Christi zugleich als praedicatio salvifica und praed. damnatoria auffassen, wobei *Calvin* jedoch den Begr. κηρύσσειν nicht festhält, indem er sagt: Contextus vim mortis (Christi) inde amplificat, quod ad mortuos usque penetraverit, dum piae animae ejus visitationis, quam sollicite exspectaverant, praesenti aspectu sunt potitae; contra reprobis clarius patuit, se excludi ab omni salute.

**) Eigenthümlich ist *Calvin's* Auslegung: er erklärt φυλακή = specula vel ipse excubandi actus; τὰ ἐν φυλ. πν. = die Geister derer, die auf der Warte, d. i. in der Erwartung des Heils waren oder auch in der anxietas expectationis Christi und fährt dann fort: Post-

— *Marcion* bezieht das κήρυγμα auf die, welche das A. T. zwar Gottlose nenne, die in der That aber besser waren, als die Gläubigen des A. T. — *Clemens Al.* denkt an die δίκαιοι κατὰ φιλοσοφίαν, die jedoch noch ohne Glauben in der Idololatrie befangen gewesen seien. — — Mehrere Ausleger nehmen an, dass nicht von allen Ungläubigen zur Zeit Noah's die Rede sei, sondern von denen, die zuerst freilich ungläubig, in dem letzten Moment, beim Einbruch der Fluth, noch Busse gethan haben; so *Suarez*, *Estius*, *Bellarmin*, *Luther* (zu d. Erkl. der Genesis 1536 und zu Hosea IV, 2. v. J. 1545) *), *Petrus Martyr* u. A. *Bengel* sagt: Probabile est, nonnullos ex tanta multitudine, veniente pluvia, resipuisse: cumque non credidissent, dum expectaret Deus, postea, cum — poena ingrueret, credere coepisse, quibus postea Christus eorumque similibus se praeconem gratiae praestiterit. Auch *Wiesinger* stimmt dieser Auffassung wenigstens insofern bei, als er annimmt, dass der sittliche Stand der Einzelnen (bei der Sindfluth) nicht der gleiche, sondern ein sehr verschiedener war; wiewohl er andererseits dieselbe mit Recht darin tadelt, „dass sie dem Contexte entgegen nur für einen Theil das ἐκήρυξε will gelten lassen“. *Schott* bemerkt gegen *Wiesinger*, dass, „wenn auch Einige sittlich anders geartet waren, als die Meisten, oder noch im letzten Augenblicke Busse thaten, diese auch nicht unter den in Haft befindlichen Geistern waren, die jene Predigt Christi gehört haben“.

Anmerk. 3. Die gewöhnliche Ansicht ist, dass diese Predigt von Christus *vor* seiner Auferstehung, während sein Leib im Grabe lag, gethan sei. Allein schon mehrere ältere Dogmatiker der luth. Kirche setzen sie *nach* seiner Wiederbelebung, nämlich in die Zeit zwischen dieser und seinem Hervorgehen aus dem Grabe. *Quenstedt* sagt: Christus θεάνθρωπος totaque adeo persona (non igitur secundum animam tantum nec secundum corpus tantum) post redunitionem animae ac corporis ad istud damnatorum πoυ descendit; er bezeichnet dann als den Zeitpunkt, wo diess geschah: illud momentum, quod intercessit inter ζωοποίησιν et ἀνάστασιν Christi stricte ita dictam. *Hollaz:* distinguendum inter resurrectionem externam et internam; illa est egressio e sepulcro et exterior coram hominibus manifestatio; haec est ipsa vivificatio; so auch *Hutter*, *Baier*, *Buddeus* u. A.; eben

---

quam (Ap.) dixit, Christi se mortuis manifestasse, mox addit: quum increduli fuissent olim, quo significat nihil nocuisse sanctis Patribus quod impiorum multitudine paene obruti fuerunt. Exemplum vero ex tota vetustate prae aliis illustre deligit, nempe cum diluvio submersus fuit mundus. Das Bedenken, dass zu dieser Erkl. der Dativ ἀπειθήσασι nicht passe, räumt er durch die Bemerkung hinweg, dass die Apostel bisweilen einen Casus statt des andern gebrauchen.

*) Ueber *Luther's* Schwanken in der Erkl. der Stelle s. *Köhler* a. a. O.

so *Schott*, „in dem — neuen Geistesleben, welches er in der geheimnissvollen Mitternachtsstunde — angezogen, — ist er, noch bevor er es in der Auferstehung an die Oberwelt heraufbrachte, hinabgefahren". — Dass das ἐκήρυξε gerade diesem Zeitmomente angehört, sagt der Text nicht; wohl aber deutet er an, dass dasselbe nach der Wiederbelebung Christi stattfand, wie auch *de Wette*, *Brückner*, *Wiesinger*, *Zezschwitz* mit Recht anerkannt haben, denn da sich ἐν ᾧ auf das mit ζωοποιηθείς verbundene πνεύματι bezieht, so ist es willkürlich in πορευθεὶς ἐκήρυξε einen Act Christi angegeben zu finden, der zwar nach dem θανατωθείς aber noch vor dem ζωοποιηθείς stattfand; und da dieses beides von Christus, seiner ganzen aus Leib und Seele bestehenden Person nach, gilt, so darf auch das Folgende nicht als eine Thätigkeit, welche er nur seiner von dem Leibe getrennten Seele nach übte, gefasst werden; dazu kommt, dass, wenn seine Predigt seiner Absicht nach eine wirkliche Heilspredigt sein sollte, sie auch das erst in der Auferstehung vollendete Erlösungswerk zu ihrem Inhalt haben musste. Wenn *Weiss* (S. 232) gegen diese Auffassung geltend macht, dass πνεῦμα nicht = σῶμα πνευματικόν sei, so ist diess freilich richtig, nur beweist es nichts gegen die Ansicht, dass Christus als der Auferstandene, also in seiner verklärten Leiblichkeit, den gefangenen Geistern gepredigt habe, da der Herr bei *dieser* Leiblichkeit nicht mehr ἐν σαρκί, sondern völlig ἐν πνεύματι ist. — Hiernach sagt diese Stelle nichts über die Existenz Christi zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung aus; wenn Apgsch. 2, 31. den Hingang des gestorbenen Christus in den Hades als den gemeinsamen Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, voraussetzt, so ist *dieser* descensus ad inferos nicht mit dem zu identificiren, von dem hier die Rede ist, wie auch *Wiesinger*, *Brückner* und *Schott* richtig bemerken, so dass durch diese Unterscheidung auch die Streitfrage, ob Christus quoad animam oder quoad animam et corpus in den Hades gegangen, ihre richtige Lösung findet. Zu bemerken ist noch, dass weder die Lehre der Form. concordiae, dass Christus im Hades „den Teufel überwunden, der Hölle Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe", noch auch die Lehre der Katholiken von dem limbus Patrum und dem Purgatorium in dieser Stelle irgend einen Grund hat.

An die Worte κατασκευαζομένης κιβωτοῦ knüpft der Ap. die folgenden Gedanken, wobei nicht das Gericht, das sich in der Fluth an den Ungläubigen vollzogen hat, es ist, was von ihm betont wird, sondern die Rettung der Wenigen: εἰς ἣν ὀλίγοι κτλ.) εἰς ἣν — διεσώθησαν δι' ὕδ. ist jedenfalls prägnanter Ausdruck; denn die Fassung, dass die Wenigen durch das Wasser hindurch (so *Hofmann:*

„der Ap. will hervorheben, dass der Weg der Rettung in die Arche durch Etwas, also durch Wasser, hindurchgegangen sei“) oder vermittelst desselben in die Arche (als einen Sicherheitsort) gekommen seien, widerspricht dem Hergange der Geschichte zu sehr, als dass sie richtig sein könnte: es sind hier vielmehr zwei Gedanken in eins verknüpft; nämlich: „*sie wurden in die Arche hinein gerettet*“, und „*sie wurden δι᾽ ὕδατος gerettet*“ *); diese Prägnanz erklärt sich daraus, dass der Hauptton auf διεσώθησαν liegt, dem das δι᾽ ὕδατος hinzugesetzt ist, um daran den folgenden Gedanken von der Taufe anzuknüpfen; διὰ ist weder = ἐκ (Apgsch. 28, 4.: ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης), noch = ἐν (in medio aquarum), noch = non obstante aqua (*Gerhard*), noch auch als Präposition der Zeit (eo tempore, quo aquae inundaverant) zu erklären, sondern δι᾽ ὕδατος heisst entweder: „*durch das Wasser hindurch*“, oder „*vermittelst des Wassers*“; im ersten Fall ist die Arche das Rettungsmittel, durch welches sie vor dem Untergange im Wasser bewahrt wurden; für diese Auffassung spricht, dass in διὰ das δια des Verb. compos. (διασώζειν) wieder aufgenommen zu sein scheint (so erste Aufl. dies. Komm., *Bengel, Steiger, de Wette, Brückner, Wiesinger*); für die zweite Auffassung dagegen spricht der Zusammenhang mit dem Folgenden, wo nicht nur das: ὃ — νῦν σώζει, sondern namentlich auch das καί zeigt, dass Petr. das ὕδωρ als das Rettungsmittel gedacht hat, was es auch insofern war, „als das Wasser die in der Arche Geborgenen trug und dadurch vor dem Untergange rettete; vrgl. 1. Mos. 7, 17. 18.“ (*Weiss* S. 313., so auch *Wolf, Pott, Jachmann, Schott*); da διασώζειν sowohl bei den LXX., als auch im N. T. nur als Verstärkung des einfachen σώζειν gebraucht wird, ohne dass die eigenthümliche Bedeutung des δια urgirt ist, so verdient diese Auffassung wegen der sich dabei ergebenden Einfachheit und Klarheit des Gedankens den Vorzug **),

---

*) Aehnlich erklärt *Schott*, indem er εἰς ἣν auf ein zu ergänzendes Particip, nämlich σωθέντες (nicht bloss εἰσιόντες oder εἰσελθόντες) bezieht.

**) *Wiesinger* hat sich für die erste Auffassung entschieden, bemerkt aber dann: „der Verf. denkt sich das Wasser — *zugleich* als rettendes Element“; auch *Fronmüller* verbindet beide Auffassungen mit einander: „in welche sich wenige Seelen hineinflüchteten und durch das Wasser hindurch und mittelst desselben gerettet wurden“, was offenbar ohne alle Berechtigung ist. Die Behauptung *Hofmann's*, dass es bei der h. gegebenen Erklärung: ὃ καὶ νῦν σώζει ὑμᾶς heissen müsse, hat *Schott* mit Recht zurückgewiesen. Da der Ap. den Noa-

zumal auch die Rettung doch nicht eigentlich *durch* das Wasser *hindurch* geschah. Zu beachten ist, dass vor ὕδατος kein Artik. steht; es ist hierunter zwar kein andres Wasser zu verstehen, als das Wasser der Sindfluth, allein dass es *dasselbe* Wasser war, welches den Einen zum Untergang, den Andern zur Rettung diente, will Petr. h. nicht hervorheben, sondern nur sagen, dass den Noahiten die Rettung *durch Wasser* vermittelt ward, um dieses Wasser dann als Vorbild des rettenden Wassers der Taufe erkennen zu lassen (vrgl. *Schott*). — ὀλίγοι, τοῦτ᾽ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί) Durch τοῦτ᾽ ἔστιν κτλ. wird der Ausdruck ὀλίγοι gerechtfertigt; dieser Moment ist aber wohl deshalb so stark betont, um dadurch einerseits auf die grosse Zahl der Umgekommenen, und andererseits auf das zu erwartende Verhältniss beim letzten Gerichte hinzudeuten.

V. 21. ὃ καὶ ὑμᾶς [ἡμᾶς] ἀντίτυπον σώζει βάπτισμα) ὃ bezieht sich auf ὕδατος zurück, nicht auf den im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedanken, wie *Gerhard* bei der Lesart: ᾧ erklärt: isti conservationi tanquam typo spiritualis conservationis baptismus velut ἀντίτυπον respondet (ähnlich *Beza*, *Hornejus*, *Morus*, *Hottinger*, *Hensler* u. A.); unter ὃ ist das Wasser zu verstehen, durch welches Noah mit den Seinigen gerettet wurde (s. zu V. 20.). Dieses — sagt der Apostel — rettet auch euch und zwar *jetzt* (νῦν im Gegensatz zu der Zeit der Sindfluth); wie das gemeint ist, deutet zunächst das eingeschobene ἀντίτυπον an und drückt dann bestimmt das folgende βάπτισμα aus. — ἀντίτυπον, sich dem ὃ als Adjectiv anschliessend, unterscheidet das uns rettende Wasser als das *gegenbildliche* Wasser von dem die Noahiten rettenden Wasser, als seinem τύπος; *Raphelius*: τύπος res aliud quid praefigurans, ἀντίτυπον res illa praefigurata; (eine andere Beziehung hat der Begr. ἀντίτυπος Hebr. 9, 24., wo der τύπος das ἀληθινόν ist). — Durch das unmittelbare Zusammentreten der Identificirung und der Unterscheidung tritt gerade sowohl die enge Zusammengehörigkeit des Vorbildes und des Gegenbildes, als auch die Identität des Elementes desto stärker hervor. — Seine bestimmte Erklärung findet ὃ — ἀντίτυπον in βάπτισμα, das als Apposition hinzugesetzt ist, in dem Sinne: „*als Taufe*“ (s. *Winer* S. 467). — Unrichtig erklärt *Steiger* βάπτ. durch „Taufwasser“; dass nicht dieses, sondern die *Taufe* selbst gemeint sei, zeigt die folgende

hiten die Christen gegenüberstellen wollte, so musste er unmittelbar auf καί das ὑμᾶς folgen lassen.

Näherbestimmung des Begriffs. Das Auffallende, welches diese unmittelbare Zusammenstellung hat, schwindet, wenn man bedenkt, dass das typische Moment der Sindfluth in Beziehung auf die Taufe nicht blos in der Gleichheit des Elementes, sondern in der Aehnlichkeit des Verhältnisses des Wassers zu den Geretteten besteht. Wird *δι᾽ ὕδατος* = „durch das Wasser hindurch“ erklärt, so findet hier eine den Parallelismus störende Incongruenz statt, die man durch Ergänzung von vermittelnden Gedanken zu überwinden gesucht hat. In der ersten Aufl. dies. Komm. ist das gleichartige Verhältniss darin gefunden, dass durch die Sindfluth die Gläubigen von den Ungläubigen geschieden und jene als die von Gott Erwählten versiegelt wurden; und eben so durch die Taufe diejenigen, die gleichsam durch das Wasser derselben hindurchgehen, dadurch als die Begnadigten des Herrn von der Welt geschieden und dem Gerichte, dem diese verfallen ist, entnommen werden. Nach *de Wette* (dem *Hofmann* im Wesentlichen beistimmt) besteht das Antitypische der Taufe darin, dass „in derselben das Fleisch untergehen und gleichsam *gerichtet* werden muss, indem zugleich durch den Glauben an die Auferstehung Christi das reine Geistesleben gewonnen und der Gläubige gerettet wird“, allein durch solche und ähnliche Ergänzungen, die der Ap. selbst durch nichts andeutet, wird in seine Darstellung Fremdartiges eingetragen *). — Das Präsens *σώζει* steht weder statt des Präteritums noch statt des Futurs; es bezeichnet vielmehr die Wirkung, welche die Taufe von dem Augenblicke an, wo sie an dem Täufling vollzogen wird, ausübt. Die Getauften sind den Noahiten gleich, während sie in der Arche durch das Wasser vor dem Untergange (der *ἀπώλεια*) bewahrt wurden. — Da *ὑμᾶς* dem voraufgehenden *ὀλίγοι* gegenübergestellt ist, so deutet diess darauf hin, dass die Zahl derer, die durch die Taufe gerettet werden, im Verhältniss zu den Ungläubigen auch nur eine geringe ist; das *ὀλίγοι* hat also auch *typische* Bedeutung; zweifel-

---

*) *Schott* bemerkt zwar richtig, dass „die Gegenbildlichkeit der Taufe und also auch die Vorbildlichkeit dessen, dem sie gegenbildlich entspricht, eben in dem bestehe, was von beiden ausgesagt ist, nämlich in ihrer rettenden Kraft und Wirkung“; meint aber doch, dass „sich die Gegenbildlichkeit des Wassers auf das wesentlich Eigenthümliche der grossen Fluth beziehe“ und setzt dieses darin, dass „die Fluth ein Gericht ist, welches die alte Menschheit von der Erde so hinwegtilgte, dass aus ihr eine kleine, zur Heilsgemeinde zusammengehörige Zahl errettet wurde“, also „ein Vertilgungsgericht in der Weise, dass sie eine Rettung vermittelte“.

hafter ist es, ob dasselbe auch mit der Arche der Fall ist, worin schon *Oecumenius* die Kirche angedeutet findet, während Andere sie als Symbol Jesu Christi fassen; so *Hemming:* quemadmodum aqua per se non salvavit Noe, sed mediante arca, ita aqua baptismi per se non salvat, sed mediante arca h. e. Christo Jesu. — *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ*) Apposition zu *βάπτισμα*, wodurch jedoch nicht das Wesen der Taufe überhaupt, sondern nur angegeben wird, als was sie das *σώζειν* bewirkt; dies wird zuerst negativ angegeben, um dadurch die Position desto stärker zu markiren: *σαρκός* wird fast von sämmtlichen Auslegern als ein, nur des Nachdrucks willen vorangestellter, von *ῥύπου* abhängiger Genit. erklärt; dagegen verbindet *Bengel* es — als Genit. subj. — unmittelbar mit *ἀπόθεσις:* „carni adscribitur depositio sordium; ideo non dicitur: depositio sordium carnis“, dann ist der Sinn: die Taufe besteht nicht darin, dass *das Fleisch den Schmutz ablegt.* Diese Auffassung, die der Wortstellung entsprechend ist, passt recht wohl zu dem Begr. *ἀπόθεσις*, der nicht nothwendig die Activität des Subjectes voraussetzt, sondern auch da gebraucht werden kann, wo das Subject eigentlich leidend zu denken ist; vrgl. 2. Petr. 1, 14., wo das Wort ausser hier allein noch im N. T. vorkommt. — Eine gegensätzliche Anspielung an die jüdischen Waschungen (vrgl. *Justin. M.* dial. c. Tryph. p. 331: *τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος* (der jüdischen Waschung), *ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει; βαπτίσθητε τὴν ψυχήν*), ist hier schwerlich anzunehmen *). — *ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*) Die der negativen gegenübergestellte positive Bestimmung der Taufe. Der Gen. *συνειδήσεως ἀγαθῆς* kann entweder subject. **) oder object. Genitiv sein. Das Wort *ἐπερώ-*

---

*) Ganz ungehörig ist die Meinung *Augustin's* (contr. Faust. c. 12. et 13.), der *Beda* u. A. beistimmen, dass der Ap. hiemit auf die Taufe der Häretiker anspiele; aber auch *Calvin's* Behauptung, dass durch diese negative Apposition hervorgehoben werde, dass die Taufe als äusseres Zeichen nichts nütze, legt einen fremdartigen Gedanken in die Worte des Apostels.

**) Diess wird zwar von einigen Auslegern, namentlich von *Hofmann* und *Schott* aus dem Grunde geleugnet, weil das gute Gewissen nicht der Taufe voraufgehe, sondern Frucht derselben sei; allein diese Behauptung setzt die Identificirung des *guten* Gewissens mit dem durch Christus mit Gott versöhnten, von dem Gefühl der Schuld befreieten Gewissen voraus, zu welcher der neutest. Sprachgebrauch ganz und gar kein Recht giebt, da nach diesem unter *συνείδησις ἀγαθή* vielmehr „das Bewusstsein lauterer Gesinnung“ oder „das

τημα, im N. T. ἅπ. λεγ. (im A. T. bei den LXX. nur einmal, nämlich Dan. 4, 14. als Uebers. von שְׁאֵלְתָא), kommt in der klass. Sprache nur in der Bedeutung „*Frage*“ vor. Diese Bedeutung hier festhaltend hat man erklärt: 1) „*die an Gott gerichtete Frage nach einem guten Gewissen*“ (so *Wiesinger*, nur dass er statt „Frage“ lieber „*Erfragung*“ übersetzen will) oder 2) „*die an G. gerichtete Frage eines guten Gew.*“ (*Gerhard, Steiger, Besser*); die erste Fassung entspricht jedoch nicht dem Wesen der Taufe, da der Täufling bereits weiss, wie er das gute Gewissen zu erlangen hat; die zweite ergiebt nur einen unvollständigen Gedanken, und zwingt deshalb zu willkürlichen Ergänzungen *). Da ἐπερωτᾷν, was freilich nur „*fragen*“ heisst, auch von solchem Fragen gebraucht wird, durch welches man von dem Gefragten etwas erlangen will (Matth. 16, 1. Ps. 137, 3. LXX.), so hat man daraus für ἐπερώτημα die Bedeutung: „*das fragende Begehren*“, „*die fragende Bitte*“ abgeleitet. Einige Ausleger nehmen dabei συν. ἀγ. als *subj.* Gen. und erklären also: „*die an Gott gerichtete Bitte eines guten Gewissens*“ (so *Bengel* (dem *Schmid* in bibl. Theol. des N. T. S. 199 beistimmt): salvat nos rogatio bonae conscientiae i. e. rogatio, qua nos Deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis **); allein so entsteht gleichfalls ein unvollständiger Gedanke, da der Inhalt der

---

Bewusstsein, das Gute aufrichtig zu wollen“ (Hebr. 13, 18. καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσι καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι· vrgl. auch 1. Petr. 3, 16. Apgsch. 23, 1. 1. Tim. 1, 5. 19. 3, 9.) zu verstehen ist. Soll die Taufe dem Täufling wirklich Segen schaffen, so muss er sie doch sicher mit gutem Gewissen begehren.

*) *Gerhard:* quomodo deus erga baptizatum affectus sit etc.; *Steiger:* „nach dem Heile, dessen der Täufer versichert sein will“; *Besser:* Bist du nicht mein Vater? Bin ich nicht dein Kind? Gänzlich verfehlt ist offenbar die in der Erlang. Ztschr. 1856 S. 293 ff. gegebene Erklärung: „der Erweis des in der Taufe erlangten guten Gewissens ist das ἐπερώτημα εἰς θ., nämlich die Frage: Bin ich nicht errettet durch meine Taufe aus dem Gericht über die ungläubige Welt?“ Von Anderem abgesehen, handelt es sich ja nicht um eine Frage, die erst nach der Taufe geschieht, da diese selbst als das ἐπερώτημα bezeichnet wird.

**) Gegen diese Erkl. von *Bengel* erhebt *Hofmann* mit Recht den Einwand, „dass ἐπερώτημα nicht etwas bedeuten kann, was den Empfang der Taufe zur Voraussetzung hat“; wenn man aber das „peccatis remissis et depositis“ nicht als zu dem Begr. des guten Gewissens gehörig betrachtet, so verliert der Einwand *Hofmann's* seine Gültigkeit.

Bitte nicht angegeben ist; besser ist es bei dieser Erkl. von ἐπερώτημα, den Gen. als den *object.* Gen. anzusehen; also: „*die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen*“, so erklären *Lutz, Lechler, Weiss, Weizsäcker* (*Reuter's* Repert. 1858 H. 3.), *Hofmann* *), *Schott;* auch *Wiesinger* ist geneigt, beizustimmen**); dieser Erklärung steht jedoch entgegen: 1) dass bei ihr die eigentliche Bedeutung von ἐπερώτημα ganz zurücktritt und das Wort in einem Sinne genommen wird, in welchem es sonst nie vorkommt, was um so bedenklicher ist, als dem Ap. für den Begriff der Bitte ja andere Worte zu Gebote standen; 2) dass das Object, um welches der Täufling bittet, durch συνείδησις ἀγαθή nur ungenügend bezeichnet wird, da in diesem Ausdrucke die Beziehung auf die Vergebung der Sünden durchaus nicht markirt ist; 3) dass εἰς θεόν hiebei nur von nebensächlicher Bedeutung ist, während die Stellen Kap. 1, 21. und 3, 18. darauf hinweisen, auf εἰς θεόν den Hauptaccent zu legen. — *Winer* (5. Aufl. S. 217) erklärt: „*die Nachfrage eines guten Gewissens nach Gott* d. h. das sich zu Gott Wenden, das ihn Suchen“, indem er sich für ἐπερωτᾷν εἴς τι in der Bedeutung „einer Sache nachfragen“ auf 2. Sam. 11, 7. beruft; entsprechender aber ist es, für diese Erkl. Jes. 65, 1. zu citiren, wo ἐπερωτᾷν τὸν θεόν synonym mit ζητεῖν τὸν θεόν gebraucht ist; dieser Auffassung ist in der 2. Ausg. dies. Komment. der Vorzug gegeben; gegen dieselbe aber spricht, dass auch bei ihr dem ἐπερώτημα eine Bedeutung beigelegt wird, in der es sonst nicht vorkommt, ferner dass zur Bezeichnung der *Thätigkeit* die Form ἐπερώτησις geeigneter gewesen wäre, als die Form ἐπερώτημα, worunter nur die bestimmte conconcrete Frage zu verstehen ist und endlich, dass — wie *Brückner* bemerkt — der Gedanke für die Taufe, die schon ein Bekennen zu Gott involvirt, zu allgemein ist. Schon von früher Zeit her hat man versucht, ἐπερώτημα hier nicht nach dem gewöhnlichen, sondern dem juristischen Sprachgebrauche zu erklären, indem man es = σύμφωνον, stipulatio mutua, Contract (*Luther:* „Bund“) genommen

*) Die in Weiss. u. Erfüll. II. S. 234 von *Hofmann* gegebene Erkl.: „das bei Gott *erfragte Glück* eines guten Gewissens“ ist von ihm in s. Schriftbew. II. 2. mit Stillschweigen übergangen.

**) Dieselbe Auffassung findet sich schon bei *Seb. Schmidius*, nur dass er sich unter ἐπερ. die von dem Taufenden an Gott gerichtete petitio, unter συν. ἀγ. aber das Gut, um das dieser für den Täufling bittet, denkt; was offenbar ganz willkürlich ist.

und dabei auf den bei der Taufe stattfindenden Act der Frage und Antwort: ἀποτάσσῃ τῷ Σατανᾷ; ἀποτάσσομαι· συντάσσῃ τῷ Χριστῷ; συντάσσομαι· abrenuntias? abrenuntio; credis? credo; (*Tertull.* lib. de resurr. carn.: anima non lavatione, sed responsione sancitur) hingewiesen hat. *Aretius* erklärt: Deus in baptismo nobis promittit, quod velit nos filiorum loco habere propter Christum; contra nos promittimus, nos serio victuros pie; haec est mutua stipulatio; diese Erklärung ist jedoch unrichtig, da ἐπερώτημα auch in der juristischen Sprache nicht einen *gegenseitigen* Vertrag bezeichnet; aber auch die Erklärung *de Wette's:* „durch Metonymie, weil der Gelobende gefragt wurde, erhielt ἐπερωτᾶσθαι die Bedeutung promittere, spondere und ἐπερώτημα die von sponsio“, ist falsch, da ἐπερώτημα nicht von ἐπερωτᾶσθαι, sondern von ἐπερωτᾶν herkommt und deshalb auch nie die Bedeutung: „*Angelobung*“ hatte und haben konnte; überdies ist gegen diese Erklärung, bei der συν. ἀγ. als *objectiver* Gen. genommen wird, nicht mit Unrecht bemerkt worden, dass als das zu Gelobende besser die ἀναστροφὴ ἀγαθή genannt worden wäre*). *Brückner* hat die Erkl. *de Wette's* wesentlich berichtigt, indem er darauf hinweist, dass ἐπερωτᾶν in der Sprache der byzantinischen Juristen in der Bedeutung: „einen Vertrag, Contract schliessen, stipulari“ gebraucht werde und συν. ἀγ. als *subject.* Gen. nimmt; aber seine Ausführung leidet noch an einem unsichern Schwanken; indem er auch ἐπερώτημα als gleichbedeutend mit „*Vertrag*“, ja selbst „*Gelöbniss*“ erklärt, was es doch nicht ist. Die Sache ist diese: Eine Contractschliessung geschah in der Form der Frage und der Antwort: spondesne? spondeo (cf. *Puchta:* Curs. der Institt. B. 3. S. 97); durch die Frage des einen Theils wurde der Vertrag eingeleitet, durch die Antwort des andern wurde er abgeschlossen; ἐπερώτημα ist nun eben diese die Vertragsschliessung beginnende Frage, also nicht der Vertrag selbst und noch weniger das Gelöbniss, welches vielmehr der Antwortende ablegte. Der Fragende verpflichtete sich durch seine Frage nur zur Annahme dessen, was der Antwortende versprach. Soll nun die Bezeichnung der Taufe als συνειδήσεως ἀγ. ἐπερώτημα εἰς θεόν aus dem juristischen Verfahren erklärt werden, so kann sie so nur genannt sein, sofern der Täufling durch die Uebernahme der Taufe in ein — gleichsam contractliches — Verhältniss zu

---

*) Aehnlich wie *de Wette* erklären *Estius, Beza, Grotius, Semler, Pott, Hensler* u. A.

Gott tritt, in welchem er sich gläubig der Heilsverheissung Gottes unterstellt. Dass dies dem Wesen der Taufe wirklich entspricht, lässt sich nicht leugnen, zumal wenn man dabei berücksichtigt, dass bei dem rechtlichen Verfahren einer Contractschliessung der Antwortende sein spondeo sprach in der Erwartung, dass der Fragende seinerseits die vorher stipulirten Bedingungen, zu denen er sich verpflichtet hatte, erfüllte. Hieraus erklärt sich der Ausdruck *συνειδήσεως ἀγαθῆς*, welcher darauf hinweist, dass der Täufling bei der Uebernahme der Taufe den aufrichtigen Willen hat, die Bedingungen treulich zu erfüllen, unter denen ihm die göttliche Zusage gemacht ist. Diese Auffassung zeichnet sich vor den vorhin aufgeführten Erklärungen durch ihre concrete Bestimmtheit aus. Zwar findet sich *ἐπερώτημα* in dieser juristischen Bedeutung erst in Schriftwerken späterer Zeit gebraucht, allein da jene Form der Contractschliessung bereits der früheren Zeit angehörte, so ist auch anzunehmen, dass das Wort auch früher schon in der Rechtssprache in diesem Sinne gebräuchlich war. Durch den Zusatz: *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* lenkt der Ap. in den eigentlichen Gedankenzusammenhang wieder ein, indem er auf *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* zurückweist. Die Worte sind nicht ein loses Anhängsel an *ἐπερώτημα*, um anzugeben, wodurch dieses vermittelt wird, wie *Grotius*, *Pott*, *Hensler*, *Zezschwitz*, *Hofmann*, *Schott* u. A. annehmen*), sondern sie schliessen sich vielmehr dem Verb. des Satzes *σώζει* an, indem sie sagen, wodurch das *βάπτισμα* seine rettende Wirkung übt (*de Wette*, *Wiesinger*, *Weiss*). Jene Verbindung lässt sich schon sprachlich um so weniger rechtfertigen, als *ἐπερώτημα* eine Näherbestimmung bereits in dem *εἰς θεόν* bei sich hat. Noch ungehöriger ist es, die Worte unmittelbar mit *συνειδήσεως ἀγ.* zu verbinden (gegen *Fronmüller*).

V. 22. *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*) Hiemit wird der ganze Gedankengang von V. 18. an in Beziehung auf Christus zum Abschluss gebracht; indem den Momenten des Leidens, des Todes, der Auferstehung, des Hingangs zu den gefangenen Geistern — das des Sitzens zur Rechten Gottes hinzugefügt wird. — Dieser Ausdruck, womit der gegenwärtige Zustand des verherrlichten Erlösers bezeichnet wird,

---

*) Mit Unrecht hat man sich für diese Constr. auf 1. Kön. 22, 7.: *ἔτι εἷς ἐστιν ἀνὴρ εἰς τὸ ἐπερωτῆσαι δι' αὐτοῦ τὸν κύριον* berufen; da *δι' αὐτοῦ* auf eine Person geht, womit *δι' ἀναστάσεως* nicht parallelisirt werden kann.

findet sich ebenso Röm. 8, 34. Kol. 3, 1. und an andern Stellen des N. T. — πορευθεὶς εἰς οὐρανόν) entspricht dem πορευθείς V. 19. — ὑποταγέντων — δυνάμεων) hinzugefügt, um die unbeschränkte (Ephes. 1, 21. 22. Kol. 2, 10. 1. Kor. 15, 27. Hebr. 2, 8.), selbst über alle himmlischen Mächte, welcherlei Namen und Aemter sie haben mögen, sich erstreckende Herrschaft Christi hervorzuheben. — Die Ausdrücke ἐξουσίαι und δυνάμεις ausser hier nur bei Paulus als Engelnamen gebraucht (zu δυνάμεις vrgl. Ps. 103, 21. 148, 2. LXX.); und zwar dort in derselben Reihenfolge. Dass ἄγγελοι hier nicht der allgemeine Begr. ist, dem sich ἐξουσίαι und δυνάμεις (καὶ — καὶ = cum — tum) unterordnen, sondern dass diese drei Begriffe coordinirt sind, verbunden durch die sich wiederholende Copula, zeigt Röm. 8, 38., wo nur statt ἐξουσίαι der Name ἀρχαί steht; vrgl. übrigens zu diesen verschiedenen Namen *Meyer* zu Ephes. 1, 21. Kol. 1, 16. — In ὑποταγ. ist nicht die erzwungene, sondern die freiwillige Unterwerfung ausgedrückt.

Die Tendenz des Abschnittes von V. 18. an ist die Darstellung der Herrlichkeit, in die Christus durch sein Leiden eingegangen ist, in Rücksicht auf die voraufgegangene Ermahnung, dass die Christen als ἀγαθοποιοῦντες leiden sollen. Die einzelnen Hauptmomente sind bereits angegeben; die Erwähnung der Taufe erscheint zwar als eine Digression, doch gehört auch sie in den Gedankenzusammenhang hinein; denn nachdem der Wirksamkeit Christi in seinem erhöhten Zustande auf die gefangenen Geister gedacht war — musste auch auf seine erlösende Thätigkeit in der irdischen Welt hingewiesen werden; diese aber vermittelt sich durch die Taufe. Dass aber Petrus gerade *dieser* Vermittelung (nicht der durch das Wort u. s. w.) gedenkt, erklärt sich aus der Erwähnung der Sindfluth, die sich ihm als τύπος der Taufe darstellte.

Kap. IV.

V. 1. ὑπὲρ ἡμῶν) nach A. G. K. Sin. (corr.; nach m. pr.: ἀποθάνοντος ὑπὲρ ἡμῶν), fehlt in B. C. einigen Minusk. Sahid. Vulg. Aug. Fulgent. etc.; von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen; vielleicht ist es zur Vervollständigung des Gedankens eingeschoben; *Reiche* hält ὑπὲρ ἡμῶν für ursprüngliche Lesart. Vor πέπαυται hat die Recepta: ἐν σαρκί, nach K., mehreren Minusk. etc. In A. B. C. G.

Sin. etc. etc. fehlt die Präposition; schon *Griesb.* empfiehlt die Auslassung; *Lachm.* u. *Tisch. VII.* om. ἐν. *Buttm.* hat ἐν beibehalten, weil es sich nach seiner Angabe in B. findet. *Wiesinger* ist geneigt die Lesart σαρκί aus dem Vorherg. zu erklären; *Reiche* dagegen erklärt ἐν σαρκί aus dem Nachfolgenden. Sowohl die Autoritäten, als auch der Gedanke entscheiden für die Weglassung des ἐν. — V. 3. ἡμῖν) l. r. nach C. G. K. al. Oec. Hier., ist schwerlich ächt, es fehlt in A. B. al. Syr. utr. von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen. Die Bemerkung *Steiger's*: „dass es uns am Apostel gefalle, dass er seinen früheren Lebenswandel nicht höher stellt, als den der Andern", beweist die Ursprünglichkeit des ἡμῖν nicht. Auch die Lesart ὑμῖν in Sin. und mehreren Minuskeln ist für Correctur zu halten; es lag nahe zur Vervollständigung des Satzes einen Dativ einzuschieben. — Nach χρόνος hat die Rec. nach G. K. einigen Minusk. etc.: τοῦ βίου, was in A. B. C. Sin. etc. etc. fehlt, von *Tittmann* eingeklammert, von *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht weggelassen ist. — βούλημα) nach A. B. C. Sin. etc. Clem. Theoph. (*Lachm.*, *Tisch.*) statt der l. r. θέλημα, was sich nur in G. K. einigen Minuskeln, Oec. findet. — Der Aorist: κατεργάσασθαι ist nur von G. K. Oec. bezeugt; besser ist es deshalb, mit *Lachm.* u. *Tisch.* das Perf. κατειργάσθαι zu lesen, nach A. B. C. Sin. al. Clem. Die Verwandlung konnte leicht dadurch veranlasst werden, dass die Aoristform des Wortes im N. T. sehr oft (z. B. Röm. 7, 8. 1. Kor. 5, 3. 2. Kor. 7, 11. etc.) die herrschende ist. — V. 5. Statt τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι liest *Buttm.* nach B. τῷ ἑτοίμως κρίνοντι, eine Lesart, die *Tisch. VII.* nicht erwähnt. — V. 7. εἰς τὰς προσευχάς) Der Artikel τὰς ist sehr verdächtig; *Lachm.* hat ihn weggelassen; *Tisch.* jetzt wieder aufgenommen, mit der Bemerkung: articulus non intellecta ea quam habet vi omittendus videbatur; er fehlt in A. B. Sin. und mehreren Minusk.; und scheint hier nach Kap. 3, 7. eingeschoben zu sein. — V. 8. πρὸ πάντων δὲ) Die Auslassung des δὲ bei A. B. 13. Arm. Tol. etc. ist Correctur, um den Participialsatz mit den vorhergehenden Verbb. fin. unmittelbar zu verbinden. — ἡ ἀγάπη) l. r. nach einigen Minuskeln u. Theoph. — ἡ ist jedoch unächt, nach A. B. G. K. Sin. etc. *Lachm.* u. *Tisch.* haben den Artikel weggelassen; *Griesb.* erklärt ihn wenigstens für verdächtig. — καλύπτει) nach A. B. K. al. Copt. Arm. etc. Clem. Rom. Cyr. etc. (*Lachm.*, *Tisch.*, von *Griesb.* sehr empfohlen); statt der l. r. καλύψει, nach G. Sin., was sich leicht aus Jak. 5, 20. erklärt. — V. 9. γογγυσμῶν) l. r. nach G. K. Oec.; dagegen zeugen A. B. Sin. al. m. Syr. Arm. Vulg. Cyr. etc. für den von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommenen Singular: γογγυσμοῦ. Der Plural aus Phil. 2, 14. — V. 13. καθὸ) statt der l. r. καθώς, nach fast sämmtlichen Autoritäten schon von *Griesb.* mit Recht aufgenommen. — V. 14. τὸ τῆς δόξης) *Scholz* u. *Lachm.* fügen καὶ

δυνάμεως hinzu, was sich in A. Sin. (*τῆς δυν.*), mehreren Minusk. etc. findet; in B. G. K., vielen Minusk. und Kirchenvätern fehlt der Zusatz, den auch *Tisch.* weggelassen hat; er kann später ebensowohl als überflüssig weggelassen, als auch zur Verstärkung hinzugefügt sein; vielleicht ist er aus 2. Tim. 1, 7. herübergenommen. — *ἀναπαύεται*) statt dessen haben A. u. einige Minuskeln: *ἐπαναπαύεται* nach Luk. 10, 6.; einige andere Autoritäten lesen: *ἀναπέπαυται* nach 2. Kor. 7, 13. — Die Aechtheit der Worte: *κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται* ist mindestens sehr zweifelhaft; für dieselben zeugen G. K. etc. Harl. Tol. etc. Thph. Oec. Cypr.; gegen sie: A. B. Sin. al. Syr. Aeth. Copt. etc. Tert. Ambr. Beda (*Lachm.* u. *Tisch.*). — V. 15. Statt *ἀλλοτριοεπίσκοπος* hat *Lachm.* das Wort nach B.: *ἀλλοτριεπίσκοπος* geschrieben; *Tisch.* bemerkt dazu: videtur elegantiae causa ejectum *o*. — V. 16. *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*) so lesen: A. B. Sin. al. Syr. utr. Erp. Copt. etc. Cypr. Ephr. Oec. (*Lachm.*, *Tisch.*). Weniger bezeugt ist die l. r.: *ἐν τῷ μέρει τούτῳ,* die sich nur bei G. K. etc. findet und wahrscheinlich aus 2. Kor. 3, 10. 9, 3. entstanden ist. — V. 17. Statt *ἡμῶν* lesen A**. al. Aeth. Slav. Thph. etc.: *ὑμῶν*. — V. 19. *ὡς πιστῷ κτιστῇ*) l. r. nach G. K., fast allen Minusk., mehreren Vers. und Kirchenvätern (*Tisch.*). Dagegen hat *Lachm.* *ὡς* weggelassen; es fehlt in A. B. Sin., einigen Minusk., Copt., Aeth., Arm. Vulg. Athan. Was die richtige Lesart sei, ist schwer zu entscheiden; *ὡς* kann nach der dem Petrus geläufigen Ausdrucksweise eingeschoben sein; allein andrerseits kann man es auch weggelassen haben, um *πιστῷ κτιστῇ* zum reinen Terminativ zu machen. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. — Für *ἑαυτῶν* ist nach A. G. K. Sin. etc. etc. die Lesart: *αὐτῶν* vorzuziehen. — Statt *ἀγαθοποιΐα,* welches sich bei B. G. K. Sin. pl. al. Theoph. Oec. findet und jetzt von *Tisch.* aufgenommen ist, liest *Lachm.* nach A. al. Vulg. etc. den Pl. *ἀγαθοποιΐαις*.

V. 1. *Χριστοῦ οὖν παθόντος* [*ὑπὲρ ἡμῶν*] *σαρκὶ*) Mit diesen Worten geht der Ap. auf Kap. 3, 18. zurück, um die folgende Ermahnung anzuschliessen. — *σαρκὶ* ist nicht: „*im* Fleische“ (*Luth.*), sondern: „*dem Fleische nach*“; vrgl. 3, 18.; diess hervorgehoben, weil die Verfolgungsleiden der Gläubigen auch deren Fleisch treffen; vrgl. Matth. 10, 28. *παθόντος* ist nicht auf das Leiden *vor* dem Tode Christi zu beschränken, sondern umfasst diesen mit. — *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*) *καὶ* mit Bezug

auf Christus: *„auch ihr“*: der Jünger muss dem Meister ähnlich sein. Es liegt nahe, ἔννοια (ausser h. nur noch Hebr. 4, 12.) hier = „Gesinnung“ (*de Wette*, *Weiss* S. 288) zu erklären; allein ἔννοια heisst immer *„Gedanke, Erwägung“* (*Wiesinger, Schott*) *); auch deutet auf die Gesinnung Christi in seinem Leiden hier nichts hin; τὴν αὐτὴν ἔννοιαν geht auf das πάσχειν σαρκί Christi selbst zurück, so dass der Sinn ist, dass, da Christus dem Fleische nach gelitten hat, auch sie sich des Gedankens eben so wie er nach (oder: an) dem Fleische zu leiden, nicht weigern sollen. Durch ὅτι wird dann diese Ermahnung begründet. Unrichtig fassen nach Vorgang von *Hofmann* *Wiesinger* und *Schott* ὅτι explicativ in Bezug auf τὴν αὐτ. ἔννοιαν, denn das πέπαυται ἁμαρτίας kann auf Christus keine Anwendung leiden, weil dieser Ausdruck nicht bloss eine frühere „Beziehung zur Sünde“, sondern das frühere Sündigen selbst voraussetzt. — Das Verb. ὁπλίζεσθαι, im N. T. ἅπ. λεγ., wird auch bei den Klassikern mit dem Accus. constr. (Soph. Electra v. 991.: θράσος ὁπλίζεσθαι); es wird zwar von jeglicher Ausrüstung z. B. der Schiffe u. s. w. gebraucht, deutet hier aber auf den Kampfesberuf der Christen hin. — ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκί, πέπαυται ἁμαρτίας) In *Luther's* Uebersetzung: „denn wer am Fleische leidet, der höret auf von Sünden“ ist das Temp. praet. unrichtig mit dem Präsens vertauscht; ἐν σαρκί aber richtig übersetzt: *„am* Fleische“; unrichtig übersetzt *Hofmann*: *„im* Fleische“, was, verglichen mit dem vorherg. σαρκί, andeuten soll, dass, während bei Christus mit seinem Leiden sein Fleischesleben zu Ende war, bei uns das Leiden „bei Fortdauer des Fleischeslebens“ geschehen ist (!); die L. A.: σαρκὶ „dem Fleische nach“ kommt auf denselben Gedanken hinaus; vrgl. *Winer* S. 366. — πέπαυται ἁμαρτίας) Das Med. παύομαι wird bei den Klassik. öfters mit dem Genit. verbunden, z. B. Il. 7, 290: παυσώμεσθα μάχης, Herod. 1, 47: τῆς μάχης ἐπαύσαντο, Herodian. 7, 10, 16: τῆς τε ὀργῆς ὁ δῆμος ἐπαύσατο. So wird auch hier von den meisten Auslegern πέπαυται erklärt; also = „er hat abgelassen von der Sünde i. e. er hat aufgehört zu sündigen“; es kann aber auch Perf. Passivi sein nach der Constr. παύειν τινά τινος = „machen, dass jemand von etwas ablässt, absteht“; dann heisst πέπαυται ἁμαρτίας „er ist dahin gebracht worden von der

*) *Reiche* beruft sich für die Bedeutung „Gesinnung“ mit Unrecht auf die Stellen Sprichw. 5, 2. 23, 19. LXX. u. Weish. Sal. 2, 14.

Sünde abzulassen, oder nicht mehr zu sündigen" (*Schott:* „er ist abgebracht vom sündigen Verhalten"). Gegen allen Sprachgebrauch ist es, wenn *Hofmann*, diese Constr. benutzend, sagt: „der Satz besagt nicht, dass er abgelassen hat, Sünde zu thun, sondern dass er mit ihr zu Ende ist d. h. dass die Beziehung zur Sünde zu Ende ist" *). Denn der Genitiv bei *παύειν* bezeichnet immer einen Zustand oder eine Thätigkeit dessen, der das Object des *παύειν* ist. — Ob *πέπαυται* hier als Passiv (*de Wette, Wiesinger*) oder als Medium (*Weiss*) genommen wird, macht für den Gedanken keinen wesentlichen Unterschied. Der Gedanke: „*durch Christum* immunitatem nactus sum" (*Wiesinger*) ist hier weder in dem einen noch in dem andern Falle ausgesprochen. — Der Satz hat die Form einer allgemeinen Sentenz, deren Sinn ist, dass durch das Leiden am Fleische — ein Aufhören der Sünde bewirkt wird **). Dieser nach verschiedenen Seiten hin wahre Gedanke bestimmt sich hier dem Zusammenhange zufolge dahin: wer um der Sünde willen d. h. wegen des Gegensatzes gegen die Sünde litt, der hat dadurch mit der Sünde gebrochen, so dass sie keine Gewalt mehr über ihn hat (*Weiss*). Unrichtig ist es, *παθών* mit mehreren früheren Auslegern, auch *Schott*, in geistlichem Sinne zu fassen, sei es dass man es von dem Gestorbensein in Christo in der Taufe nach Röm. 6, 7. (so *Schott*) oder von dem Ertödten des alten Menschen (*Gerhard:* qui carnem cum concupiscentiis suis in Christo et cum Christo crucifigit, ille peccare desinit; *Calvin:* passio in carne significat nostri abnegationem) erklärt, dagegen streitet das hinzugefügte *σαρκί*, wodurch *dieses παθών* recht ausdrücklich als ein mit dem von Christus geltenden *παθών* identisches markirt wird; auch deutet der Ap. einen solchen geistlichen Sinn jenes *παθών* durch nichts an. Ganz verfehlt ist es offenbar unter *ὁ παθὼν* mit *Fronmüller* Christus zu verstehen, wozu *πέπ. ἁμαρτ.* auf keine Weise passt (*Jachm.* erkl. freilich: „weil Christus — für sich die Sünde aufgehoben hat, d. h. gezeigt hat, dass man ohne

*) So auch *Schott:* „Wem das *παθεῖν σαρκί* widerfahren ist, der ist seiner vormaligen *Beziehung* zur Sünde entledigt"; doch giebt *Schott* zu, dass „an eine Erledigung von Sünde zu denken sei, sofern sie das Verhalten bestimmte und *sündig machte*".

**) Aecht katholisch bemerkt *Lorinus* zu *πέπ. ἁμαρτίας:* Peccatorum nomine absolute posito gravia intelliguntur, quae vocamus mortalia; nam desinere atque quiescere a levibus et venialibus, eximium privilegium est, praeterque Deiparam definire non possumus, an alii ulli concessum.

Sünde sein könne“ [!]); oder endlich mit *Steiger* anzunehmen, dass der Ap. darin „die verschiedenen Personen, das Haupt und die Glieder, in ihrer Einheit zusammenfasse, so dass in dem Satze der doppelte Gedanke enthalten wäre: „Christus leiblich leidend, befreite uns von der Sünde“ und: „indem wir durch den Glauben an Christi Leiden theilnehmen, sterben wir der Sünde“. Diese Auffassungen leiden sämmtlich an willkürlichen Ergänzungen, bei denen der einfache Gedankenzusammenhang nicht beachtet wird *).

V. 2. *εἰς τὸ μηκέτι κτλ.*) weiterer Erklärungssatz, entweder zu der Ermahnung: *ὁπλίσασθε*, oder zu *πέπαυται ἁμαρτίας* gehörig; *de Wette, Brückner, Wiesinger, Schott* ziehen die erste Verbindungsweise vor, allein *μηκέτι* weist zu bestimmt auf das *Perf. πέπαυται* zurück, als dass man nicht der zweiten Constr. den Vorzug geben sollte (so auch *Zezschwitz*) **); bei dieser findet auch ein natürlicher Gedankenfortschritt statt, während sich der in diesem Verse enthaltene Gedanke nicht passend an *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλ.* anschliesst. Sprachlich unrichtig ist es, *εἰς* h. mit *ὁπλίσασθε* in *dem* Sinne zu verbinden, wie man sagt: *ὁπλίζεσθαι εἰς τὸ μάχεσθαι* (*Schott*); hätte der Ap. es so gemeint, so hätte er das unmittelbar Zusammengehörende nicht durch einen Zwischensatz trennen können; seine Ergänzung hat das Verb. in *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν* bei sich; durch *εἰς* kann, wenn es zu *ὁπλ.* constr. wird, nur die nähere Bestimmung des Zieles, worauf das *ὁπλ.* gerichtet ist, hinzufügt sein. Das Subject ist: *ὁ παθὼν ἐν σαρκί*. — *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ*) Die Dative sind entweder zu erklären, wie *τῇ δικαιοσύνῃ ζῆν* Kap. 2, 24. (*Brückner*, *Wiesinger*) oder sie drücken die Norm aus, wie Apgsch. 15, 1. Gal. 5, 16. 25. u. a. St. *Gerh.* praecipit ut normam vitae nostrae statuamus non hominum voluntatem, sed Dei voluntatem; die letztere Fassung ist wegen des Begr. *τὸν — βιῶσαι χρόνον* vorzuziehen. „*ἀνθρώπων* und *θεοῦ* als Gegensätze, ebenso

---

*) *Reiche* hält wegen der Schwierigkeit und Unklarheit des Gedankens den ganzen Satz für unächt.

**) *Hofmann* und *Wiesinger* rechtfertigen die Verbindung mit *ὁπλισ.* nur mit dem falschen Grunde, dass in dem Satze: *ὅτι κτλ.* der Gedanke ausgesprochen ist, „welcher unsere schützende Rüstung sein soll“. *Brückner* beruft sich für dieselbe auf das *γάρ* V. 3., „welches sich schicklicher an V. 2. als an das entfernte *ὁπλίσασθε* anschliesst“; allein diese Zusammengehörigkeit von V. 3. und V. 2. hindert keinesweges daran, V. 2. mit dem unmittelbar vorherg. Gedanken zu verknüpfen.

die mancherlei Lüste der Menschen und der einheitliche Wille Gottes" (*Wiesinger*); dass unter *ἀνθρ.* hier speciell „die *heidnisch* menschliche Umgebung der Leser" (*Schott*) zu verstehen sei, ist als willkürliche Behauptung zurückzuweisen. — *τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*) zu *ἐν σαρκί* vrgl. 2. Kor. 10, 3. Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 24. *σάρξ* ist hier eben so wenig, wie V. 1., ethischer Begr.; es ist Bezeichnung der irdisch-menschlichen Natur, der der sterbliche Leib eignet. — Das Verb. *βιοῦν* ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; die Form *βιῶσαι* findet sich zwar auch bei den Attikern, ist aber seltner als der 2. Aor.; *βιῶναι*. — *ἐπίλοιπος* gleichfalls *ἅπ. λεγ.*: „die übrige Zeit im Fleische"; ähnlicher Begr. wie: *ὁ τῆς παροικίας χρόνος* Kap. 1, 17. Zu dem ganzen Gedanken vrgl. Röm. 12, 2.

V. 3. *ἀρκετὸς γὰρ*) In dem Vorhergehenden war ausgesprochen, dass das Leiden am Fleische bewirkt, dass man nicht mehr nach der Menschen Lüsten lebt (die ja jenes Leidens Grund sind), sondern nach dem Willen Gottes. Dieser Gedanke wird in Beziehung auf die Leser des Briefes weiter erläutert; daher: *γάρ*. — *ἀρκετός*: Matth. 6, 34. 10, 25.; richtig *Wiesinger*: „der Ausdruck hier eine *μείωσις*". *Gerhard*: in eo quod ait „sufficit" est quidam asterismus sive liptotes, qua mitigat Ap. exprobrationis asperitatem. Eine fremdartige Beziehung legt *Schott* ein, indem er erklärt: „ihr habt an dem genug zu büssen und gut zu machen". Die Constr. wie bei *Isocrates* (in Panegyr.): *ἱκανὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος, ἐν ᾧ τι τῶν δεινῶν οὐ γέγονε*; vrgl. *ἱκανούσθω* Ezech. 44, 6. 45, 9. Es ist einfach *ἐστι* zu ergänzen, nicht mit *Steiger*: „sollte sein". — *ὁ παρεληλυθὼς χρόνος*) weist auf *μηκέτι* zurück; Gegensatz zu *τὸν ἐπίλοιπον — χρόνον*. *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι*) Der Infinitiv ist in freier Constr. von *ἀρκετὸς* abhängig, wie er auch bei *ἀρκεῖ* steht; vrgl. *Winer* S. 285. Der Inf. Perf. ist gewählt, „um das einstige Sündenleben als ein für allemal abgeschlossenes zu bezeichnen" (*Schott*). — *τῶν ἐθνῶν* zeugt nicht dafür, dass der Brief an ehemalige Juden gerichtet ist. Wenn *Jachmann* sagt: „der Ap. durfte von Heiden niemals sagen, sie lebten nach dem Willen der Heiden", so ist zu bemerken, dass, wenn die Leser ehemals Heiden waren, das *βούλημα τῶν ἐθνῶν* zwar allerdings ihr eignes *βούλημα* war, dass sich aber das *ἐθνῶν* leicht daraus erklärt, dass dieselben jetzt nicht mehr Heiden waren (gegen *Weiss*). — *πεπορευμένους*) ist auf das bei *κατειργάσθαι* hinzuzudenkende *ὑμᾶς* zu beziehen; wäre *ἡμῖν* richtige Lesart, so würde sich

Petrus mit einschliessen und ἡμᾶς zu ergänzen sein. Undeutlich *Vulg.:* his qui ambulaverunt. Ungehörig ist die Meinung *Beza's*, dass Petrus hier nicht bloss an die Leser des Briefes (die er für Judenchristen hält), sondern auch an deren Vorfahren, nämlich die früheren 10 Stämme Israels denke. Zu πορεύεσθαι ἐν vrgl. Luk. 1, 6. 2. Petr. 2, 10. — ἀσελγείαις) „*Ausschweifungen aller Art*", bes. das unkeusche Wesen mit umfassend; vrgl. Röm. 13, 13. 2. Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. 3. Makk. 2, 26. etc.; *Buddeus* nimmt es geradezu für: obscoenitas et stuprorum flagitiosa consuetudo: bei *Lucian* der Ausdruck: ἀσελγέστεροι τῶν ὄνων. — ἐπιθυμίαις) bezeichnet im Plural an sich *fleischliche* Begierden; es ist zwar nicht bloss auf Wollustbegierden zu beschränken, schliesst diese aber vorzugsweise mit ein. — οἰνοφλυγίαις) ἅπ. λεγ. im N. T.; das Verb. οἰνοφλυγεῖν LXX. Deut. 21, 20. Jes. 56, 12. Hebr. סָבָא; *Luth.:* „Trunkenheit"; besser: „*Trunksucht*". *Andronicus Rhodus* lib. περὶ παθῶν p. 6: οἰνοφλυγία ἐστὶν ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος. *Philo* (V. M. 1, §. 22.) nennt die οἰνοφλυγία eine ἀπλήρωτος ἐπιθυμία. — κώμοις) ausser hier Röm. 13, 13. Gal. 5, 31., wo es, wie hier mit πότοις, mit μέθαι verbunden ist: commissationes, eigentl. „*Festgelage*"; vrgl. *Pape* s. v. — πότοις) ἅπ. λεγ.; besonders vom gemeinschaftlichen Trinken beim Gastmahl gebraucht; *Appian* B. C. I. p. 700: ὁ δὲ Σερτώριος — τὰ πολλὰ ἦν ἐπὶ τρυφῆς, γυναιξὶ καὶ κώμοις καὶ πότοις σχολάζων. — καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις) das speciell heidnisch-götzendienerische Wesen bezeichnend; ἀθέμιτος, im N. T. nur noch Apgsch. 10, 28., hebt das dem göttlichen Gesetze Widerstrebende der εἰδωλ. bezeichnend hervor; *Bengel:* quibus sanctissimum Dei jus violatur *). Diese Schilderung passt nur auf ehemalige Heiden, nicht auf Juden; auf letztere nur in der Zeit vor der assyr. und babylon. Gefangenschaft; mit Unrecht beruft sich *Weiss* (S. 113) für das Gegentheil auf Röm. 2, 17 ff.; denn der Vorwurf, der dort den Juden gemacht wird, trägt offenbar ein ganz anderes Gepräge, als diese Schilderung; auch ist das ἱεροσυλεῖν dort nicht iden-

*) Ohne Grund behauptet *Schott*, dass die εἰδωλολατρεῖαι nicht um ihrer selbst willen, sondern um der mit ihnen verbundenen unsittlichen, üppigen Ceremonien willen ἀθέμιτοι genannt werden. Das Adj. ist hier hinzugesetzt, weil sie den strictesten Gegensatz gegen Gottes heiliges Recht bilden. Dass die εἰδωλολατρεία nur, wenn sie von den Juden, nicht aber wenn sie von den Heiden geübt wird, ἀθέμιτος genannt werden könne, ist eine unberechtigte Behauptung,

tisch mit Götzendienst treiben. Den Begr. εἰδωλολατρεῖαι hier in weiterer Bedeutung, und zwar so, dass der *eigentliche* Götzendienst ausgeschlossen wird, zu nehmen, ist durchaus willkürlich und wird noch insbesondere durch ἀθεμίτοις verboten.

V. 4. ἐν ᾧ ξενίζονται) ἐν ᾧ beziehen mehrere Ausleger unmittelbar auf den in dem folgenden Satz: μὴ συντρεχόντων — ἀνάχυσιν enthaltenen Gedanken; *Pott*: ἐν τούτῳ δὲ ξενίζ., ὅτι μὴ συντρέχετε; unrichtig: ἐν ᾧ knüpft vielmehr an das Vorhergehende an; zwar ist der Gedanke, auf den es geht, noch nicht förmlich ausgesprochen, aber doch liegt in den *Perfectis*: κατειργάσθαι und πεπορευμένους angedeutet, dass sie jetzt nicht mehr so leben, wie sie früher gelebt haben — und diess ist's, worüber jene sich verwundern; so auch *de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*. — ξενίζεσθαι, in der gewöhnlichen Bedeutung: „Gast sein" öfters im N. T., hier, V. 12. und Apgsch. 17, 20.: „*befremdet werden*, *ein Befremden fühlen*" *); der Gegenstand, der das Befremden erregt, steht gewöhnlich im Dativ dabei (Polyb. 3, 68. 9.: ἐξενίζοντο τῷ τι συμβεβηκὸς εἶναι παρὰ τὴν προσδοκίαν). Die nähere Bestimmung liegt in dem folgenden Genitivsatz: μὴ συντρεχόντων ὑμῶν) „μὴ bezieht die Sache auf die Befremdung der Heiden". Der absolute Genitiv wird oft zur Angabe der Ursache von etwas gebraucht (s. *Winer* S. 236). συντρέχειν: Mark. 6, 33. und Apgsch. 3, 11. = *zusammenlaufen*, confluere; hier, mit εἰς constr., „mit jemandem gemeinschaftlich nach einem Ziele hin, oder: in etwas hinein laufen". — εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν) Angabe des zu συντρ. gehörenden Zieles. Das Wort ἀνάχυσις findet sich *Aelian* de an. 16, 15. synonym gebraucht mit ἐπίκλυσις und Script. graec. ap. Luper. in Harpocr. mit ὑπέρκλυσις; darnach bedeutet es das Ueberströmen; in besonderer Weise bezeichnet es solche Höhlungen des Landes, welche bei der Fluth mit Wasser gefüllt werden; so Strabo 3. p. 206 A.: λέγονται δὲ ἀναχύσεις αἱ πληρούμεναι τῇ θαλάττῃ κοίλαδες ἐν ταῖς πλημμυρίσι; hiernach rechtfertigt sich für diese Stelle am meisten die Bedeutung: „*Fluth*" (*Schott*: „Strom"). In der Bedeutung „Schlamm" (2. Aufl. dies. Comment.) kommt es nie vor **). Zu ἀσωτία vrgl.

*) Dass hier „ein Unmuth erregendes Betroffenwerden" (*Schott*) gemeint sei, ist richtig, liegt aber nicht in dem Worte selbst.

**) *Hesych*. u. *Suidas* erklären ἀνάχυσις auch = βλακεία, ἔκλυσις; darnach *Gerh*.: virium exolutio, mollities; nach *de Wette* soll es = profusio, Ausgelassenheit, sein; aber besser ist es, die oben angegebene Bedeutung festzuhalten.

Ephes. 5, 18. Tit. 1, 6.: „das liederliche, ausschweifende Wesen“. — βλασφημοῦντες) charakterisirt das Befremden näher als ein solches, das sie dazu treibt, diejenigen zu lästern, deren Verhalten sie befremdet. Mit Recht sagt *Schott*, dass „nicht das Betroffensein an sich, sondern diejenige Bestimmtheit desselben, welche mit dem des Nachdrucks halber ans Ende gestellten βλασφημοῦντες angegeben wird, das eigentlich Bedeutsame ist“.

V. 5. weist auf das Gericht, das die lästernden Heiden erwartet, hin: οἱ ἀποδώσουσι λόγον) ἀποδ. λόγον (Matth. 12, 36. Hebr. 13, 17. Apgsch. 19, 41.) Gegensatz von αἰτεῖν λόγον Kap. 3, 15. — τῷ ἑτοίμως ἔχοντι) „nämlich dem auferstandenen, zur Rechten sitzenden Heilande Kap. 3, 22.“; *de Wette*. — Der Ausdruck: ἑτοίμως ἔχειν: „bereit sein“, ausser hier Apgsch. 21, 13. 2. Kor. 12, 14. — κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) wie öfters im N. T. vom letzten Gericht, das durch ἑτοίμ. ἔχ. als ein nahe bevorstehendes bezeichnet ist; vrgl. V. 7. Unrichtig nehmen einige Ausleger ζῶντας καὶ νεκρούς in bildlichem Sinne: *Joh. Huss*: *vivos* in gratia ad beatitudinem, *mortuos* in culpa ad damnationem. *Bened. Arias*: *vivos* adhuc in carne illa Adami; *mortuos* in Christo; richtig *Gerh.*: *vivos* quos judex veniens reperiet vivos; *mortuos*, quos ex sepulcris in vitam revocabit; vrgl. Apgsch. 10, 42. 2. Tim. 4, 1. Hiemit ist den am Schluss des vorigen Kapitels angeführten Momenten der Herrlichkeit des verklärten Heilandes noch das letzte hinzugefügt: das Richteramt, das er am Ende der Tage üben wird. Die Hinweisung darauf soll den Lesern einerseits eine Ermahnung zum geduldigen Ertragen der Lästerungen gegen sie, andererseits eine Warnung, sich durch die Lästerungen nicht zur Verleugnung des christlichen Wandels verleiten zu lassen, sein.

V. 6. Die Erklärung dieses Verses hängt mit der Auffassung der Stelle Kap. 3, 19. 20. zusammen, und ist daher bei den verschiedenen Auslegern sehr verschieden*). — εἰς τοῦτο γὰρ) γάρ zeigt, dass eine vorausgegangene Aussage begründet oder erläutert werden soll; aber welche? Unberechtigt ist es, den hier ausgesprochenen Gedanken an V. 1. u. 2. (*Zezschwitz*; so auch schon *Alethaeus* und *Star*-

*) *Lorinus* zählt 12 verschiedene Erklärungen auf; eine Zahl, die noch nicht ausreicht. Manche Ausleger sind unsicher und bekennen, dass ihnen der wahre Sinn des Verses dunkel sei; so *Luther*, der sogar eine Fälschung des Textes für möglich hält. Auch *Reiche* ist geneigt, den Satz für ein später hinzugefügtes Glossem zu halten.

kius bei *Wolf*) oder an V. 3. (*Hensler*) anzuschliessen, unter der Behauptung, dass V. 4. u. 5. eine Digression bilden; jedenfalls schliesst sich V. 6. an V. 5. an, und zwar entweder zur Begründung des ἀποδώσουσιν λόγον (*Hofmann*) oder des κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (*de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss*, *Güder*), sicher nicht des ἑτοίμως ἔχοντι κρ., denn, wenn *Bengel* erklärt: paratus est judex, nam evangelio praedicato nil nisi finis restat, so ist diess ein eingetragener Gedanke *). — εἰς τοῦτο geht auf das folgende ἵνα s. Kap. 3, 9. Joh. 18, 37. u. a. St. — καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη) Durch καὶ wird hervorgehoben, dass das Evangelium nicht nur Lebenden, sondern auch Todten verkündigt worden sei. Bei der Verbindung dieses V. mit V. 1. u. 2. sind unter νεκροῖς gestorbene Christen zu verstehen; dann zielt der Vers darauf hin, hervorzuheben, dass dieselben durch ihren Tod (der freilich als eine Art Gericht zu betrachten sei) doch nicht an der Theilnahme der δόξα Christi verhindert seien (*Zezschwitz*); allein 1) ist es willkürlich V. 4. u. 5. als eine Digression anzusehen, 2) bleibt dabei γάρ unerklärt, und 3) hätten die νεκροί bestimmt als Christen bezeichnet werden müssen. — Bezieht man γάρ auf ἀποδώσουσιν λόγον, so sind die νεκροί solche Lästerer, die noch vor dem Eintritt des Gerichtes gestorben sind und V. 6. dient dann zur Beruhigung der Gläubigen, welche besorgten, es möchten jene Lästerer durch ihren Tod der Strafe ihrer Lästerung entgehen (*Hofmann*), aber einerseits ist das Bedürfniss einer solchen Beruhigung bei den Gläubigen etwas ganz Undenkbares und andrerseits ist in dem Verse nichts von einer Verurtheilung jener Lästerer gesagt; auch bemerkt *Wiesinger* mit Recht: „dass der Verf. auf die Voraussetzung ihres Todes so ausdrücklich eingehen sollte, stimmt nicht gut zu dem ἑτοίμως ἔχειν — und nicht zu dem folg. πάντων δὲ τὸ τέλος

---

*) Nach *Schott* soll sich γάρ auf „die *ganze* einheitliche Aussage von V. 5." beziehen; allein in der That lässt *Schott* es doch nur zur „Erläuterung" der in der dort ausgesprochenen „gewissen Thatsache der Zukunft" liegenden Beruhigung der Christen darüber, „dass für die vor dem Gericht gestorbenen Christen darum nicht die Möglichkeit, zu ihrer Rechtfertigung gegenüber den Verleumdungen der Feinde zu gelangen, dahin ist", dienen. Wie ungerechtfertigt diese Beziehung ist, ergiebt sich daraus, dass diese Tendenz der Beruhigung, die *Schott* zur Grundlage seiner Erklärung des Verses, nach der unter den νεκροῖς die verstorbenen Gläubigen gemeint sein sollen, macht, von dem Ap. selbst nicht nur nicht ausgesprochen, sondern nicht einmal angedeutet ist.

ἤγγικε"; auch *Schott* ist dieser Auffassung *Hofmann's* entgegengetreten. — Es bleibt nur die Beziehung des *γάρ* auf das unmittelbar Vorhergehende übrig; dann ist die Tendenz des Verses keine andere als die, den Gedanken, dass Christus die *Todten* richten werde, zu bestätigen und unter den *νεκροῖς* können nur dieselben verstanden werden, die dort gemeint sind. Ganz verfehlt ist es demnach hier *νεκροί* im bildlichen Sinne (*Augustin, Beda, Gerhard* u. A.) = infideles zu nehmen; aber auch jede andere Beschränkung des allgemeinen Begriffes ist unberechtigt: es dürfen darunter weder bloss die Frommen des A. T. (*Bollinger, Aretius* u. A.), noch auch bloss die gestorbenen Gläubigen (*Bengel, Schott*), noch endlich bloss die durch die Sindfluth Umgekommenen (*de Wette, Brückner, Fronmüller;* nach Kap. 3, 19. 20.), sondern es müssen Alle, die Christus bei seiner Wiederkunft als Todte vorfinden wird, verstanden werden. Mit Unrecht ist hiergegen der Mangel des Artikels geltend gemacht; zwar würden durch den Artikel die *νεκροί* nachdrucksvoller als „bestimmt gedachte Gesammtheit" (*Winer* S. 112) markirt sein, allein daraus folgt nicht, dass, weil der Art. fehlt, nicht die Gesammtheit der Todten gemeint ist (vrgl. Luk. 16, 30. Apgsch. 10, 42. Röm. 14, 9.*)), hier zeigt die Beziehung auf das vorherg. *νεκρούς*, dass der Begriff in demselben allgemeinen Umfange zu fassen ist, wie dort **). *εὐηγγελίσθη*) steht hier impersonell: „*es ward das Evangelium verkündigt*"; es ist weder: *ὁ Χριστός*, noch *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* (*Bengel, Grotius, Pott* u. A.) oder Aehnliches zu ergänzen. Je nach der verschiedenen Auffassung des Begr. *νεκροῖς* ist dieses *εὐηγγελίσθη entweder* von der Predigt des Evangeliums an jene während ihres irdischen Lebens *oder* an die in der *φυλακῇ* sich befindenden *πνεύματα* der in der Sindfluth Umgekommenen (Kap. 3, 19. 20.) verstanden worden; in letzterer Weise in der 1. Aufl. dies. Comm., so auch von *Steiger, König, Güder, Wiesinger, Weiss* (S. 228 f.); allein richtiger wird es sein,

---

*) Diese Stellen zeigen, dass *Winer's* Bemerkung, *νεκροί* entbehre, wenn es die Todten, als Gesammtheit, bezeichnen solle, des Art. nur in der Verbindung mit *ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι, ἀνάστασις ἐκ*, nicht genau ist.

**) Hätte Petr. das *νεκροῖς* h. in einem beschränkteren Sinne als V. 5. gemeint, so würde er diess sicher doch *irgendwie* angedeutet haben. Man könnte höchstens eine solche Andeutung in dem *εὐηγγελίσθη* finden, indem das Evangelium nur den Lebendigen, nicht den Todten, gepredigt werden könne; allein Kap. 3, 19. steht dieser Behauptung entgegen.

es — dem universellen νεκροῖς gemäss — ganz allgemein zu fassen, nämlich so, dass damit gesagt sein soll, es sei — ganz abgesehen davon, wann und wie — Allen, welche todt sind (nämlich zur Zeit des Gerichts), das Evangelium gepredigt worden, sei es vor oder nach ihrem Tode.

Anmerk. 1. Der Grund davon, dass Kap. 3, 19. nur die durch die Sindfluth Umgekommenen als die πνεύματα genannt sind, denen Christus gepredigt hat, während hier die Predigt des Evangeliums als an die Todten überhaupt ergangen bezeichnet wird, ist nicht darin zu finden, dass jene nur als Beispiel gelten sollten, weil sie besonders gottlos gewesen (*Pott, Jachmann, König, Grimm* in den theol. Stud. u. Krit. 1835), sondern darin, dass Petr. dort darauf hinweisen wollte, dass die Heilsthätigkeit des „dem Geiste nach lebendig gemachten" Christus sich selbst auf diejenigen erstreckt habe, welche in dem *ersten* über *alle* Menschen ergangenen Gerichte (welches das Vorbild des *letzten* Gerichtes ist) bereits verurtheilt waren (ähnlich *Wiesinger*); weniger genügend ist es mit *Weiss* den Grund davon in der beabsichtigten Vergleichung der Taufe mit der Sindfluth zu suchen.

Anmerk. 2. Das Entscheidungsmoment im Gericht ist nach dem Ap. das Verhalten des Menschen zu dem Evangelium (vrgl. Kap. 2, 7.); darum muss die Predigt desselben Allen zu Theil werden, weil das Gericht sich auf Alle erstrecken soll. Das Evangelium konnte aber — als solches — erst nach der Vollendung des Erlösungswerkes, also erst nach der Auferstehung Christi, gepredigt werden. Christus ist deshalb nach seiner Auferstehung zu den Todten gegangen, um ihnen das Evangelium zu verkündigen, und hat seine Apostel ausgesandt, es den Lebenden zu predigen. So können beide, die Todten und die Lebendigen, je nachdem sie sich zu der ihnen gewordenen Heilspredigt verhalten haben, gerichtet werden — und Lohn oder Strafe empfangen.

Der Zweck des νεκροῖς εὐηγγελ. wird durch den zweigliedrigen Satz: ἵνα κριθῶσι μὲν κτλ. angegeben. Der grammatischen Structur nach sind κριθῶσιν und ζῶσιν einander coordinirt und gleicherweise von ἵνα abhängig; dem Sinne nach aber geht ἵνα nur auf ζῶσιν, indem das erste Glied als Zwischensatz anzusehen ist; es findet hier eine Construction statt, wie sie bei den Klassikern bei den durch μὲν — δὲ verbundenen Sätzen öfters vorkommt (s. *Matthiae* ausf. griech. Gr. Ausg. 2. S. 1262); diese Zusammenstellung deckt, wie *Hartung* (Lehre v. d. Part. II. S. 406) sagt, den Contrast auf. Durch den Aorist κριθῶσιν wird das Gericht als ein solches markirt, welches be-

reits vor dem *letzten* Gerichte eingetreten ist. Bezöge sich nun ἵνα dem Sinne nach auf κριθῶσιν, so wäre damit ein Gericht bezeichnet, das erst nach der Heilspredigt eintreten sollte; da diess aber nicht der Fall ist, so *kann* durch κριθῶσι auch etwas bezeichnet werden, was bereits vor dem εὐηγγελίσθη statt hatte. Nach der richtigen Erklärung von νεκροῖς εὐηγγελίσθη kann unter dem Gerichte nicht das Gericht der Busse (*Gerhard*), auch nicht das der Sindfluth (*de Wette*), sondern nur das Gericht verstanden werden, welches sich an den νεκροῖς eben durch den Tod vollzogen hat (*Pott*, *Steiger*, *Nitzsch*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.), so dass der Gedanke ist: „*damit sie, wiewohl sie dem Fleische nach durch den Tod gerichtet wurden, doch dem Geiste nach leben*“; wobei denn allerdings der durch das Gericht erfolgte Zustand als ein solcher zu denken ist, der durch die Heilspredigt nicht schon aufgehoben ist, sondern erst dann aufgehoben wird, wenn in Folge des letzten Gerichtes das ζῆν πνεύματι eintritt (*Wiesinger*); der Gegensatz σαρκί — πνεύματι steht hier in demselben Sinne, wie Kap. 3, 18.; ohne alle Berechtigung ist die Meinung *Güder's*, dass σάρξ hier die sündhafte Richtung, in welcher sich die νεκροί befinden, bezeichne; den bereits Abgeschiedenen wird in der Schrift nirgends noch σάρξ zugeschrieben. — κατὰ ἀνθρώπους heisst weder: „durch die Menschen“, noch: „nach menschlichem Urtheil“, sondern: „*nach der Menschen Weise, wie es ihnen eignet*“. — ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι) entspricht der Form nach ganz dem ersten Gliede, nur dass hier das Verb. im Präsens steht, weil es den bezweckten zukünftigen Zustand nennt; ζῆν im Gegensatz zu κριθῆναι bezeichnet das *ewige* Leben; dieses wird näher bestimmt durch κατὰ θεόν, das (entsprechend dem κατὰ ἀνθρώπους) nur „*nach Gottes Weise, wie es dem Wesen Gottes entspricht*“ heissen kann*). — Mit diesem Zwecksatze ist angegeben, wozu das εὐαγγελίζεσθαι den Todten dienen sollte; ob und wie weit der Zweck erreicht wird, ist nicht gesagt.

V. 7. Von hier an beginnt die dritte Reihe der Ermahnungen, die sich vorzugsweise auf das gemeindliche Leben beziehen, angeknüpft an den Gedanken der Nähe des

*) Ganz seltsam ist die Meinung *Jachmann's*, dass κατὰ θεόν „in Beziehung auf ihren göttlichen Theil“ heisse, was nicht befremden dürfe, da, so gut der sinnliche Theil des Menschen in der biblischen Sprache als ὁ ἄνθρωπος personificirt werde, eben so gut hier der unsinnliche, göttliche Theil als ὁ θεός personificirt werden könne.

Endes der Dinge (s. Einl. §. 2.). *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν*) *δὲ* markirt den Uebergang zu einer neuen Gedankenreihe; *πάντων τὸ τέλος* = „*das Ende aller Dinge*“ weist zurück auf das vorhergehende *ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι;* mit dem Gerichte kommt das *τέλος; πάντων* steht nachdrucksvoll voran, es ist nicht Mascul. (*Hensler:* „das Ende aller Menschen“), sondern Neutrum *); vrgl. 2. Petr. 3, 10. 11.; zu *τέλος* Matth. 24, 6. 14.. — *ἤγγικε*) vrgl. Röm. 13, 12. Jak. 5, 8. Phil. 4, 5. Dass die Apostel, ohne Zeit und Stunde zu bestimmen, die Wiederkunft Christi und damit verbunden das Ende der Welt — ihrem bisherigen Bestande nach — als damals nahe bevorstehend erwarteten, ist einfach anzuerkennen **). — *σωφρονήσατε*) *οὖν καὶ νήψατε*) Erste durch den Gedanken an die Nähe des Weltendes begründete (*οὖν*) Ermahnung. *σωφρονήσατε; Vulg.:* estote *prudentes;* in dieser Bedeutung ist das Wort im N. T. nicht gebräuchlich; es bezeichnet vielmehr die geistige Mässigkeit d. i. die Beherrschung omnium immoderatorum affectuum; s. zu 1. Tim. 2, 9. Tit. 2, 6. (*Hemming: σωφροσύνη* = affectuum et voluntatis harmonia); Gegensatz zu der V. 2. geschilderten heidnischen Zügellosigkeit (*Wiesinger*). — *νήψατε; Vulg.:* vigilate; ungenau: *νήφειν* hat hier dieselbe Bedeutung, wie Kap. 1, 13. Ungenügend ist es, beide Ausdrücke nur von der Enthaltsamkeit im sinnlichen Genusse zu verstehen. — *εἰς* (*τὰς*) *προσευχάς*) nicht: in orationibus (*Vulg.*), denn *εἰς* giebt das Ziel des *σωφρ.* und *νήφειν* an, also: „zum Gebet“, d. h. damit ihr allezeit in der rechten Gemüthsverfassung zum Gebet seid. Ist der Art. *τάς* ächt, so erklärt er sich daraus, dass der Ap. die Gebete der Christen voraussetzt. — Ein von Leidenschaften und Begierden aufgeregtes Gemüth kann nicht beten. Der Plural deutet auf das wiederholte Beten hin (*Schott*); ohne Grund will *Schott* darunter nur Gemeindegebete verstanden wissen. — Mit *de Wette σωφρονήσατε* von *νήψατε* zu trennen und *εἰς τ. προσευχάς* nur mit letzterem zu verbinden, verbietet die Synonymität der beiden Begriffe.

---

*) *Oecumenius* giebt zwei Erklärungen: *τὸ τέλος· ἀντὶ τοῦ, ἡ συμπλήρωσις, ἡ συντέλεια· ἢ τέλος ἠγγικέναι τῶν πάντων προφητῶν· τοῦτο δὲ ἀληθεῖ λόγῳ, ὁ Χριστός, ἡ πάντων γὰρ τελειότης, αὐτός ἐστιν* die zweite offenbar falsch.

**) Nach *Schott* soll das *ἤγγικε* so viel heissen als: „es liegt nicht nur nichts mehr zwischen der christlichen Heilsgegenwart und dem Ende, sondern jene ist selbst schon das Ende d. h. der Anfang des Endes“.

V. 8. *πρὸ πάντων δὲ*) s. Jak. 5, 12. — *τὴν εἰς ἑαυτοὺς (= ἀλλήλους) ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες*) Zweite Ermahnung; durch das Particip wird die enge Zusammengehörigkeit mit der ersten markirt. — *Luther* übers. ungenau: „habt — eine brünstige Liebe". Die gegenseitige Liebe ist, als das Merkzeichen der Christen (Joh. 13, 35.), Voraussetzung; die Ermahnung des Apostels geht darauf hin, dass diese Liebe *ἐκτενής* sei (*Bengel:* amor jam praesupponitur, ut sit vehemens, praecipitur). — Zu *ἐκτενής* vrgl. Kap. 1, 22. Dass der Ap. diese Ermahnung mit besonderer Beziehung darauf, dass „die Bruderliebe bei den Lesern mit Gefahr und Verfolgung verknüpft war" (*Schott*), ausspricht, ist durch nichts angedeutet. — *ὅτι [ἡ] ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*) sprichwörtliche Sentenz nach Sprichw. 10, 12.: שִׂנְאָה תְּעֹרֵר מְדָנִים וְעַל כָּל־פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה (die zweite Hälfte von den LXX. falsch übersetzt: *πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία*); „über alle Uebertretungen decket (macht eine Decke) die Liebe". Der Sinn der Worte erhellt aus der ersten Hälfte des Verses: während Hass Streit und Hader erregt (indem er nämlich die Sünden der Andern ans Tageslicht zieht), bedeckt die Liebe in vergebender Milde der Andern Sünden (und wirkt dadurch Eintracht) *). — Nach dem ursprünglichen Sinn des Sprichwortes bezieht es sich demnach auf das, was die Liebe hinsichtlich der Sünden Anderer thut; ihr Wesen ist Vergeben, und zwar nicht einiger, sondern vieler Sünden; 1. Kor. 13, 5. 7. Matth. 18, 21. 22. In diesem Sinne haben *Estius, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Steiger, Wiesinger, Weiss* (S. 337 f.), *Schott, Fronm.* u. A. mit Recht die Sentenz aufgefasst, die dann, die vorherg. Ermahnung begründend **), den segensreichen Einfluss der Liebe auf das Gemeindeleben hervorheben soll (*Beza:* caritatem mutuam commendat ex eo, quod innumerabilia

---

*) Gegen die Ansicht, dass Petr. jene Stelle vor Augen gehabt habe, macht *de Wette* geltend, dass derselbe „in diesem Falle jene von den LXX. falsch übertragene Stelle aus dem Hebr. hätte übertragen müssen, was schon an sich, besonders aber deswegen unwahrscheinlich sei, weil er dann statt *πλῆθος ἁμαρτ.* geschrieben haben würde: *πάσας τὰς ἁμαρτίας* oder vielmehr *πάντα τὰ ἀδικήματα* (vrgl. Sprichw. 17, 9.)". Allein, wenn es auch zweifelhaft ist, ob Petr. unmittelbar aus jener Stelle geschöpft hat, so ist diese sprichwörtliche Sentenz doch unzweifelhaft aus derselben hergeflossen, was auch von *Brückner, Wiesinger, Weiss* anerkannt ist.

**) *Hottinger: ὅτι* indicare videtur (besser indicat) incitamentum aliquod, quo christianis amor iste commendatur.

peccata veluti sepeliat, ac proinde pacis ac concordiae sit fautrix et conservatrix; *Wiesinger:* „nur durch die vergebende, ausgleichende Macht der Liebe wird die zersetzende Gewalt der Sünde von dem Gemeindeleben abgewehrt"), nicht aber sich speciell auf das ἐκτενῆ bezieht, wie *Steiger* (dem *Weiss* u. *Fronm.* beistimmen) erklärt: „der Ap. empfiehlt den Christen in der Bruderliebe *sich auszudehnen und zu verstärken*, weil die wahre Liebe eine *Menge* Sünden vergiebt". Mehrere Ausleger (*Grotius* u. A.) fassen die Sentenz hier in demselben Sinne, den sie Jak. 5, 20. (s. den Comment. z. d. St.) hat, nämlich: dass die Liebe, indem sie die Bekehrung des Sünders bewirkt, den vielen Sünden desselben die göttliche Vergebung verschafft, allein einerseits „betrachtet der Ap. hier seine Leser nicht als verirrte Brüder, deren einer den andern zu bekehren hätte" (*Wiesinger*), und andrerseits „fehlt hier jede Andeutung, dass das Bedecken der Sünden nicht unmittelbar, sondern von der bessernden Thätigkeit zu verstehen ist" (*Weiss*). — Schon *Oecumenius* (ὁ μὲν γὰρ εἰς τὸν πλησίον ἔλεος, τὸν θεὸν ἡμῖν ἵλεων ποιεῖ) und nach ihm viele katholische (*Salmeron*, *Cornelius a Lap.*, *Lorinus* u. A.), aber auch manche protestantische Ausleger (letztere bisweilen mit bestimmter Verwahrung des evangelischen Princips gegen katholische Anwendung *) erklären die Gnome von dem Segen, den die Liebe dem bringt, der sie übt. Allein hätte Petr. einen dem Ausspruch Christi: Matth. 6, 14. 15. ähnlichen Gedanken aussprechen wollen, so würde er dazu sicher nicht diese Gnome verwandt haben, die ihrer Natur nach nicht auf die eignen, sondern auf die Sünden Anderer hinweist **).

---

*) *Vorstius:* intelligit Ap. caritatem in causa esse, ut non tantum proximi nostri peccata humaniter tegamus, verum etiam ut Deus nobis ex pacto gratuito nostra peccata condonet, non quod propter meritum seu dignitatem caritatis id fiat, sed quia caritas erga fratres conditio est, sine qua Deus nobis ignoscere non vult.

**) Eine eigenthümliche Verknüpfung der verschiedenen Auffassungen bei *de Wette:* „So wie die geforderte Liebe die *gemeinsame* ist, so denkt der Verf. auch an die *gemeinsamen* Sünden, welche noch das Ganze des christlichen Gemeinschaftslebens verunreinigen, aber als einzelne Flecken (!) vom Lichte der das Ganze durchdringenden Liebe überstrahlt und in Gottes Augen verzeihlich gemacht werden, indem nämlich diese Liebe gegenseitige Versöhnung und Besserung bewirkt". *Brückner* bemerkt hiezu, dass das Wahre in dieser Ausführung der Gedanke sei, dass, wie der Liebe selbst, so auch ihrem Thun die Gegenseitigkeit anhafte, nämlich: „Wessen Liebe Anderer Sünden bedeckt, der sieht zugleich durch Anderer Liebe seine Sün-

V. 9. In diesem und den folgenden Versen werden zwei Erweisungen der Liebe besonders hervorgehoben, in denen sich ihr *dienendes* Wesen offenbart. Zuerst: φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους) vrgl. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 3. Joh. 5. 1. Tim. 3, 2. u. a. St. Der Hauptton liegt auf den zur nähern Bestimmung dienenden Worten ἄνευ γογγυσμοῦ „ohne Murren", nämlich über die Beschwerde, die mit der gastfreundlichen Aufnahme der Brüder verknüpft ist; allgemeiner heisst es Phil. 2, 14.: πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν; vrgl. 2. Kor. 9, 7.: μὴ ἐκ λύπης, ἢ ἐξ ἀνάγκης.

V. 10. Zweite Erweisung der Liebe. Vorausgesetzt ist, dass jeder ein χάρισμα empfangen hat: ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα) καθὼς, nicht = ὅς, sondern pro ratione qua, prouti (*Wahl*), „*je nachdem*". — χάρισμα, wie Röm. 12, 6. 1. Kor. 12, 4. 28.; nicht Kirchenamt. Jeder soll nach Weise der Gabe, die er empfangen hat (nicht: nach dem Maasse, wie er sie empfangen hat, ἐν τούτῳ τῷ μέτρῳ, ἐν ᾧ ἔλαβε vel ut Paulus: ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε μέτρον χαρισμάτων Rom. 12, 3. *Pott;* noch ferner liegt es, καθὼς auf die Art des Empfangens zu beziehen; *Lorinus*: sicut *gratis* accepimus, ita gratis demus), dieselbe für seine Brüder, εἰς ἑαυτοὺς, d. i. zu ihrem — und also zu der ganzen Gemeinde — Besten verwalten. διακονεῖν (als transitives Verb wie Kap. 1, 12.): vocula emphatica; innuit Ap. quod propter dona illa nemo se debeat supra alios efferre, aut dominium in alios affectare, sed aliorum ministrum sese sponte constituere (*Gerh.*). — ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ) zu ὡς vrgl. Kap. 1, 14.: wie es den καλοῖς οἰκονόμοις, was die Christen ihrem Berufe nach sein sollen, eigen ist; zu οἰκονόμοι vrgl. 1. Kor. 4, 1. Tit. 1, 7. Nach *de Wette*, *Weiss* findet hier eine Anspielung an das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden Matth. 25, 14 ff. statt. — καλός Bezeichnung der tadellosen Trefflichkeit; s. 1. Tim. 4, 6. 2. Tim. 2, 3. Der Herr der Christen, als der οἰκονόμοι, ist Gott; das Gut, das er ihnen zu verwalten gegeben hat, ist seine ποικίλη χάρις; χάρις ist hier der Inbegriff alles dessen, was dem Gläubigen durch die *Gnade* Gottes zu Theil geworden ist, dessen einzelne Erweisungen die χαρίσματα sind; das einheitliche Wesen

---

den bedeckt"; dadurch aber wird „die Erklärung nur noch künstlicher und entfernt sich noch weiter von dem einfachen Wortlaut unserer Stelle" (*Weiss*). — *Clemens Al.* und *Bernhard von Clairvaux* (Sermo 23 in Cant.) verstehen unter ἀγάπη die Liebe Christi (!).

derselben ist durch den Singular, die Mannigfaltigkeit durch ποικίλη markirt, was hier mit Rücksicht auf das vorhergehende: καθὼς — χάρισμα hinzugefügt ist.

V. 11. Species duas generi subjicit (*Vorst.*). Aus dem allgemeinen Begr. χάρισμα hebt Petr. zwei specielle Funktionen hervor. — εἴ τις λαλεῖ) λαλεῖν ist hier das Predigen in der Gemeinde, welches das προφητεύειν, διδάσκειν und παρακαλεῖν Röm. 12, 6—8. umfasst; ungenau umschreibt *Pott* εἴ τις λαλεῖ durch: εἴ τις ἔχει τὸ χάρισμα τοῦ λαλεῖν (so auch *Schott*: „wenn Einer Gabe und Beruf zum Reden hat"), denn λαλεῖν ist die Thätigkeit, nicht die Gabe. Die Beschränkung auf die amtliche Thätigkeit der Presbyter (*Hemming*: si quis docendi munus in ecclesia sustinet), ist willkürlich, da das Reden in den Versammlungen jedem freistand, der das χάρισμα dazu besass. — ὡς λόγια θεοῦ) zu suppliren ist: λαλείτω ἃ λαλεῖ; oder besser mit *Wiesinger*: λαλοῦντες; vrgl. vorher: ἕκαστος — διακονοῦντες; λόγια wird, wie in der klass. Gräcität vornehmlich von den Orakelsprüchen, so im N. T. nur von den Aussprüchen oder Offenbarungen Gottes gebraucht; entweder von den alttestamentlichen, so Apgsch. 7, 38. Röm. 3, 2. oder von den neutestamentlichen, so Hebr. 5, 12.; zu eng ist der Begriff: Weissagungen. Diese Ermahnung setzt voraus, dass wer in der Gemeinde redet, nicht seine eignen Gedanken, sondern Gottes Offenbarungen ausspricht und fordert, dass er diess in der Weise thun soll (ὡς), wie es denselben entsprechend ist. — εἴ τις διακονεῖ) διακονεῖν ist nicht bloss von der Amtsthätigkeit der verordneten Diakonen zu verstehen; es umfasst quaevis ministeria in ecclesia ab docendi officio distincta (*Gerhard*; so auch *Wiesinger*, der hiezu Röm. 12, 8. 1. Kor. 12, 28. citirt), insbesondere aber ist die Armen-, Kranken- und Fremdenpflege, sowohl die amtliche, als auch die freie der einzelnen Gemeindeglieder gemeint. — ὡς ἐξ ἰσχύος κτλ.) sc. διακονείτω, oder besser: διακονοῦντες: „*so dienend, wie es geschieht aus u. s. w.*"; auch hier ist vorausgesetzt, dass es dem Dienenden nicht an der Kraft, die Gott darreicht, fehlt und die Ermahnung ist, dass derselbe seine Thätigkeit in dieser, nicht in menschlicher, Kraft ausübe. χορηγεῖν ausser hier nur 2. Kor. 9, 10. (öfters ἐπιχορηγεῖν z. B. 2. Petr. 1, 5.). — ἵνα) geht als Angabe des Zweckes auf die Ermahnungen V. 10. u. 11. zurück mit besonderer Rücksicht auf die mit ὡς hinzugefügten Bestimmungszusätze. — ἐν πᾶσιν) „*in allen Stücken*" (*Wiesinger*), nämlich: „in allen Bethätigungen gemeindlicher Begabung" (*Schott*); nicht = ἐν πᾶσιν ἔθνεσιν (*Oec.*), oder

„in euch Allen“ (*de Wette:* „als seinen wahren Werkzeugen“); vrgl. 1. Tim. 3, 11. — δοξάζηται ὁ θεὸς) „*damit Gott verherrlicht werde*“, d. i. den Preis davon habe, indem es nämlich durch euer Verhalten offenbar wird, dass ihr als seine οἰκονόμοι alles (τὰ λόγια, τὴν ἰσχύν) von ihm empfangen habt (καθὼς ἔλαβε). — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) zu δοξάζηται gehörig, weist darauf hin, dass nicht nur das Vermögen zum λαλεῖν und διακονεῖν dem Christen durch Christus vermittelt ist *), sondern dass auch alle Bethätigung desselben eine durch Christus gewirkte ist. — Zum Schluss die Doxologie: ᾧ kann auf θεός *Oecumenius*, *Calvin*, *Bengel*, *de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Weiss*, *Schott*) oder auf Ἰ. Χριστοῦ (*Grotius*, *Calov*, *Steiger*) bezogen werden; die erste Beziehung ist die wahrscheinlichere, da ὁ θεός das Subject des Satzes ist und ἡ δόξα auf δοξάζηται zurückweist, vrgl. Kap. 5, 11. Die Doxologie giebt den Grund des ἵνα δοξάζηται ὁ θεός an (*Schott*); weil Gott die Herrlichkeit und die Kraft *ist* (ἐστιν), darum soll die gemeindliche Thätigkeit darauf gerichtet sein, diess zu Gottes Preise zu lebendiger Anerkennung zu bringen. — Ganz wie hier lautet die Doxologie Apok. 1, 6. (vrgl. auch Apok. 5, 13.).

V. 12. Ermahnung in Beziehung auf die Verfolgungsleiden. ἀγαπητοί) s. Kap. 2, 11. — μὴ ξενίζεσθε) vrgl. V. 4.; *Nicol. de Lyra* übers. unrichtig: nolite a fide alienari; *Luth.* richtig: „*lasset euch nicht befremden*“. τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει) Die Constr. cum dat. kommt auch in der klass. Sprache vor; πύρωσις ausser hier nur Apok. 18, 9. 18., wo es = incendium ist. Die LXX. übersetzen צָרַף, und selbst בָּחַר durch πυρόω; das Subst. Sprüchw. 27, 21., als ungenaue Uebers. von כּוּר, in der Bedeutung: „Läuterungsfeuer“; *Oec.* richtig: πύρωσιν τὰς θλίψεις εἰπών, ἐνέφηνεν ὡς διὰ δοκιμασίαν ἐπάγονται αὐτοῖς αὗται; doch liegt in dem Worte an sich nicht die Beziehung auf die Läuterung, diese wird erst durch das Folgende hinzugefügt; *Gualther.:* confert crucem igni, nos auro. — ἐν ὑμῖν) „*unter, bei euch*“; nicht = „Einige in eurer Mitte betreffend“ (*de Wette*), sondern „die Leser sind als Ganzes gedacht, und die πύρ. als eine inmitten ihrer vorhandene“ (*Wiesinger*). — Die Zwecksbestimmung der πύρωσις wird durch die folg. Worte: πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ her-

---

*) *Calvin:* quia quicquid habemus ad ministrandum virtutis solus ipse nobis suggerit.

vorgehoben; πειρασμός hier Prüfung zur Läuterung (sonst auch mit der Nebenbedeutung der beabsichtigten Verführung); vrgl. Kap. 1, 7. — ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος) ξένου weist auf μὴ ξενίζεσθε zurück. *Luther:* „als widerführe euch etwas *Seltsames*" d. i. etwas das eurer Bestimmung fremd, dazu nicht passend ist*).

V. 13. ἀλλὰ — χαίρετε) Gegensatz zu ξενίζεσθε; non tantum mirari vetat Petrus, sed gaudere etiam jubet (*Calvin*); das Maass der Freude bezeichnet durch καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι. — καθὸ, nicht = „dass", auch nicht = quando (*Pott*); sondern = quatenus, in quantum; cf. Röm. 8, 26. 2. Kor. 8, 12. — τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα wird von *Vorst.* ungenau erklärt durch: afflictiones Christi membris destinatae, nempe quas pii propter justitiam et evangelium Christi sustinent; es sind vielmehr die Leiden, die Christus selbst erduldet hat; an diesen nehmen die Gläubigen Theil (κοινωνοῦσιν αὐτοῖς), indem die Welt an ihnen dieselbe Feindschaft beweist, wie an Christus, da *er* es ist, der in ihnen gehasst wird; vrgl. meinen Comment. zu Kol. 1, 24. u. *Meyer* zu 2. Kor. 1, 5. 7. (so auch *Wiesinger*, *Weiss* (S. 293 f., *Schott*). Unrichtig denkt *Steiger* **) an das innere Leiden, das der Christ erduldet, indem er durch die Kraft des Todes Christi der Sünde abstirbt. — Das zu χαίρετε hinzuzudenkende Object ist die πύρωσις, deren der Ap. vorher erwähnt hat. — ἵνα καὶ) giebt den Zweck des χαίρειν an: die Christen sollen sich jetzt freuen, damit sie sich *auch* (καὶ hebt das Zukünftige im Verhältniss zu dem Gegenwärtigen hervor) ἐν τῇ ἀποκαλύψει etc. freuen mögen, denn diese zukünftige Freude ist durch jene bedingt wie das zukünftige Theilhaben an der δόξα Christi durch das gegenwärtige Theilhaben an seinen παθήμασι bedingt ist***); ohne

---

*) *Schott* supponirt auch hier wieder, dass die Leser durch die Verfolgungen an ihrem Heilsstande hinsichtlich seiner sittlichen Wahrheit irre geworden seien, ohne dass der Context einen Grund dazu bietet. Das Befremdliche liegt vielmehr darin, dass die dem verklärten Christus angehörende Gemeinde der Schmach der Welt preisgegeben ist.

**) „Das κοινωνεῖν τ. παθ. besteht in der innern Gemeinschaft an Christi Leiden, in der aus dem rechtfertigenden Vertrauen auf ihren Werth folgenden Theilnahme an der Kraft, die uns selbst der Sünde absterben lässt".

***) *Weiss* (S. 291 ff.) supplirt, indem er leugnet, dass Petr. die Paulinische Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus habe, als Zwischengedanken den, dass die Theilnahme an den Leiden Christi das nothwendige Kennzeichen seiner wahren Jünger sei; damit aber ist

Grund bestreitet *Schott* die Beziehung des ἵνα auf das vorherg. χαίρετε als „grammatische Pedanterie“, weil die Leiden selbst es seien, was die zukünftige Freude in Aussicht stellt; es ist dabei nicht bedacht, dass das κοινωνεῖν τοῖς τ. Χρ. παθ. nur dem die zukünftige Freude in Aussicht stellt, der dasselbe sich zur Freude gereichen lässt; unpassend beruft sich *Schott* für seine Constr. auf Joh. 11, 15. Unrichtig ist es ἵνα mit *Gerh.* u. A. ἐκβατικῶς zu erklären. — ἐν τῇ ἀποκαλύψει κτλ.) nicht: „über“, sondern: „bei“ (*Luth.*: „zur Zeit“) der Offenbarung; vrgl. Kap. 1, 17. Der Ausdruck ἀποκάλ. τῆς δόξης Χριστοῦ (wozu Matth. 25, 31. zu vrgl. ist) findet sich nur hier; der Ap. deutet dadurch an, dass wer jetzt an den Leiden Christi theilnimmt und sich dessen freuet, dereinst auch an seiner Herrlichkeit theilnehmen (Kol. 3, 4.) und darin eine ewige Freude haben wird. Zu χαρῆτε ist ἀγαλλιώμενοι als Verstärkung des Begriffs hinzugefügt (Kap. 1, 8. Matth. 5, 12.); quia prius illud (gaudium) cum dolore et tristitia mixtum est, secundum cum exsultatione conjungit (*Calvin*).

V. 14. Zur Verstärkung der Ermahnung: μὴ ξενίζεσθε — ἀλλὰ χαίρετε fügt Petr. die Versicherung hinzu: εἰ ὀνειδίζεσθε κτλ.; vrgl. Kap. 3, 14. u. Matth. 5, 11. — Ohne Grund erkl. *Pott* εἰ durch καίπερ. — ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) Ungenau ist die Erklärung propter confessionem Christi (*de Wette*), denn ὄνομα ist nicht = confessio; der Sinn ist derselbe, wie Mark. 9, 41.: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ; also: „*weil ihr Christi Namen tragt, ihm also angehört*“; *Schott*: „um eures Christennamens und Christenstandes willen“; *Steiger*: „als Diener Christi“. μακάριοι) sc. ἐστε. — ὅτι τὸ τῆς δόξης [καὶ δυνάμεως] καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα) δόξα: die Herrlichkeit im eminenten Sinne, die himmlische, göttliche Herrlichkeit *); τὸ τῆς δόξης kann nach griech. Sprachgebrauch Umschreibung für ἡ δόξα sein; s. *Matth.* ausf. gr. Gr. 2. Aufl. § 284. Da diese Erkl. jedoch den neutestamentl. Sprachgebrauch nicht für sich hat, so ist es besser, das folg. πνεῦμα schon hieher zu ziehen (so die meisten Ausleger, auch *de Wette*, *Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*); der Geist der Herrlichkeit ist dann derselbe, der auch der Geist Gottes ist (καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πν. ist epexegetisch hinzugefügt); er wird aber in Rücksicht

---

das Verhältniss zu äusserlich gefasst; und sollte denn Petrus eine Jüngerschaft ohne Lebensgemeinschaft als möglich gedacht haben?

*) *Bengel* nimmt δόξα unrichtig pro concreto und zwar ita ut sit appellatio Christi, indem er dazu bemerkt: innuitur, Spiritum Christi eundem esse Spiritum Dei Patris.

auf das ὀνειδίζεσθε als der Geist der δόξα d. i. dem die δόξα eignet (*Calvin*: qui gloriam secum perpetuo conjunctam habet; vrgl. 1. Kor. 2, 8. Ephes. 1, 17.) und der sie daher auch mittheilt, bezeichnet; τὸ τοῦ θεοῦ πν. ist hinzugefügt, um hervorzuheben, dass dieser Geist der δόξα kein anderer, als der Geist Gottes selber ist. — ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται) nach Jes. 11, 2., wo derselbe Ausdruck von dem πνεῦμα τ. θεοῦ gebraucht ist; (eben so ἐπαναπαύεσθαι 4. Mos. 11, 25. 2. Kön. 2, 15. LXX.; von der εἰρήνη Luk. 10, 6.). Der Akk. ἐφ' ὑμᾶς ist zu erklären, wie bei ἔμεινεν Joh. 1, 32.; *Wahl*: demissus in vos requiescit in vobis; es wird dadurch die lebendige Wirksamkeit des Geistes auf diejenigen, auf welchen er ruht, angedeutet. Der in diesen Worten enthaltene Gedanke giebt den Grund (ὅτι) des vorhergehenden an; aber nicht den logischen (*Aretius*: crux, quam bonus fert pro Christo, *indicat*, quod Spir. Dei in illo quiescat), sondern den realen, insofern nämlich diess Ruhen des Geistes der δόξα auf den ἐν ὀν. Χριστοῦ Geschmähten eine Versiegelung ihrer ewigen δόξα ist. Ungehörig ist es, mit *Calvin* ein nihilominus einzuschieben, so dass der Sinn wäre: trotz jener Schmähung wohnt doch der Geist Gottes auf euch; zumal eben das die Schmähung der Ungläubigen hervorrief, dass das Leben der Christen von dem auf ihnen ruhenden Geiste bestimmt war. — Die Worte: κατὰ μὲν αὐτοὺς — δοξάζεται sind wahrscheinlich späterer Zusatz, um das verschiedene Verhalten der Schmähenden und der Geschmähten zu dem πνεῦμα θεοῦ hervorzuheben; κατὰ hat die Bedeutung: „bei“; vrgl. Apgsch. 17, 28. 18, 18.*).

V. 15. Zur Verwarnung und um zu markiren, dass die Seligpreisung sich nur auf das ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ beziehe, fährt der Ap. fort: μὴ γάρ (nämlich)**) τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς κτλ.) ὡς φονεύς: „als Mörder“ d. i. weil er ein Mörder ist. Den beiden speciellen Begriffen: φονεὺς und κλέπτης folgt der allgemeinere: κακοποιός, um darin die sämmtlichen andern Arten der

---

*) *Pott* umschreibt κατὰ αὐτοὺς durch: κατὰ τὴν γνώμην αὐτῶν; dagegen κατὰ δὲ ὑμᾶς durch: quod autem ad vos attinet i. e. vestra autem agendi ratione, während doch κατὰ in beiden Gliedern dieselbe Bedeutung haben muss.

**) *Calvin*: Particula causalis hic supervacua non est, quum velit Ap. causam reddere, cur tantum ad societatem passionum Christi hortatus sit fideles et simul per occasionem eos monere, ut juste et innoxie vivant, ne justas sibi poenas arcessant propria culpa. — *Erasmus* bemerkt richtig: non enim cruciatus martyrem facit, sed causa.

Verbrechen zusammenzufassen. Diese drei Begriffe gehören eng zusammen, weshalb ὡς nicht wiederholt ist. Der vierte Begriff ἀλλοτριοεπίσκοπος ist dagegen durch das vorgesetzte ὡς als ein selbstständiger von jenen unterschieden. Der Etymologie gemäss bezeichnet diess Wort einen solchen, der sich in fremden Dingen, die ihn nichts angehen, eine Aufsicht anmasst. Das Bewusstsein der höheren Würde konnte den Christen leicht zu einer solchen Anmassung verleiten, die ihn bei den Fremden desto gehässiger machen musste. *Oecumenius* nimmt das Wort = ὁ τὰ ἀλλότρια περιεργαζόμενος; *Calvin*, *Beza* u. A. = alieni cupidus, appetens; *Pott* = „ein Störer der öffentlichen Ruhe". Alle diese Erklärungen entsprechen jedoch nicht der Etymologie des Wortes.

V. 16. Gegensatz zu dem Vorhergehenden. — εἰ δὲ ὡς Χριστιανός (sc. τὶς πάσχει), μὴ αἰσχυνέσθω) Der Name Χριστιανός ausser hier nur Apgsch. 11, 26., wo die Entstehung desselben erwähnt ist, und Apgsch. 26, 28. — ὡς Χρ., d. h. deshalb, weil er ein Christ ist, synonym mit ἐν ὀνόματι Χριστοῦ V. 14. *Calv.*: non tam nomen quam causam respicit. — μὴ αἰσχυνέσθω: „so halte er das nicht für eine Schmach"; vrgl. Röm. 1, 16. 2. Tim. 1, 8. 12. Ward der Name Χριστιανός von den Heiden als Spottname gebraucht, so ist das μὴ αἰσχυνέσθω um so bezeichnender. — δοξαζέτω δὲ τὸν θεόν) vrgl. Apgsch. 5, 41. *Bengel*: Poterat Petr., antitheti vi, dicere: honori sibi ducat, sed honorem Deo resignandum esse docet. — ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ) geht auf das πάσχειν ὡς Χριστιανός zurück, *de Wette* hält es für gleichbedeutend mit der L. A.: ἐν τῷ μέρει τούτῳ 2. Kor. 3, 10. 9, 3.: „in diesem Theile, in dieser Hinsicht" *); allein ὄνομα kann auch in seiner eigentlichen Bedeutung festgehalten werden (*Wiesinger*), dann ist damit der Name Χριστιανός gemeint, und ἐν bezeichnet diesen Namen als den Grund des δοξάζειν (s. *Winer* S. 346).

V. 17. Die Ermahnung: μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ begründet der Ap. durch die Hinweisung auf das Gericht, welches den Ungläubigen droht. Der Gedankenzusammenhang ist hier derselbe, wie V. 4. und 5. — Anders giebt ihn *Calvin* an: nam haec necessitas totam Dei ecclesiam manet, ut — Dei manu castigetur: tanto igitur aequiori animo ferendae sunt pro Christo persequutiones. Allein

*) *Schott* erklärt μέρος gekünstelt als „das den Christen zugetheilte *Stück* Leben, welches in Leiden besteht".

der Hauptaccent liegt in diesem und dem folg. Verse nicht sowohl auf der ersten, als auf der zweiten Hälfte. Sehr willkürlich erklärt *Pott* ὅτι für überflüssig. — ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα) *Luther* ungenau: „es ist Zeit"; der Artikel vor καιρός ist nicht zu übersehen, also: „*denn es ist die Zeit des Beginnens des Gerichts* i. e. *da das Gericht beginnt*"; zu ergänzen ist ἐστί; der Genitiv steht in unmittelbarer Abhängigkeit von καιρός; vrgl. Luk. 1, 57. Unter κρίμα ist das bestimmte Gericht (τὸ), nämlich das Endgericht zu verstehen, das Petrus hier jedoch nicht in seinem letzten Entscheidungsmomente, sondern in seiner allmählichen Entwickelung denkt; es nimmt seinen Anfang bei den Gläubigen (Matth. 24, 9 ff.), nämlich in der Läuterungsglut der Leiden (V. 12.), und vollendet sich in dem Verdammungsurtheil über die ungläubige Welt bei der Wiederkunft Christi. — ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ) ἀπὸ steht prägnant: das Gericht findet zuerst in dem οἴκ. τ. θεοῦ statt, und von da geht es dann weiter: zu dieser Constr. ἄρχεσθαι ἀπὸ vrgl. Apgsch. 1, 22. 8, 35. 10, 37.*). — οἶκος τοῦ θεοῦ ist die Gemeinde der Gläubigen; 1. Tim. 3, 15. (Kap. 2, 5. οἶκος πνευματικός). — εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν) mit diesen Worten geht der Ap. zu dem Hauptgedanken des Verses über; es ist entweder τὸ κρίμα ἄρχεται zu ergänzen und πρῶτον als ein den Begriff ἄρχεται verstärkender Pleonasmus anzusehen, oder mit *de Wette* anzunehmen, dass der Ausdruck aus der Vermischung der beiden Gedanken: εἰ δὲ ἀφ' ἡμῶν τὸ κρίμα ἄρχεται und εἰ δὲ πρῶτον ἡμεῖς κρινόμεθα entstanden ist. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere; das πρῶτον ergab sich dem Ap., weil er betonen wollte, dass die Christen nur das Erste des Gerichtes zu erleiden hätten, nicht den Schluss desselben. *Schott* will πρῶτον in substantivischer Bedeutung nehmen: „wenn aber ein Erstes an uns geschieht", und aus ἄρξασθαι ein allgemeines Verbum des Geschehens ergänzen, bei dem dann ἀπό in zeugmatischer Weise wiederholt wird. Diese Auslegung widerlegt sich jedoch schon durch ihre Künstlichkeit; wie unbestimmt ist auch das „ein Erstes", statt dessen es doch jedenfalls *das* Erste also τὸ πρῶτον i. e. τὸ ἄρχεσθαι hätte heissen müssen. — ἀφ' ἡμῶν entspricht dem vorhergehenden: οἴκ. τ. θεοῦ; der Sinn ist:

*) *Schott* meint, Petr. habe eigentlich schreiben wollen: „dieweil der Zeitpunkt da ist, dass das Weltgericht anfange, sein Anfang aber geschehen *muss* am Hause des Herrn". Aber warum hat Petr. nicht so geschrieben, wie er wollte? In dem zweiten Satze trägt *Schott* einen Gedanken ein, den Petr. durch nichts ausgedrückt hat.

Wenn Gott uns, die Glieder seines Hauses (seiner Familie), nicht mit dem Gerichte verschont, sondern dasselbe bei uns seinen Anfang nehmen lässt, wie sollten denn die Ungläubigen verschont bleiben (vrgl. Luk. 23, 31.)? — *τί τὸ τέλος τῶν κτλ.*) sc. *ἔσται*. — *τὸ τέλος*, nicht: „der Lohn", sondern: *das Endziel*, *das Ende*, dem die *ἀπειθοῦντες τῷ εὐαγγ.* (d. i. die dem Evangelium Gottes feindlich Widerstrebenden) entgegengehen. *Schott* erklärt *τὸ τέλος* (im Gegensatz von *πρῶτον*) als das Endgericht selbst und den Genitiv *τῶν ἀπειθούντων* als brachylogische Näherbestimmung („der den Ungläubigen zukommende Theil des Gerichts"); allein so wenig *πρῶτον* das Anfangsgericht heisst, so wenig heisst *τὸ τέλος* das Endgericht. — Ueber die Frageform des Satzes sagt *Gerhard* richtig: exaggeratio est in interrogatione; vrgl. Luk. 23, 31. Das Anklingen *) dieses Verses an Stellen des A. T. wie Jer. 25, 29. 49, 12. Ezech. 9, 6. ist um so unverkennbarer, als die folgenden Worte dem A. T. entlehnt sind.

V. 18. Verstärkung des vorhergehenden Gedankens durch Anführung der alttest. Stelle Sprüchw. 11, 31., nach den LXX., deren Uebersetzung jedoch ungenau ist. — *ὁ δίκαιος* ist derjenige, „der zu Gott im rechten Verhältniss steht" (*Schott*), also der Gläubige, der dem *οἶκος τ. θεοῦ* angehört; *ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός* der Ungläubige (*ὁ ἀπειθῶν τῷ τ. θ. εὐαγγ.*) *μόλις σώζεται* ist nicht mit *Gerh.* darauf zu beziehen, dass dem Frommen non nisi per multas tribulationes ingressus in regnum coeleste pateat, sondern darauf, dass es schwer hält (*μόλις* = „*kaum, mit genauer Noth*") in dem Gerichte (V. 17.) zu bestehen, so dass er die *σωτηρία* erlangt. — *ποῦ φανεῖται*) „*wo wird er erscheinen?*" d. h. er wird nicht bestehen, sondern zu nichte werden; derselbe Gedanke wie Ps. 1, 5.

V. 19. Folgerung aus V. 17. u. 18. Clausula est, qua totam exhortationem obsignat (*Hornejus*). — *ὥστε*) wie Röm. 7, 4. und sonst öfters mit nachfolgendem Verb. fin. „*deshalb*" (*Winer* S. 269). — *καὶ*) gehört entweder zu *οἱ πάσχοντες* = „auch die da leiden", in Beziehung auf die Nichtleidenden (*Wiesinger*), allein auf Nichtleidende weist nichts im Contexte hin **); oder es schliesst sich dem *ὥστε*

*) *Calv.:* Hanc sententiam ex trita et perpetua Scripturae doctrina sumpsit Petrus; idque mihi probabilius est, quam quod alii putant, certum aliquem locum notari.

**) *Schott* erklärt *καὶ* aus der Gegenüberstellung „der einzelnen Leidenden" und „der Gemeinde"; allein auch darauf deutet im Contexte nichts hin.

an und bezieht sich auf das Verbum = „*darum eben*" (vrgl. *Winer* S. 388 f.); unrichtig *Bengel: καὶ* concessive cum participio i. q. *εἰ καὶ πάσχοιτε.* — *οἱ πάσχοντες*) nämlich die Gläubigen. — *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) nämlich *πρὸς πειρασμόν* V. 12. *Wiesinger:* „im Rückblick auf V. 17., = indem sie als Christen von Gottes Gericht an seinem Hause betroffen werden". Unrichtig bezieht *Besser* es auf das subjective Verhalten beim Leiden. — *ὡς πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν κτλ.*) *Gerh.:* *ὡς* exprimit causam, propter quam hi qui patiuntur animas suas apud Deum deponere debeant, nimirum quia est earum creator et fidelis custos. Ist *ὡς* richtige Lesart, so ist aus dem vorhergehenden *τοῦ θεοῦ* ein *αὐτῷ*, worauf sich *ὡς πιστῷ κτίστῃ* bezieht, zu ergänzen. — *κτίστης* ist nicht possessor (*Calo.*), sondern: der Schöpfer = *ὁ κτίσας* Röm. 1, 25.; und zwar steht es h. im eigentlichen Sinne, nicht in Beziehung auf die neue Schöpfung (*Steiger; Schott* verbindet beides mit einander); vrgl. Apgsch. 4, 24 ff. „dies Gebet ist ein thatsächliches Exempel für das h. Geforderte" (*Weiss* S. 190). Im N. T. ist *κτίστης ἅπ. λεγ.*, im A. T. findet es sich öfters: Judith 9, 18. 2. Makk. 1, 24. *πιστός: Oec.* = *ἀσφαλὴς καὶ ἀψευδὴς κατὰ τὰς ἐπαγγελίας αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἐάσει ἡμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δυνάμεθα;* vrgl. 1. Kor. 10, 13. — Zu *παρατίθεσθαι* vrgl. Apgsch. 14, 23. 20, 32. „*in den Schutz jemandes übergeben*". — *ἐν ἀγαθοποιΐᾳ*) *ἀγαθοποιΐα*, *ἅπ. λεγ.*; das Adjectiv Kap. 2, 14. Dieser Zusatz hebt hervor, dass die vertrauensvolle Hingabe an Gott nicht mit sorgloser Trägheit, sondern mit lebendiger Uebung des Guten verbunden sein müsse; unrichtig umschreibt *Oecum.* das Wort durch: *ταπεινοφροσύνη*.

Kap. V.

V. 1. Nach *πρεσβυτέρους* lesen A. B., einige Minusk.: *οὖν* (*Lachm.*); G. K. etc. Copt. Thph. etc. dagegen *τοὺς* (l. r. *Tisch.*); Sin. hat beides, nämlich *οὖν τούς*. Das Letztere ist vielleicht die ursprüngliche Lesart; *οὖν* kann weggelassen sein, weil die folgende Ermahnung keine Folgerung aus dem Vorherg. zu sein scheint. — V. 2. *ἐπισκοποῦντες*) fehlt nur in B. 27. 29. Hier. etc. und ist demnach mit Recht von *Tisch.*, der es früher weggelassen hatte, jetzt wieder aufgenommen. — Nach *ἑκουσίως* haben A. Sin., mehrere Minuskeln, Versionen etc. (*Lachm.*): *κατὰ θεόν*. In der Rec. fehlen die Worte, nach B. G. K. etc. Oec. etc.; auch *Tisch.* hat sie weg-

gelassen; wahrscheinlich sind sie ein späterer Zusatz zur Vervollständigung des Gedankens. — *μηδὲ αἰσχροκερδῶς*) l. r. nach B. K. Sin. etc. Vulg. Copt. Thph. Beda (*Lachm.*); *Tisch.* hat statt *μηδὲ* nach A. G. 68. al. Syr. etc. Oec.: *μή;* dies scheint jedoch blosse Aenderung zu sein in Rücksicht auf das vorhergehende: *μή* und das nachfolgende *μηδέ*. — V. 3. *Buttm.* hat nach B. den ganzen dritten Vers ausgelassen; da er sich jedoch bei sämmtlichen Autoritäten findet, darf er nicht für unächt gelten. — V. 5. *ὑποτασσόμενοι*) l. r. nach G. K. etc. Thph. Oec.; es fehlt in A. B. Sin. 13. etc., mehreren Versionen etc. und ist wohl mit Recht von *Lachm.* u. *Tisch.* gestrichen, da es nur eine erleichternde Correctur, vielleicht nach Ephes. 5, 21., ist. *Wiesinger* und *Schott* haben sich gegen, *Reiche* hat sich für die l. r. erklärt. — Statt *ὁ θεὸς* hat *Buttm.* nach B. *θεός* (ohne Art.) aufgenommen. — V. 6. *ἐν καιρῷ*) In A. und den meisten Versionen folgt hierauf *ἐπισκοπῆς*, von *Lachm.* aufgenommen; jedoch mit Unrecht, da es späterer Zusatz nach Kap. 2, 12. ist. — V. 8. Das *ὅτι* der Rec. vor *ὁ ἀντίδικος* ist schon von *Griesb.* nach den meisten und bedeutendsten Autoritäten mit Recht gestrichen. — *τίνα καταπίῃ*) l. r. nach A. al. Vulg. Syr. Cyr. etc. (*Tisch.*); dagegen lesen K. Sin. al. mult. Cop. etc. (*Lachm.*) *τινὰ καταπιεῖν* *); B. liest bloss den Inf. ohne *τινα*. Die Ausleger (auch *Reiche*) ziehen die l. r. vor; sie erscheint auch als die natürlichere; allein eben deshalb ist sie verdächtig; die Lesart in B. ist offenbar Correctur, da *τινά* unpassend scheint. — V. 10. *ἡμᾶς*) l. r. nach K., einigen Minusk., Vulg. Syr. etc.; statt dessen empfehlen die bedeutendsten Autoritäten: A. B. G. Sin., sehr viele Minuskeln und mehrere Versionen: *ὑμᾶς*, was von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen und von *de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*, *Reiche* mit Recht als ursprünglich bezeichnet ist. Die Rec. lautet: *καταρτίσαι ὑμᾶς, στηρίξαι, σθενώσαι, θεμελιώσαι.* Diese Optative geben zwar einen passenden Gedanken, ihre Aechtheit ist aber zu wenig bezeugt; bei den 3 letzten Verben findet sich der Optat. nur in Minuskeln, einigen Versionen, Thph. u. Oec.: beim ersten Verbum ausserdem in G. und K.; da aber fast sämmtliche Autoritäten das Futur *καταρτίσει* etc. darbieten, so ist dieser vorzuziehen. *Erasmus* liest *καταρτίσαι* und hernach *στηρίξει*. Da in ähnlichen Stellen des N. T. *meistens* der Optat. gebraucht ist (so steht er unangefochten: Röm. 15, 13. Hebr. 13, 21. 1. Thess. 5, 23. etc.), so erklärt sich daraus, wie bei dem Gebrauche des Futurs eine Aenderung in den Opt. stattfinden konnte; vrgl. 2. Kor. 9, 10. Phil. 4, 19. Weniger lässt sich für den Indikativ der Grund geltend machen, dass dieser besser zu der darauf folgenden Doxologie passe (*Bengel*), wogegen *de Wette* mit Recht auf Hebr. 13, 21. verweist. — Das Pron.

---

*) Den Cod. G. citirt *Tisch.* für beide Lesarten.

ὑμᾶς fehlt bei A. B. Sin. etc. und ist von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen; die Aechtheit ist mindestens sehr zweifelhaft; nicht weniger die des Wortes *θεμελιώσει*, das *Tisch.* jedoch nach G. K. Sin. etc. etc. beibehalten hat, während es in A. B. Vulg. etc. (*Lachm.*) fehlt. — V. 11. *ἡ δόξα καὶ*) fehlt in A. B. 28. Aeth. Vulg.; von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen; vielleicht späterer Zusatz nach Kap. 4, 11. — *τῶν αἰώνων* von *Tisch.* nach B. 36. 99. Copt. Arm. gestrichen; von *Lachm.* nach A. G. K. Sin., den meisten Minuskeln, mehreren Versionen etc. beibehalten. — V. 12. *Lachm.* om. den Art. *τοῦ* vor *πιστοῦ* nach B. Sin. Die Auslassung, die jedenfalls zu wenig bezeugt ist, erklärt sich wohl daraus, dass der Abschreiber *ὑμῖν* mit *πιστοῦ* zusammenconstruirte; übrigens ist es nach *Tisch.* nicht sicher, ob B. den Art. hat oder nicht; nach *Buttm.* fehlt er in B. — Statt *ἑστήκατε* liest *Lachm.*, nach A. B. Sin., vielen Minuskeln etc.: *στῆτε*, für diese L. A. scheint zu sprechen, dass sie die schwierigere ist, und dass die l. r. aus Röm. 5, 2. entstanden sein könnte; allein der Gedanke entscheidet für *ἑστήκατε*, was von *Tisch.* nach G. K. etc. Theoph. Oecum. beibehalten ist. — Die Lesart: *ἐν ᾗ* (statt *εἰς ἥν*) bei A. ist offenbar erleichternde Correctur. — V. 14. Statt *Χριστῷ Ἰησοῦ* (l. r. bei G. K. Sin. al. pler. Vulg. Copt. etc. Thph. Oec.) haben *Lachm.* u. *Tisch.* nur *Χριστῷ* aufgenommen (A. B. etc. Syr. Aeth. etc.). Das Schlusswort *ἀμήν* (l. r. bei G. K. Sin. etc.) fehlt gleichfalls in A. B. etc. und ist deshalb von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen. Jedenfalls erklärt sich die spätere Hinzufügung von *Ἰησοῦ* und *ἀμήν* leichter, als die spätere Weglassung.

V. 1. Neue Ermahnungen, zunächst an die *πρεσβύτεροι* und die *νεότεροι* bis V. 5.; dann an Alle ohne Unterschied, von V. 5—9. — *πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ*) *πρεσβύτεροι* sind die Vorsteher der Gemeinden; dieser Name ist hier wohl nicht ohne Rücksicht auf das Alter derselben (die „Aeltesten") gebraucht; s. V. 5. — Der Mangel des Art. erklärt sich daraus, „dass *πρεσβ.* als an sich bestimmt gedacht ist" (*Wiesinger*); nicht daraus, „dass Petr. keine genauere Kenntniss von dem verfassungsmässigen Bestande der Gemeinden hatte" (*Schott*). Bei der L. A. *οὖν* knüpfen sich diese und die folgenden Ermahnungen als Folgerungen an den vorherg. Begriff *ἀγαθοποιΐα* an; die Lesart *ἐν ὑμῖν* ohne *τοὺς* hat den Mangel des Art. vor *πρεσβυτέρους* gegen sich. — *ὁ*

συμπρεσβύτερος καὶ κτλ.) Diese Bezeichnungen seiner selbst fügt Petr. hinzu, um dadurch sein *παρακαλεῖν* desto eindringlicher zu machen; *συμπρεσβύτερος* nennt sich der Ap. wegen seines Amtes: was die Presbyter für die einzelne Gemeinde waren, das waren die Apostel für die gesammte Kirche, indem sie die Oberleitung über den ganzen Complexus der Gemeinden hatten; mit diesem Namen stellt sich Petr. in demüthiger Liebe (*Gualter.*: nota humilitatem Petri qui minime jus primatus in se cognovit) den eigentlichen Presbytern gleich; *Bengel*: hortatio mutua inter aequales et collegas imprimis valet. — *καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*) Unter *τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα* sind nicht die Leiden, welche der Apostel in der Nachfolge Christi zu dulden hatte, sondern die Leiden, welche Christus selbst erduldet hat, zu verstehen; vrgl. Kap. 4, 13.; einen *μάρτυς* derselben aber nennt sich Petr. nicht bloss deshalb, weil er *Augenzeuge* (vrgl. Apgsch. 10, 39.) derselben gewesen (*Aretius*: oculatus testis, qui praecipuis ejus aerumnis interfui), sondern auch ein *Verkündiger* dieser von ihm selbst geschauten Leiden (vrgl. Apgsch. 1, 8. 22. 13, 31.) war. Das aber war er zunächst durch seine Worte, zugleich aber auch durch seine Leiden, in denen er ein *κοινωνὸς τῶν τοῦ Χρ. παθημάτων* (Kap. 4, 13.) war (*Wiesinger*, *Schott*). Hierauf scheint auch das Folgende hinzudeuten *). — *De Wette* meint, dass, während Petr. sich durch „*συμπρεσβ.*" den Presbytern gleich stellt, er sich mit der zweiten Bezeichnung über sie stellt; allein hätte dies in seiner Absicht gelegen, so würde er schwerlich beides unter *einem* Artikel zusammengefasst haben, auch waren ja die Presbyter ebensowohl berufen, *μάρτυρες τῶν Χρ. παθ.* zu sein, wenn gleich Petrus als Augenzeuge „eine besondere Stellung" hatte (*Brückner*). — *ὁ καὶ τῆς μελλούσης — κοινωνός*) Unrichtig ergänzen einige ältere Ausleger zu *δόξης* „*τοῦ Χριστοῦ*"; es ist nicht bloss von der Herrlichkeit Christi die Rede, sondern von der *δόξα*, die bei der Offenbarung *dieser* an Allen, die ihm angehören, offenbar werden soll; vrgl. Röm. 8, 18. Kol. 3, 4. 1. Joh. 3, 2. — *κοινωνός* bezeichnet einfach die Theilnahme an jener Herrlichkeit; ist es aber auch nicht = *συγκοινωνός* (Phil. 1, 7.), so liegt doch das Bewusstsein der Mitgenossenschaft mit denen, die der Ap. anredet, in seiner Seele. — Die Partikel *καὶ* = „auch" verknüpft die beiden

*) *Wiesinger*: „der Gegensatz *ὁ καὶ τῆς μελλ. ἀποκ. δόξης κοινωνός* setzt das *κοινωνεῖν τοῖς τ. Χρ. παθ.* voraus."

Begriffe: μαρτὺς τῶν — παθημάτων und κοινωνὸς τῆς — δόξης mit einander; weil der Ap. jenes ist, wird er auch dieses sein.

V. 2. ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ) Die gemeindeleitende Thätigkeit wird im N. u. A. T. öfters unter dem Bilde des Weidens (vrgl. Apgsch. 20, 28. Joh. 21, 16. Jerem. 23, 1—4. Ezech. 34, 2 ff.) und die Gemeinde unter dem der Heerde (Luk. 12, 32.) dargestellt. Bedeutungsvoll steht hier τοῦ θεοῦ dabei, wodurch die Heerde als eine solche bezeichnet wird, die nicht den sie weidenden Presbytern, sondern Gott eigenthümlich angehört. — *Luther* fasst den Begriff des Weidens zu eng, indem er ihn auf die Predigt des Evangeliums beschränkt; er ist vielmehr auf alle und jede Thätigkeit zu beziehen, die der Presbyter zum Heile der Einzelnen wie der ganzen Gemeinde zu üben hat. — τὸ ἐν ὑμῖν ist nicht von ποίμνιον zu trennen, so dass es = quantum in vobis est (vrgl. Röm. 1, 15.) i. e. intendite omnes nervos (*Calv.*) ist; es bildet vielmehr mit ποίμνιον *einen* Begriff; ἐν wird von den meisten Auslegern local gefasst, entweder = in vestris regionibus (*Pott*), oder = „*bei* euch, in eurem Bereiche" (*Luther* in der Auslegung, *Hensler*, *de Wette*, *Besser*, *Schott* *) u. A.); da ἐν ὑμῖν als lokale Näherbestimmung ziemlich bedeutungslos steht, so ist es besser, es nach der Analogie von κεῖσθαι ἔν τινι zu erklären: „*die euch befohlene*" (*Luther* in der Uebers., *Bengel*, *Steiger*) oder „*die in eurer Hut* (Hand) *stehende*". Dann dient ἐν ὑμῖν zur Schärfung der Ermahnung. *Gerhard's* Erklärung: qui vobiscum est, videlicet cum quo unum corpus, una ecclesia estis, hebt ein Moment hervor, worauf der Ausdruck des Ap. nicht hinweist. — ἐπισκοποῦντες) Zu beachten ist, dass ἐπισκοπ. h. mit ποιμάνατε zusammengestellt ist, wie Kap. 2, 25.: ποιμήν und ἐπίσκοπος; dies Particip mit den dazu gehörigen Adverbien giebt an, wie das ποιμαίνειν beschaffen sein soll. Das Verb. (ausser h. nur noch Hebr. 12, 15.) = „*Acht haben*" bezeichnet nicht nur die beaufsichtigende, sondern zugleich die für die Gemeinde sorgende Thätigkeit der Presbyter; die nähere Bestimmung folgt in 3 Zusätzen, deren jeder aus einem negativen und einem positiven Gliede besteht. Den Gedanken giebt *Calvin* treffend an: Dum Pastores ad officium hortari

*) Die Meinung *Schott's*, dass in ἐν ὑμῖν *der* Gegensatz zu τοῦ θεοῦ ausgedrückt sei, dass „die dem Himmel angehörige Gemeinde sich *ennoch* in der leiblich sinnlichen Nähe und Umgebung der Presbyter befinde", ist als rein willkürlich abzuweisen.

vult, tria potissimum vitia notat, quae plurimum obesse solent, pigritiam scilicet, lucri captandi cupiditatem et licentiam dominandi; primo vitio opponit alacritatem aut voluntarium studium, secundo liberalem affectum, tertio moderationem ac modestiam. — ἀναγκαστῶς (ein der Gräcität fremdes Wort, das nur hier vorkommt) und ἑκουσίως (dieses Adverb. im N. T. nur noch Hebr. 10, 26.; das Adjectiv Philem. 14.) stehen sich so entgegen, dass jenes die Thätigkeit als eine bloss aus äusserem, dieses als eine aus innerem Antriebe kommende bestimmt; derselbe Gegensatz Philem. 14.: κατὰ ἀνάγκην — κατὰ ἑκούσιον, (ähnlich der Gegensatz von ἄκων und ἑκών 1. Kor. 9, 17.); zu ἑκουσίως zu vrgl. 2. Mos. 36, 2.; als das äusserlich Treibende oder Zwingende ist die Stellung u. dgl. zu denken; *Bengel* unrichtig: id valet et in suscipiendo et in gerendo munere; von ersterem ist hier nicht die Rede. — Nach der Rec. ist ἑκουσίως noch verstärkt durch κατὰ θεὸν (vrgl. Kap. 4, 6. 2. Kor. 7, 9. 10.) = κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. — αἰσχροκερδῶς (das Adv. nur hier, das Adject. 1. Tim. 3, 8. Tit. 1, 7.; Tit. 1, 11.: αἰσχροῦ κέρδους χάριν) „der Unlust des ἀναγκ. stellt der Ap. die unlautere Gesinnung zur Seite" (*Wiesinger*). — προθύμως (das Adv. im N. T. nur hier; öfters das Adject. und das Subst.) im Gegensatz gegen *αἰσχροκερδῶς: „aus Lust zur Sache selbst"*. *Luth.:* „aus Herzens Grund".

V. 3. μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων) d. i. „nicht als solche, welche etc." Zu κατακυρ. vrgl. für Sinn und Ausdruck: Matth. 20, 25—28. 2. Kor. 1, 24.; es ist nicht = κυριεύειν (*Steiger*), sondern κατα drückt (wie auch in den Compos.: καταδυναστόω Jak. 2, 6.; κατακαυχᾶσθαι u. a.) die feindselige Beziehung aus: es bezeichnet ein Herrschen, wodurch der Beherrschte in seinem Rechte gekränkt wird (*Wiesinger*). — κλῆρος eigentlich das Loos, dann das durchs Loos Zugetheilte, dann allgemein das, was einem überhaupt zugetheilt oder zugewiesen ist, sei es ein Amt, ein Besitz oder Anderes; h. ist es, entsprechend dem ποίμνιον, die Gemeinde und zwar die den Presbytern für ihre amtliche Thätigkeit zugewiesene Specialgemeinde (*Calov, Steiger, de Wette, Wiesinger, Schott* u. A.); deshalb steht in der Anrede an die Presbyter verschiedener Gemeinden der Plural. Zu vrgl. ist die Stelle: Apgsch. 17, 4., wo es von den durch Paulus und Silas Bekehrten heisst: προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ. Unrichtig ist es, mit *Beza* u. A. τοῦ θεοῦ zu ergänzen und den Ausdruck aus dem A. T. herzuleiten, wo die israelitische Gemeinde 5. Mos.

9, 29. LXX. der *κλῆρος* (נַחֲלָה) Gottes genannt wird. Die Meinung mehrerer kathol. Ausleger, dass *κλῆροι* die Priesterschaft (so schon *Oecumenius: κλῆρον τὸ ἱερὸν σύστημα καλεῖ, ὥςπερ καὶ νῦν ἡμεῖς*), und die *Dodwell's*, dass es die Kirchengüter seien, bedürfen keiner Widerlegung. — *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*) Der Gegensatz ist hier ein andrer, als in der angef. Stelle des Matth. Die Presbyter, als die Leiter der Gemeinde, besitzen über diese nothwendig eine Art *κυριότης*; aber sie sollen diese nicht auf eine dem Wesen des christlichen Gemeindelebens widersprechende Weise (was ein *κατακυριεύειν* wäre) üben, sondern dadurch, dass sie der Gemeinde in allen christlichen Tugenden vorleuchten, deren Vorbilder (1. Tim. 4, 12. Tit. 2, 7.) seien; vrgl. 2. Thess. 3, 9. Phil. 3, 17.

V. 4. Zusicherung des zukünftigen Lohns bei treuer Erfüllung der eben ausgesprochenen Ermahnung. — *καί*) knüpft den Erfolg einfach an die Ermahnung an (vrgl. *Winer* S. 387), und ist nicht *αἰτιολογικῶς* statt: *ἵνα* zu nehmen. — *φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος*) Zu *φανερ.* vrgl. Kol. 3, 4. 1. Joh. 2, 28. *ἀρχιποιμήν* (*ἅπ. λεγ.* Kap. 2, 25.: *ὁ ποιμήν*; Hebr. 13, 20.: *ὁ ποιμὴν ὁ μεγάς*) wird Christus hier in seinem Verhältniss zu den Presbytern, als den *ποιμένες* der einzelnen Gemeinden genannt, indem sie in seinem Dienste stehen und von ihm den Lohn ihres Hirtenamtes — je nachdem sie dasselbe geführt haben — empfangen werden. — *κομιεῖσθε* (vrgl. Kap. 1, 9.) *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*) *ἀμαράντινος* nehmen die meisten Ausleger = *ἀμάραντος* Kap. 1, 4.; allein die unmittelbare Ableitung des Wortes von *μαραίνεσθαι* ist schwerlich zu rechtfertigen; es kommt vielmehr von dem Subst. *ἀμάραντος* her, und bedeutet demnach, wie *Beza* erklärt: ex amaranto videlicet, cujus floris (inquit Plinius) summa natura in nomine est, sic appellato quoniam non marcescit. Hiernach ist das dem Ap. vorschwebende Bild der Amarantenkranz; so auch *Schott.* Ob der *στέφανος* h. (wie öfters bei Paulus) als *Siegerkranz* (so die meisten Ausleger) gedacht sei, ist mindestens ungewiss, da auch bei den Juden Blumen- und Laubkränze als Ehren- und Freudenschmuck im Gebrauche waren (vrgl. *Winer's* bibl. Realwörterb. s. v. Kränze). — *τῆς δόξης* ist Genitiv der Apposition; vrgl. 2. Tim. 4, 8. Jak. 1, 12. Offenb. Joh. 2, 10.: die *δόξα* ist der unverwelkliche Kranz, den sie davon tragen werden.

V. 5. *ὁμοίως*) vrgl. Kap. 3, 1. 7.; auch hier ist es nicht blosse Uebergangspartikel (*Pott*); wie die *πρεσβύτεροι*

Pflichten zu erfüllen haben, so auch die νεώτεροι; überdies liegt in dem vorhergegangenen μηδ' ὡς κατακυριεύοντες die Warnung vor Uebermuth und also die Aufforderung zur Demuth, die nun besonders den νεωτέροις zur Pflicht gemacht wird. — νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις) Die Frage, wer diese νεώτεροι sind, ist verschieden beantwortet worden: man hat darunter entweder 1) die *sämmtlichen* (den Presbytern gegenüberstehenden) *Gemeindeglieder* verstanden (so *Beda, Estius, Morus, Pott, Besser, Wiesinger* u. A.) oder 2) die *an Alter jüngeren Glieder der Gemeinde*, und zwar entweder so, dass man πρεσβυτέροις h. in demselben Sinne wie V. 1., also als Amtsname (*de Wette*), oder so, dass man es in erweitertem Sinne, also als Bezeichnung der Aelteren in der Gemeinde (*Luther, Calvin, Aretius, Gerhard* u. A.) genommen hat; oder endlich 3) die den Presbytern *zum Behufe äusserlicher Dienstleistungen* zur Seite stehenden jüngeren Mitglieder der Gemeinde, vrgl. Apgsch. 5, 6. 10. (so *Weiss* S. 344 ff., *Schott, Brückner*). Die *erste Ansicht* hat gegen sich, dass, wenn die Presbyter auch ihren Namen von ihrem Alter her hatten und nur ältere Mitglieder dieses Amt bekleiden mochten, doch nicht die *ganze* Gemeinde ihnen gegenüber nur aus Jüngeren bestand, zumal bei der Wahl der Presbyter doch gewiss nicht das Alter das eigentlich Massgebende war*); *die zweite Ansicht* hat gegen sich, dass bei der Auffassung von *de Wette* nicht einleuchtet, warum nur die jüngeren Mitglieder den Presbytern gegenübergestellt werden**), und dass bei der andern Auffassung durch nichts angedeutet ist, dass πρεσβυτέροις hier anders zu fassen sei, als πρεσβύτεροι V. 1., worauf es deutlich zurückweist. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die *dritte Ansicht;* wie in

---

*) *Wiesinger* meint zwar: „wie in πρεσβ. der doppelte Gesichtspunkt des Alters und der amtlichen Ueberordnung, so ist auch in νεωτ. der doppelte des Alters und der amtlichen Unterordnung vereinigt"; giebt aber selbst zu, „dass beide Gesichtspunkte in Wirklichkeit auf keiner Seite ganz zusammenfallen". — Ueberdies aber ist es auch kaum denkbar, dass Petr. für die Gemeinde (den Presbytern gegenüber) nur das kurze Ermahnungswort: ὑποτάγητε gehabt haben sollte.

**) *De Wette* meint, die Ermahnung an die Jüngeren sei darin begründet, dass sie mehr als die Aelteren zur Zügellosigkeit geneigt seien; allein es konnten doch auch die Aelteren aus manchen andern Gründen eben sowohl zu einer Widersetzlichkeit gegen die Presbyter veranlasst werden. Auch ist es mehr als bedenklich dem Begr. νεώτεροι eine andere Beziehung zu geben, als dem entsprechenden Begriffe πρεσβύτεροι.

der ersten Zeit, so gab es auch später manche Dienstleistungen, die (weder den Presbytern noch den Diakonen eignend) durchaus passend jüngeren Gemeindegliedern zufielen: wie weit sich darin eine bestimmte Ordnung in der apostolischen Zeit ausgebildet, lässt sich nicht nachweisen. Unrichtig ist es mit *Salmeron*, *Cajetan*, *Corn. a Lapide* und andern kathol. Ausleger h. an die niederen Grade des Clerus im späteren Sinne zu denken, allein die Funktionen dieser *νεώτεροι* waren wohl dieselben, welche zum Theil von den späteren Subdiakonen geübt wurden. — Der speciellen Ermahnung folgt die allgemeine: *πάντες δὲ ἀλλήλοις*) Ist *ὑποτασσόμενοι* nach *ἀλλήλοις* zu tilgen, so sind jene Worte nicht mit dem Vorhergehenden (so bei *Lachm.* in der grösseren Ausg. u. bei *Buttm.*), denn dadurch entstünde eine zu abgerissene Structur, sondern mit dem Folgenden zu verbinden. *πάντες* bezeichnet nun die sämmtlichen Gemeindeglieder ohne Unterschied; *ἀλλήλοις* ist der Dat. der Beziehung: „für einander"; *τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε*) Bei der Erklärung des Wortes *ἐγκομβώσασθε* ist man nicht selten mit Unrecht von der Bedeutung des Substantivs *ἐγκόμβωμα* *) ausgegangen, und hat es, indem man dies (freilich ohne Berechtigung) = „Prachtkleid" nahm, erklärt: „*schmücket* euch mit der Demuth"; so *Calvin* u. A.; oder, indem man jenes Wort richtig als Bezeichnung der Sclavenschürze nahm, schon in dem Verbum an sich die Beziehung auf das demüthige Verhalten ausgedrückt gefunden; so *Grotius*, *Hornejus*, *Steiger*, *de Wette* u. A. — Man muss vielmehr bei der Bedeutung des Verbums bleiben; diese ist der Etymologie gemäss: „etwas vermittelst eines *κόμβος* d. i. einer Schleife einknüpfen, befestigen". Indem es nun vorzugsweise von der Befestigung eines Gewandes gebraucht wird, liegt es nahe, den Ausdruck h. in derselben Bedeutung mit *ἐνδύεσθαι* (vrgl. Kol. 3, 12.) zu nehmen, jedoch so, dass in jenem der Begriff der Befestigung stärker ausgedrückt ist, als in diesem, also: „sich mit der *ταπεινοφρ.* fest bekleiden, umhüllen"; *Bengel:* induite vos et involvite, ut amictus humilitatis nulla vi vobis detrahi possit (so auch *Wiesinger*, *Schott*); andere Ausleger halten nur den einen oder den andern Begriff fest,

*) *Steph.* s. v. *ἐγκομβόω:* illigo, involvo; *Hesych.* enim *ἐγκομβωθεὶς* exponit *δεθείς* et *ἐγκεκόμβωται* affert pro *ἐνείληται.* — *Ἐγκόμβωμα* vestimenti genus est; scribit enim Poll. 4, 119. *τῇ δὲ τῶν δούλων ἐξωμίδι προσκεῖσθαι καὶ ἱματίδιόν τι λευκὸν*, quod *ἐγκόμβωμα* s. *ἐπίβλημα* nominari.

also entweder den des Anziehens (*Oec.* = ἐνειλήσασθε καὶ περιβάλλεσθε) oder den des Festmachens (*Luth.*: „haltet fest an der Demuth"; *Erasm.*: humilitatem vobis fixam habete). Aehnliche Ermahnungen zu gegenseitiger Demuth: Ephes. 4, 2. Phil. 2, 3. Röm. 12, 16. Die Ermahnung verstärkt durch die Anführung der alttestam. Stelle Sprüchw. 3, 34. nach den LXX., wo jedoch κύριος statt ὁ θεός steht. Dasselbe Citat findet sich Jak. 4, 6., wo, wie h., zunächst die Aufforderung zur Unterwerfung unter Gott und sodann die zum Widerstande gegen den Teufel folgt; vrgl. auch Luk. 1, 51.

V. 6. Folgerung aus der alttestam. Stelle. ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ κτλ.) s. Jak. 4, 6.; nicht: „werdet niedrig", wie *Wiesinger* der passiven Form zulieb übersetzt (denn soll die Bedeutung der Form entsprechend passivisch sein, so müsste es heissen: „werdet niedrig gemacht"), sondern in medialer Bedeutung: „*erniedriget euch*". Dass das Sicherniedrigen h. von der demüthig ergebnen Ertragung der Leiden (anders Luk. 14, 11.) zu verstehen sei, zeigt V. 7. τὴν κραταιὰν χεῖρα) alttestamentl. Ausdruck, die alles regierende und richtende Macht Gottes bezeichnend; vrgl. 5. Mos. 3, 24. LXX.; h. nicht blos auf das Auferlegen der Leiden (*de Wette*), sondern auch auf die Erhöhung aus denselben zu beziehen (so auch *Brückner*); vrgl. Luk. 1, 51.: ἐποίησε κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ· διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους — καὶ ὕψωσε ταπεινούς. Der Zweck dieser Unterordnung: ἵνα ὑμᾶς ὕψωσε) ist die auf die Leiden folgende Verherrlichung; ἵνα steht nicht ἐκβατικῶς (*Pott*), sondern τελικῶς. — ἐν καιρῷ) Matth. 24, 45. „tempore statuto"; *Erasm.* ut vos extollat, cum erit opportunum, cum judicabit id vobis expedire vel in hoc saeculo, vel in die judicii; das letztere ist h. der vorherrschende Gesichtspunkt.

V. 7. schliesst sich eng an V. 6. an; daher das Particip. Gedanke und Ausdruck aus Ps. 55, 22. LXX. (ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου καὶ αὐτός σε διαθρέψει) entlehnt, wiewohl mit einiger Veränderung; μέριμνα significat curam sollicitam et dubiam, quae mentem in partes divisas velut dividit, a μερίζειν τὸν νοῦν (*Gerh.*); h. vorzugsweise die ängstliche Sorge in den Leiden; diese „gleicht einer Last, die das Gottvertrauen von uns abwälzt, indem es Gott die Sache übergiebt"; zu vrgl. Matth. 6, 25. Phil. 4, 6. — ὅτι αὐτῷ κτλ.) „*denn er sorgt für euch*"; dieselbe Constr. des Verbs mit περὶ öfters im N. T. z. B. Joh. 10, 13. ἐπ' αὐτὸν, ὅτι αὐτῷ, „absichtlich zusammengerückt" (*Wiesinger*).

V. 8. νήψατε (Kap. 4, 7.), γρηγορήσατε vrgl. 1. Thess. 5, 6.; asyndetisch zusammengestellt „in nerviger Kürze, kraft deren auch ὅτι vor ὁ ἀντίδικος fehlt“ (*Wiesinger*). Nüchternheit und Wachsamkeit sind insbesondere nothwendig, um bei allen Leidens-Anfechtungen die Treue zu bewahren. Der Grund ist in dem Folgenden angegeben. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος) Die Erklärung *Hensler's* von „verleumdenden Gegnern“ bedarf keiner Widerlegung; διάβολος ist Substantiv, erklärende Apposition zu ὁ ἀντιδ. ὑμῶν, dies letztere nur h. Bezeichnung des Teufels (entsprechend dem hebr. שָׂטָן, was die LXX. jedoch immer durch διάβολος übersetzen); das Wort bezeichnet eigentlich einen *Gegner im Gerichte;* doch kommt es auch in allgemeinem Sinne = „*Widersacher*“ vor. *Schott* will h. die ursprüngliche Beziehung festhalten, nach Sach. 3, 1 ff. Off. Joh. 12, 10., indem „der Teufel Gott gleichsam nöthigen will, dass er den Christen in verdammendem Urtheilsspruch des Heils für verlustig erklärt“, allein — auf das göttliche Gericht deutet hier nichts hin, wo als der Zweck des Teufels vielmehr das καταπίνειν genannt ist. — ὡς λέων ὠρυόμενος) *) ὠρύεσθαι peculiariter dicitur ἐπὶ λιμῷ κλαιόντων λύκων, ἢ λεόντων, ἢ κυνῶν (*Hesych.*), cf. Ps. 104, 21. περιπατεῖ (Hiob 1, 7. 2, 2.) ζητῶν τίνα καταπίῃ) περιπατεῖν und ζητῶν gehören genau zusammen, so dass die Vergleichung mit dem Löwen sich auf beides bezieht (*Steiger*). Das Trachten des Teufels ist auf die Christen gerichtet, die ihm als solche nicht angehören; so lange sie sich in ihrem Christenstande treu beweisen, kann er ihnen nichts anhaben (1. Joh. 5, 18.), deshalb späht er darnach aus, *wen* er (nach der Lesart: τίνα καταπίῃ) oder ob er *einen* (nach der Lesart: τινὰ καταπιεῖν) dadurch, dass er ihn zur Untreue verführt, verschlingen könne. — καταπίνειν „*verschlingen*“ bezeichnet das gänzliche Verderben. *Chrysost.* (Homil. 22. ad popul. Antioch.): circuit quaerens, non quem mordeat vel frangat, sed quem devoret.

V. 9. ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει) vrgl. Jak. 4, 7. Ephes. 6, 11 ff. τῇ πίστει gehört nicht zu ἀντίστητε (*Bengel*), sondern zu στερεοί; nicht als Dat. instrum. (*Beza, Hensler*), sondern als Dativ der nähern Bezeichnung; „stark im Glauben“; s. Apgsch. 16, 5. Kol. 2, 7. Nur der Glaube vermag dem Teufel zu widerstehen. — εἰδότες) „beden-

---

*) *Augustin* (Sermo 46. de divers. c. 2.): Christus leo propter fortitudinem, diabolus propter feritatem; ille leo ad vincendum, iste leo ad nocendum.

kend"; vrgl. 1, 18. — *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων*) eine Constr., die im N. T. sonst nicht vorkommt; „*τὰ αὐτὰ* substantivirt, um den Begriff der Selbigkeit herauszuheben" (*de Wette*). Richtig bemerkt *Wiesinger*, dass „die Leiden nicht die tentationes Satanae sind, sondern die Leidensanfechtungen, die er zur Versuchung benutzt". — *τῇ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι*) *ἐπιτελεῖσθαι* ist weder = fieri (Vulg.: eandem passionem — vestrae fraternitati fieri; *Luther* gleichfalls ungenau: „*ergehen*"), noch hat es die Bedeutung: „ein gewisses Maass ausfüllen" (*Hornejus* stellt es mit *ἀνταναπληροῦν* Kol. 1, 24. zusammen), sondern als Passiv heisst es entweder: „*vollendet werden*" (e. c. Thuc. 7, 2.: *ἐπετετέλεστο τὸ τεῖχος*; vrgl. Phil. 1, 6. u. a. St.) oder „*vollzogen werden*" (e. c. Herod. 1, 51.: *τὰ ἐπιτασσόμενα;* Thuc. 1, 138: *ἐπιτελέσαι ἃ ὑπέσχετο*); nur die letztere Bedeutung ist h. passend, indem dadurch hervorgehoben wird, „dass solche Leidensverhängung Vollzug göttlichen Willens und Rathschlusses über die Gläubigen ist" (*Schott*); der Dat. erklärt sich wie bei Plato legg. X. fin.: *οἱ νομοφύλακες τὴν τῆς ἀσεβείας δίκην τούτοις ἐπιτελούντων;* die (verordnete, zugedachte) Strafe an ihnen vollziehen, also: „*dass dieselben Leiden an ihnen vollzogen werden*" (so *de Wette* unter nicht passender Berufung auf Luk. 18, 31. u. 12, 50.*), *Wiesinger*, *Schott*); weniger passend geht *Grotius* auf die Phrase: *ἆθλον ἐπιτελεῖν* „einen Kampf bestehen"; *Steiger* auf *ἐπιτελεῖν φόρον* „einen Tribut zahlen" zurück, wobei *τῇ ἀδελφότητι* = *ὑπὸ τῆς ἀδελφότητος* erklärt werden muss. Wird *ἐπιτελεῖσθαι* als Medium genommen, so ist es zu erklären, wie in der Phrase: *τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι* Xen. Mem. 4, 8, 8. (nach *ἐπιτελεῖν φόρον*); der Dativ hängt dann von *τὰ αὐτά* ab (so *Bengel*); dieser Auffassung steht jedoch die Structur des Satzes entgegen, da dann die Subjectsbezeichnung fehlen würde; es müsste in dem Falle entweder *ὅτι* oder beim Infinitiv: *ὑμᾶς* stehen. — Zu *τῇ ἀδελφότητι* vrgl. Kap. 2, 17. — Durch den Zusatz *ἐν κόσμῳ* wird auf den Grund der Leiden hingedeutet (*Steiger*); richtig *Wiesinger*: „in der Welt, dem Herrschaftsgebiete des Argen, kann und darf der Christ nichts Anderes erwarten"; möglich, dass darin zugleich eine Hinweisung auf die *ἀδελφότης* liegt, die der Herr bereits *ἐκ τοῦ κόσμου* zu sich genommen hat. Der Gedanke, dass die Brüder dieselben Leiden zu ertragen haben, dient zur

*) Die Berufung auf jene Stellen ist deshalb nicht passend, weil *ἐπιτελεῖσθαι* dort die Bedeutung: „*vollendet werden*" hat.

Kräftigung im Widerstande gegen den Teufel, da das Bewusstsein dieses gemeinsamen und gleichen Leidens mit allen christlichen Brüdern zum geduldigen Ausharren ermuthigt.

V. 10. 11. Segensverheissung und Doxologie. — ὁ δὲ θεὸς steht nachdrucksvoll voran; im Vorherg. ist gesagt, was die Leser thun sollen; dem gegenüber (δὲ) sagt der Ap. jetzt, was Gott thun wird (*Schott*). Zu dem Ausdr. θεὸς πάσης χάριτος vrgl. 2. Kor. 1, 3.: θεὸς πάσης παρακλήσεως. Gott als Urheber aller Gnade; die χάρις als Gut gefasst. Wie die ganze Segensverheissung, so dient schon diese Bezeichnung Gottes dazu, die Leser bei ihren Leiden zu trösten und zu kräftigen. — ὁ καλέσας ὑμᾶς κτλ.) vrgl. 1. Thess. 2, 12. (2. Thess. 2, 14.), nämlich: zur Gemeinschaft mit der ihm (Gotte) eignen δόξα; diese κοινωνία ist hier als zukünftig gedacht, wiewohl der Anfang derselben für den gläubigen Christen schon gegenwärtig ist (2. Petr. 1, 4.). In dieser Berufung liegt schon die Bürgschaft für die folgenden Verheissungen: καταρτίσει κτλ. — ἐν Χριστῷ gehört zu dem durch ὑμᾶς εἰς etc. näher bestimmten καλέσας (*de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*); unrichtig erklärt *Gerh.* es = propter meritum Christi; ungenau wird ἐν von mehreren Auslegern = διά genommen; drückt es auch eine Vermittelung aus, so ist diese doch innerlicherer Art, als die durch διά ausgedrückte; der Sinn ist: dadurch, dass Gott euch in die Gemeinschaft Christi gesetzt hat (ähnlich *de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*). Die Verbindung von ἐν Χρ. mit dem folgenden ὀλίγ. παθόντας (*Glossa interl.*: sicut membra in illo patientes; *Nicol. de Lyra* u. A.) hat nichts für sich. — ὀλίγον παθόντας) ὀλίγον wie Kap. 1, 6.: „eine kleine Zeit". — παθόντας mit ὑμῶν zu verbinden (*Steiger*, *de Wette*, *Wiesinger*), doch so, dass es sich dem Sinne nach nicht eigentlich auf καλέσας, sondern auf die Erlangung der δόξα Gottes bezieht, da der Aorist nicht willkürlich als Präsens erklärt werden darf. Diese Fassung ist natürlicher als die von *Schott*, der den Aor. daraus erklärt, dass „dem Ap., indem er von der Gegenwart, sofern sie die Vollendung schon in sich trägt, in die Gegenwart der Wirklichkeit zurückschaut, die Leiden als vergangen erscheinen". — *Lachm.* und *Tischendorf* haben (om. ὑμᾶς nach καταρτίσει) diese Worte zu dem Folgenden gezogen, wie auch die *Vulg.* übersetzt: modicum passos ipse perficiet; selbst bei der Lesart: ὑμᾶς haben viele, namentlich ältere Ausleger auf diese Weise construirt; *Luther*: „derselbe wird euch, die ihr eine kleine Zeit lei-

det, vollbereiten etc." Dagegen spricht jedoch sowohl, dass das καταρτίζειν nicht erst *nach* dem Leiden, sondern während desselben stattfindet, als auch die enge Zusammengehörigkeit des gegenwärtigen Leidens und der zukünftigen Verherrlichung; vrgl. V. 1. — Wenn ὑμᾶς nach καταρτίσει, wie höchst wahrscheinlich, unächt ist, so muss es aus dem vorhergehenden ὑμᾶς supplirt werden. — αὐτὸς) steht emphatisch: der Gott —, der euch berufen hat, *er* wird etc. *derselbe* Gott; in der Berufung liegt schon die Bürgschaft für das καταρτίζειν κτλ. — καταρτίσει κτλ.) καταρτίζειν Luk. 6, 40. 1. Kor. 1, 10. Hebr. 13, 21.; *Luther* richtig: „*vollbereiten*"; *Bengel:* ne remaneat in vobis defectus. — στηρίζειν, 2. Thess. 2, 17. 3, 3. u. a. St. *Beng.:* ne quid vos labefactet. — σθενοῦν, ἅπ. λεγ. *Beng.:* ut superetis vim omnem adversam. — θεμελιοῦν (s. d: krit. Bemerkk.); im eigentl. Sinne Matth. 7, 25. Luk. 6, 48.; im tropischen: Ephes. 3, 18. (τεθεμελιωμένοι synonym mit ἐῤῥιζωμένοι), Kol. 1, 23. (synonym mit ἑδραῖοι). — Das Futur. spricht die gewisse Erwartung aus, dass Gott die Gläubigen, wie der Ap. es wünscht, vollenden u. s. w. werde. — Bei der Lesart: καταρτίσαι etc. ist diese Form nicht als Infinitiv (*Pott*), sondern als Optativ zu nehmen *). — Die Häufung der asyndetisch verbundenen Ausdrücke ist rhetorischer Art, begründet in dem dem bewegten Herzen natürlichen Drange, für die Empfindung den vollen Ausdruck zu finden. — V. 11. Dieselbe Doxologie, wie Kap. 4, 11.; Versiegelung der eben ausgesprochenen Hoffnung.

V. 12—14. Schlussbemerkungen; zuerst V. 12. über den Brief selbst. — διὰ Σιλουανοῦ — ἔγραψα) Es ist kein Grund zu bezweifeln, dass dieser Silvanus der bekannte Gefährte des Ap. Paulus ist. Während er in der Apgsch. „Silas" heisst, nennt Paulus ihn wie Petrus: „Silvanus". Er wurde vom Apostelconvent aus mit Paulus und Barnabas, sammt dem Judas Barsabas, als Ueberbringer des Briefes nach Antiochien geschickt. Darauf begleitete er Paulus auf dessen zweiter Missionsreise. Später wird seiner nicht weiter erwähnt. Wann er zu Petrus gekommen, ist unbekannt. Durch διὰ — ἔγραψα wird Silvanus weder als Uebersetzer noch als Schreiber, sondern als Ueberbringer

---

*) Indem *Erasm.* zuerst καταρτίσαι und dann στηρίξει etc. liest, nimmt er dieses und die folgenden Worte als Substantive: perficiet fultura confirmatione, fundatione.

dieses Briefes bezeichnet; διὰ steht hier in demselben Sinne, wie in den Unterschriften der Briefe an die Römer, an die Korinther u. s. w.; es ist gleichbedeutend mit διὰ χειρός Apgsch. 15, 23. — „Es leuchtet ein, dass die Wahl dieses Silas zu dieser (vermittelnden) Mission besonders gut getroffen war, da dieser früher in der Umgebung des Paulus gewesen war und mit demselben einen grossen Theil der angeredeten Gemeinden gestiftet hatte“ (*Wieseler*). — ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ) ὑμῖν kann entweder mit dem folgenden ἔγραψα oder mit πιστοῦ ἀδ. verbunden werden; bei der letzteren Verbindung (die leichter ist, wenn τοῦ als unächt getilgt wird, aber auch bei der Lesart τοῦ möglich bleibt = „welcher euch der treue Bruder ist“) weist diese Apposition auf ein näheres Verhältniss zwischen Silvanus und den Gemeinden, an die Petrus schreibt, hin. Natürlicher ist jedoch die Verbindung mit ἔγραψα, wobei ὑμῖν, ähnlich wie Gal. 6, 11. zwischen eingeschoben ist. — ὡς λογίζομαι) ist entweder zu dem Vorhergehenden oder zu dem Folgenden gehörig; in *jenem* Falle dient es zur Bestätigung des über Silvanus ausgesprochenen Zeugnisses (*Brückner*, *Wiesinger*, *Schott; de Wette* nimmt an, dass Petrus mit diesem Zusatze sein Urtheil nur als eine Vermuthung ausdrücken wolle, weil Silvanus ihm nicht hinreichend bekannt gewesen; s. dagegen *Wiesinger*); in *diesem* Falle bezieht es sich auf den Begr. δι᾽ ὀλίγων, in dem Sinne: „ich schreibe euch nur kurz, wie es mir vorkommt, wie ich sowohl hinsichtlich des wichtigen Gegenstandes, als auch des Verlangens meines Herzens, erachte“ (*Steiger*, so auch früher in dies. Komment.); die Stellung entscheidet nichts (gegen *Brückner* und *Wiesinger*); was aber den Gedanken betrifft, so schliesst sich dieser Zusatz besser an τοῦ πιστοῦ ἀδ., als an das Folgende an, da er in letzterem Falle ziemlich müssig wäre, im ersteren aber auf das eigne Urtheil der Leser, denen sich Silvanus bereits als einen treuen Bruder (τοῦ π. ἀδ. steht in Bezug auf die kleinasiatischen Gemeinden) erwiesen hatte, hindeutet. Dass durch λογίζομαι eine unsichere Vermuthung ausgedrückt werde, ist unrichtig, vrgl. Röm. 3, 28. 8, 18. Hebr. 11, 19. *Schott* findet h. — nicht mit Unrecht — „eine der Wendungen, durch die man, obwohl seiner Sache ganz sicher, dieselbe doch nur als Vermuthung ausspricht, um eben dadurch von Seiten des Andern, auf dessen Urtheil es eigentlich ankommt, das zustimmende Zeugniss, dessen man von vorn herein sicher ist, zu provociren“. Petr. giebt dadurch zu verstehen, warum er ihnen den Brief gerade durch Silvanus zu-

schickt *). Gänzlich verfehlt ist die Meinung *Fronmüllers*, dass ὡς λογίζ. mit διὰ Σιλου. ἔγρ. in dem Sinne zu verbinden sei: „ich rechne darauf, dass ihr durch Silvanus diesen Brief empfanget"; denn vom *Empfangen* ist h. nicht die Rede. — δι' ὀλίγων) = διὰ βραχέων Hebr. 13, 22. „mit Wenigem"; vrgl. Thucyd. 4, 95. — ἔγραψα) geht auf diesen Brief, den der Ap. im Begriff ist zu schliessen; nicht, wie *Erasm.*, *Grotius* u. A. ohne alle Berechtigung annehmen, auf einen früheren verloren gegangenen **); vrgl. Philem. V. 19. 21. — παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν) Der Ap. bezeichnet mit diesen zwei Worten zwar zwei Momente; doch sind diese nicht in der Art zu trennen, dass sie sich auf *verschiedene* Theile des Briefes beziehen (*de Wette-Brückner*) ***), sondern die παράκλησις und die ἐπιμαρτύρησις sind in dem ganzen Briefe in einander verbunden; da der Inhalt des ἐπιμαρτυρεῖν, nicht aber der des παρακαλεῖν, angegeben ist, so liegt der Hauptaccent auf jenem und dieses (παρακαλῶν) ist vorangestellt, um dadurch den Charakter der ἐπιμαρτύρησις hervorzuheben. Dem Sprachgebrauch zuwider erklärt *de Wette* ἐπιμαρτυρῶν = *hinzu*, nämlich zur Ermahnung, bezeugend; ἐπιμαρτυρεῖν heisst einfach: Zeugniss für etwas ablegen (opp. ἀντιμαρτυρεῖν v. *Pape* s. v.; im N. T. ἅπ. λεγ.; bei den LXX. und in den Apokr. kommt wohl ἐπιμαρτύρεσθαι, aber nicht ἐπιμαρτυρεῖν vor); unrichtig ist demnach auch *Bengel's* Erklärung: testimonium jam per Paulum et Silam audierant pridem: Petrus *insuper testatur*. — ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ) Inhalt der ἐπιμαρτύρησις: „*dass diess die wahre Gnade Gottes ist*"; ταύτην bezieht sich nicht auf das, wovon der Ap. geschrieben hat, sondern es hat

*) Der Grund ist der, weil Silvanus den Lesern als ein treuer Bruder bekannt war, nicht aber der, dass Petr. dadurch „das apostolische Verhältniss zwischen sich und Paulus wahren" wollte (*Schott*), wenigstens findet sich weder h. noch sonst in dem Briefe irgend eine Spur davon, dass es in der Absicht des Petr. lag, den Lesern sein Verhältniss zu Paulus zu erkennen zu geben.

**) Bei dieser Auffassung wird ὡς λογίζομαι auf das Schreiben dieses früheren Briefes bezogen. *Erasm.:* per Silvanum — qui non dubito, quin epistolam bona fide reddiderit. Aehnlich *Pott:* antehac et, si recte memini („wenn mir recht ist"!) per Silv. epistolam vobis scripsi. Anders *Wetstein:* scripsi, ut ipse sentio et apud me, omnibus rite perpensis, statuo, ita etiam alios hortor, ut idem mecum profiteantur: doctrinam Christi esse veram.

***) „Die erste Inhaltsangabe bezieht sich auf Kap. 1, 13.—5, 9.; die zweite auf 1, 3—12. und einzelne Stellen im ermahnenden Theile, wie 1, 18—20. 25. 2, 9 f. 3, 18. 4, 12 f."

seine nähere Bestimmung in dem folgenden Relativsatze. Petrus hebt demnach zum Schlusse hervor, dass sein Brief den Lesern bezeuge, dass *die* Gnade, in welcher sie bereits standen, die rechte sei, aus der sie also auch nicht wieder heraustreten sollten (vrgl. hiezu Kap. 1, 12. 25. 2, 10. 25.); dies war allerdings die χάρις, die ihnen durch die Paulinische Predigt vermittelt war, allein daraus folgt nicht, dass die ἐπιμαρτύρησις des Petr. den Zweck hatte, den Lesern jene Predigt zu versiegeln; es handelt sich h. nicht von der Predigt, sondern von der χάρις, in welcher die Leser standen, ganz abgesehen davon, durch wessen Predigt sie ihnen vermittelt war. Hätte Petr. dem Paulus ein Zeugniss ausstellen wollen, so würde er es sicher mit klarem Worte gethan haben, auch weist nichts in dem Briefe auf eine Unsicherheit der Leser darüber, ob Paulus ihnen das wahre Evangelium gepredigt habe, hin. χάρις ist nicht = doctrina evangelii (*Gerh.*), aber auch nicht „der Gnaden*stand*" (*de Wette*), denn zu letzterer Bedeutung passt der Zusatz τοῦ θεοῦ nicht, sondern die objective göttliche Gnade, in deren Bereich die Leser durch ihren Glauben eingetreten sind; vrgl. Röm. 5, 2. — ἀληθῆ steht hier als Hauptbegriff nicht in polemischer Beziehung auf eine Irrlehre (denn von solcher Polemik findet sich in dem Briefe keine Spur); sondern der Ap. markirt dadurch an sich die Wahrheit und Wirklichkeit dieser χάρις, damit sich die Leser durch die Verfolgungen nicht zum Verlassen derselben verleiten lassen. — εἰς ἥν ἑστήκατε) s. zu dieser Constr. *Winer* S. 368 f. — Bei der L. A. στῆτε drückt dieser Zusatz die Ermahnung aus, in *jener* χάρις zu beharren; dann aber fehlt die zu ταύτην nöthige nähere Bestimmung, da nämlich die ἐπιμαρτύρησις nicht etwas dem Briefe (ἔγραψα) noch Hinzugefügtes ist, so kann ταύτην χάριν nicht *die* Gnade, von der ich euch geschrieben habe, sein.

V. 13. Grussbestellung. — Die Meinung, dass ἡ — συνεκλεκτή die Frau des Apostels bezeichne (*Beng.*, *Mayerh.*, *Jachm.* u. A.), findet in 1. Kor. 9, 5. keine Begründung; gegen dieselbe spricht das zwischeneingeschobene ἐν Βαβυλῶνι *). Bei weitem die meisten Ausleger verstehen darunter mit Recht „*die Gemeinde in Babylon*" (Sin. hat nach Βαβυλῶνι das Wort ἐκκλησίᾳ; Oec. u. Vulg. *eccle-*

*) Nach einigen Auslegern soll συνεκλ. nicht gerade die Frau des Petr., sondern irgend eine ausgezeichnete Frau der Gemeinde bezeichnen. *Wolf* meint sogar, es könne als Eigenname genommen werden.

sia). Das *συν* in *συνεκλ.* steht in Beziehung auf die Gemeinden, an welche Petrus den Gruss jener bestellt; vrgl. Kap. 1, 1.*) Nach *Euseb.* (h. e. c. 15) hat schon *Papias* die Ansicht gehabt, dass der Namen *Babylon* hier im tropischen Sinne stehe und *Rom* darunter gemeint sei; dieselbe Ansicht bei *Clemens Alex.*, *Hieronymus*, *Oecum.*, *Beda*, *Luther*, den meisten kathol. Auslegern **); in neuerer Zeit bei *Thiersch*, *Ewald*, *Hofmann*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.; die hauptsächlichsten Gründe, die man für diese Ansicht geltend gemacht hat, sind: 1) die altkirchliche Tradition, die wohl von einem Aufenthalte des Ap. in Rom, nicht aber in Babylon weiss; 2) die Bezeichnung Roms durch den Namen Babylon in der Offenb. Joh. (Kap. 14, 8. 18, 2. 10.); 3) die Vertreibung der Juden aus Babylon zur Zeit des Kaisers Claudius, nach Joseph. Antiq. l. 18. c. 12. Allein diese Gründe sind nicht entscheidend, denn: 1) die Tradition hat überhaupt nur sehr mangelhafte und unsichere Nachrichten über die Apostel aufbewahrt; 2) in der Offenb. Joh. erklärt sich diese Bezeichnung sehr natürlich aus der Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie und 3) aus der Nachricht des Josephus geht nicht hervor, dass alle Juden aus Babylon und der Umgegend vertrieben wurden (s. *Mayerhoff* S. 128 ff. und *Wieseler* S. 557 f.). Mag auch die Gegenbemerkung *de Wette's*, dass „die allegorische Bezeichnung für einen Brief und zumal im Grusse unnatürlich ist", zu weit gehen, so ist es doch unwahrscheinlich, dass Petr. in einer ganz einfachen Grussbestellung sich einer allegorischen Ortsbezeichnung bedient haben soll, ohne irgendwie darauf hinzudeuten, dass der Name nicht eigentlich zu verstehen sei; dies liesse sich nur erklären, wenn es zur Zeit der Abfassung des Briefes unter den Christen ganz gebräuchlich war, Rom Babylon zu nennen; dafür aber fehlt es an jedem Zeugniss. Mit Recht haben sich daher *Erasmus*, *Calvin*, *Gerhard*, *Neander*, *de Wette-Brückner*, *Wieseler*, *Weiss*, *Bleek*, *Reuss*, *Fronmüller* u. A. gegen die allegorische Deutung erklärt. Die Ansicht, dass das von

---

*) Gesucht ist es, wenn *Schott* sagt, es stehe h. nicht ἡ συνεκλ. ἡ ἐν Βαβ., sondern ἡ ἐν Βαβ. συνεκλ., weil eben das, dass sie in Babylon (d. h. Rom) ist, die Gemeinde zur συνεκλεκτή d. i. zur eigentlichen Genossin der Lesergemeinden macht; sofern nämlich dadurch auf den gleichen Leidensstand hingewiesen wird.

**) *Lorinus* bemerkt: Omnes quotquot legerim interpretes catholici romanam intelligunt ecclesiam. *Calvin* sagt von dieser Auffassung: hoc commentum Papistae libenter arripiunt, ut videatur Petrus romanae ecclesiae praefuisse.

Strabo 1, 17. erwähnte Babylon in Aegypten gemeint sei (*Pearson, Calov, Vitringa, Wolf*), hat nichts für sich, zumal dieses Babylon nur ein militärischer Besatzungsplatz war *). — καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου) Die richtige Erkl. von υἱός μου schon bei *Oecum.*: Μάρκον υἱόν, κατὰ πνεῦμα καλεῖ, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα; es ist ohne Zweifel der bekannte Begleiter des Paulus gemeint; da Petrus nach der Apgsch. mit dessen Mutter bekannt war, so ist derselbe wahrscheinlich von Petr. zum Christenthume bekehrt worden. Die Ansicht, dass Petrus hier einen leiblichen Sohn des Namens meine (*Bengel, Hottinger, Jachm.* u. A.), hätte nur dann etwas für sich, wenn συνεκλεκτή Bezeichnung der Frau des Ap. wäre.

V. 14. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης) ähnliche Formel bei Paulus: Röm. 16, 16. 1. Kor. 16, 20. 2. Kor. 13, 12. 1. Thess. 5, 26. Die Gemeindeglieder sollen sich wechselseitig einer den andern (nicht einander von Petrus) mit dem Kuss der Liebe grüssen und dadurch ihre brüderliche Liebe unter einander bezeugen (s. *Meyer* zu 1. Kor. 16, 20.). Statt des Paulinischen: ἐν ἁγίῳ φιλ. steht hier ἐν φιλ. ἀγάπης „*mit dem Kusse der Liebe*", d. i. dem Kusse, der Bild und Ausdruck der christlichen Bruderliebe ist. — Der letzte Segenswunsch ist den in den Briefen des Paulus gleichfalls ähnlich; nur dass in jenen χάρις statt εἰρήνη steht (Ephes. 6, 23. 24. kommt beides vor; vrgl. auch 3. Joh. V. 15.). Durch den Zusatz τοῖς ἐν Χρ. werden die πάντες ihrem Wesen nach als solche bezeichnet, die in der Gemeinschaft Christi leben und denen deshalb der ausgesprochene Segenswunsch eignet.

---

*) Ganz willkürlich ist es offenbar, wenn einige Gelehrte, wie *Capellus, Spanheim* und *Semler*, Babylon hier als Bezeichnung Jerusalems, oder gar des Hauses, wo die Apostel am Pfingsttage versammelt waren, nehmen.

Der Brief des Judas.

Einleitung.

§ 1.

Verfasser und Leser des Briefes.

Der Verfasser fügt seinem Namen Judas die näheren Bestimmungen: Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος und ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου hinzu. Die erste derselben ist kein Zeugniss gegen die Apostolicität des Verf., wie *Arnaud* mit Recht bemerkt (s. Phil. 1, 1. Philem. 1, 1.), wohl aber die zweite, sofern es nicht glaublich ist, dass ein Apostel sich, um sich kenntlich zu machen, nach seinem Verhältniss zu einem Andern, mochte dieser ein Apostel sein oder nicht, genannt haben sollte. Zwar hat man sich, um die Identität des Verf. dieses Briefes mit dem Apostel Judas, den Matthäus (10, 3.) unter dem Namen: Λεββαῖος (l. r. adj.: ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος), Markus (3, 18.) unter dem Namen Θαδδαῖος aufführt, zu beweisen, darauf berufen, dass Lukas denselben (Apgsch. 1, 13. Luk. 6, 16.) Ἰούδας Ἰακώβου nenne; allein willkürlich ist es, zu Ἰακώβου nicht nach gewöhnlicher Weise υἱός, sondern: ἀδελφός zu ergänzen; vrgl. *Meyer* zu Luk. 6, 16. Gegen *Winer* (bibl. Realw. s. n. Judas), der ἀδελφός supplirt wissen will, weil Matth. 10, 3. und Mark. 3, 18. Lebbäus mit Jakobus unmittelbar durch καὶ zu einem Apostelpaare verbunden ist, ist zu bemerken, dass dies eigentlich nur in der ersten Stelle der Fall ist; dass aber gerade an dieser Stelle da, wo ein brüderliches Verhältniss, wie bei Petrus und Andreas und bei Johannes und Jakobus, stattfindet, dieses ausdrücklich bemerkt ist, und dass auch Philippus und Bartholomäus, Thomas und

Matthäus, Simon und Judas Ischariot durch *καὶ* mit einander verbunden sind, ohne dass diese so verbundenen Paare für Brüder gelten dürfen. Gerade die Art und Weise, wie in den sämmtlichen Apostelverzeichnissen Jakobus Alphaei und Judas zu einander gestellt sind, beweist, dass sie nicht Brüder waren. — Ist es ferner auch möglich, dass ein Apostel sich auf die Apostel überhaupt so beziehen konnte, wie es in diesem Briefe V. 17. u. 18. geschieht, so ist jene Ausdrucksweise in dem Munde eines Nichtapostels doch natürlicher als in dem eines Apostels. — Wer nun aber der *Jakobus* sei, als dessen Bruder er sich bezeichnet, giebt Judas nicht näher an. Ohne Zweifel war es *der* Jakobus, der von früher Zeit her an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand. — Da aus überwiegenden Gründen (s. die Einl. § 1. zu m. Komment. über den Brief des Jakobus) anzunehmen ist, dass dieser Jakobus, welcher der Bruder des Herrn genannt ward, nicht mit dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, identisch ist *), so ist auch nicht zu bezweifeln, dass Judas nicht ein Bruder des Letzteren, sondern des Erstern und demnach gleichfalls ein Bruder Jesu ist. Dass er sich dessenungeachtet nicht als solcher bezeichnet, kann nicht befremden, da ihm die leibliche Verwandtschaft gegen das geistliche Verhältniss zu dem Herrn,

---

*) Mit Recht sagt *Thiersch* (Herst. des hist. Standp. etc. S. 430 f.): „Ist je eine kritische Ansicht über historische Persönlichkeiten eine erkünstelte und unnatürliche gewesen, so war es diejenige, welche die „*Brüder des Herrn*" für consobrinos Jesu hält, für Söhne des Klopas und einer Maria, einer Schwester der Mutter Christi u. s. w. *Herder's* Polemik gegen diese Ansicht ist so einleuchtend und schlagend, dass es dem Leser fast räthselhaft erscheinen muss, wie sich eine solche, einer Reihe von Stellen Gewalt anthuende Hypothese noch bis auf die neuesten Zeiten bei unsern Kritikern in Geltung erhalten konnte u. s. w." — Wenn *Dietlein* dagegen (Recens. von *Arnaud's* Recherches etc. im allg. Repert. von Reuter, Aug. 1851) die Idee der messianischen Familie geltend macht, um ausser den Vettern auch den Oheim etc. zu den ἀδελφοῖς zu rechnen, so wird dadurch die Geschichte der Hypothese untergeordnet. Dasselbe ist der Fall, wenn *Schott* behauptet, „es sei dem Geiste der neutest. Heilsgeschichte entgegen, dass ein leiblicher Bruder des Herrn zu einer solchen kirchlichen Würdestellung sollte gekommen sein, wie sie Jakobus als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde eingenommen hat"; und es für „eine geschichtliche Nothwendigkeit" erklärt, dass „die leiblichen Brüder Jesu ganz zurücktreten". — Ueber die anderweitigen Gründe, durch welche *Schott*, der die sog. „Brüder Jesu" für dessen leibliche Brüder hält, beweisen will, dass die h. zur Frage stehenden Jakobus und Judas nicht zu jenen, sondern zu den Aposteln gehörten, ist nicht hier, sondern in dem Komment. zu d. Br. des Jak. zu handeln.

wie er es durch die Bezeichnung Ἰησ. Χρ. δοῦλος ausdrückt, zurücktreten musste. — Von den weiteren Lebensverhältnissen und der Wirksamkeit desselben besitzen wir nur sehr unsichere Nachrichten (die Aufführung derselben s. bei *Arnaud*); die um so weniger für geschichtlich gelten können, als sie sich nicht nur vielfach widersprechen, sondern in ihnen auch der Verfasser des Briefes und der Apostel Judas nicht unterschieden werden.

Die Leser, für welche der Brief zunächst bestimmt ist, sind nur mit den allgemeinsten Ausdrücken bezeichnet, und weder dem Orte, noch der Beschaffenheit nach näher angegeben. Nichts deutet darauf hin, dass er nur an Judenchristen geschrieben sei. Zwar bemerkt *Arnaud* mit Recht: Jude expose ses preuves à la manière particulière des Juifs. D'un bout à l'autre, il se sert de leur façon de parler et de leur manière d'exprimer une idée, il emploie des images, des comparaisons, fait des allusions, se sert de mythes, de traditions, d'exemples qui leur étaitent familiers. Allein alles dies konnte seinen Grund in der Individualität des Briefstellers haben, ohne durch die Rücksicht auf die Leser bedingt zu sein. Die meisten Ausleger nehmen an, dass die Leser sich in Kleinasien befanden, wogegen *Schmid*, *Credner*, *Augusti*, *Arnaud*, *Wiesinger* der Ansicht sind, dass sie in Palästina zu suchen seien. Mit Sicherheit lässt sich die Frage nicht entscheiden.

§. 2.

Zweck und Inhalt des Briefes. Zeit und Ort der Abfassung desselben.

Der *Zweck* des Briefes ist: die Bewahrung der Leser bei dem ihnen von den Aposteln verkündigten Evangelium, im Gegensatz gegen solche Eindringlinge, die der Freiheit des Evangeliums missbrauchend, sich den unsittlichsten Ausschweifungen und selbst der Lästerung der göttlichen Herrlichkeit hingaben. *De Wette*, *Schwegler*, *Arnaud*, *Reuss*, *Bleek* und *Brückner* halten dieselben nur allgemein für lasterhafte Menschen; allein *Judas* behandelt sie als eine durch bestimmte Grundsätze eigenthümlich charakterisirte Klasse von Menschen, die in einem bestimmten Gegensatze gegen das Evangelium standen. Deshalb sagt *Dorner* (Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi Thl. I. S. 104): „Die Gegner des Judas sind nicht bloss praktisch

verkehrt, sondern sie sind auch Irrlehrer". Zwar werden keine bestimmte Irrlehren von ihnen angegeben, allein die Verse 4. 8. 18. 19. deuten doch darauf hin, dass, wie es auch kaum anders denkbar ist, ihr Libertinismus mit dogmatischen (wahrscheinlich gnostischen) Irrthümern zusammenhing, weshalb auch *Brückner* zugiebt, dass „sie Seiten hatten, die ans Dogmatische streiften", und *Weiss* (Petrin. Frage II. in Stud. u. Krit. 1866 H. 2.) sie mit Recht „principielle Libertinisten" nennt *); dass sie einem einzelnen bestimmten gnost. Systeme, z. B. dem Carpokratianischen (*Clemens Alex.*) huldigten, lässt sich nicht nachweisen. Ihre Richtung scheint der der Nikolaiten und Bileamiten (Offenb. Joh. 2.) verwandt gewesen zu sein (*Thiersch*, *Wiesinger*, *Schott*). Judas macht gegen sie einfach das apostolische Evangelium geltend, ohne den Widerspruch, in welchem sie sich mit demselben befinden, im Einzelnen zu charakterisiren.

Dem Briefe eigenthümlich ist die Abhängigkeit, in welcher derselbe von dem apokryphischen Buche Henoch steht; diese zeigt sich nicht nur in dem V. 14. u. 15. enthaltenen Citat, sondern auch in dem, was der Verf. V. 6. von der Versündigung der Engel und ihrer Bestrafung sagt, und wie er V. 8. die Irrlehrer schildert; nicht minder eigenthümlich ist die Beziehung (V. 9.) auf die apokryphische Tradition von dem Kampfe des Michael mit dem Teufel. Bei unbefangener Betrachtung kann diese Vermischung mit apokryphischen Zügen nur dazu dienen, die Ueberzeugung, dass der Brief nicht von einem Apostel herrühre, zu verstärken.

Der *Gedankengang* ist dieser: Nach der Zuschrift, in welcher die Leser nur allgemein als Christen charakterisirt werden, hebt der Verf. damit an, ihnen zu bezeugen, wie er es für nothwendig erachte, sie zu ermahnen, bei dem ihnen überlieferten Glauben zu bleiben (V. 3.), was er durch die Hinweisung auf die Eindringlinge, die er als Schwelger und Verleugner Jesu Christi bezeichnet, welchen das Gericht zugesichert sei, begründet (V. 4.). Dass dieses Gericht über sie kommen werde, bestätigt er durch die drei

---

*) Vrgl. auch *Ritschl:* Abhandl. üb. die im Br. des Judas characterisirten Antinomisten in d. Stud. u. Krit. 1861. H. 1. S. 103 ff. Die Meinung *Ritschl's*, dass dieselben ihren Grundsatz, dass die Gnade die Freiheit zur Unsittlichkeit begründe, nur für sich behalten hätten, ist von *Wiesinger* als unhaltbar mit Recht zurückgewiesen worden.

Beispiele: des aus Aegypten befreieten Volkes, der gefallenen Engel und der Städte Sodom und Gomorrha (V. 5. 6. 7.). Darauf werden jene Eindringlinge nach zwei Seiten hin, nämlich als Beflecker des Fleisches und als Verächter und Lästerer der himmlischen Majestäten geschildert; die Grösse ihrer Versündigung durch die Vergleichung mit dem Verhalten des Michael gegen den Teufel ins Licht gesetzt und ihnen als solchen, die auf den Wegen des Kain, des Balaam und des Kore wandeln, das Wehe zugerufen (V. 8—11.). In den folgenden Versen (V. 12. u. 13.) setzt der Verf. die Schilderung derselben fort, indem er ihre Schwelgerei bei den Agapen hervorhebt und ihr eitles und freches Wesen in verschiedenen bildlichen Ausdrücken darstellt, wobei er des Gerichts, das ihrer wartet, gedenkt, indem er hiefür einen Ausspruch des Henoch, als eine ihnen geltende Prophezeiung, citirt (V. 14. 15.). Darauf folgen noch einige weitere Züge der Irrlehrer, woran sich die Aufforderung an die Leser anknüpft, der Worte der Apostel, welche das Auftreten solcher Spötter vorausgesagt haben, eingedenk zu sein (V. 16—18.). Nachdem Judas, mit einem nochmaligen Hinblick auf seine Gegner, seine Leser ermahnt hat, durch Glaube und Gebet in der Liebe Gottes zu verharren und der Barmherzigkeit Christi zu warten (V. 19—21.), giebt er ihnen eine kurze Anweisung, wie sie sich in Beziehung auf die bereits Verführten zu verhalten haben (V. 22. 23.). Den Schluss des Briefes bildet eine Doxologie (V. 24. 25.).

Zur Bestimmung der *Abfassungszeit* des Briefes enthält derselbe keine andere Data, als die Schilderung der Häretiker und die Mahnung an die Verkündigung der Apostel; aus diesen ergiebt sich, dass derselbe nicht der früheren, sondern jedenfalls, wie auch die meisten Ausleger annehmen *), erst der späteren apostolischen Zeit angehört, wiewohl „keine Nöthigung vorliegt, ihn mit *Reuss* an die äusserste Gränze des apostolischen Schriftthums herabzusetzen“ (*Brückner*). Wenngleich auch in den Pastoralbriefen das unsittliche Leben der in denselben bekämpften Häretiker gezüchtigt wird, so erscheint doch bei diesen der Libertinismus noch nicht bis zu dem Grade ausgebildet, wie bei den Gegnern des Judas; und schwerlich würde sich Ju-

*) Die Gründe, durch welche *Schott* zu erweisen sucht, dass der Br. am Ende der siebziger oder am ersten Anfang der achtziger Jahre geschrieben sei, sind zu unsicher, um daraus dieses Resultat mit Sicherheit ziehen zu können.

das auf die Predigt der Apostel als eine bereits vergangene berufen haben, wenn diese selbst noch auf dem Höhepunkt ihrer apostolischen Thätigkeit standen. *Bertholdt*, *Guericke*, *Stier*, *Arnaud* u. A. meinen freilich daraus, dass des Gerichtes Gottes über Jerusalem nicht erwähnt ist, schliessen zu dürfen, dass der Brief vor der Zerstörung dieser Stadt geschrieben sei, da Judas dies fürchterlichste und bedeutungsvolle Strafgericht nicht hätte ungenannt lassen können, wenn es schon eingetreten gewesen, zumal er fast aller ausgezeichneten Beispiele göttlicher Strafgerichte gedenke. Allein dieser Schluss ist sehr unsicher, zumal die Behauptung, worauf er sich gründet, unrichtig ist. Judas greift aus den vielen nur einige Beispiele heraus, und zwar solche, wie dies wenigstens bei dem Gerichte über die Engel und dem über Sodom und Gomorrha ganz ersichtlich der Fall ist, die sich auf eine ganz bestimmte Art der Versündigung beziehen, worauf das Gericht über Jerusalem nicht zurückzuführen ist; erwähnt er doch auch weder der Sindfluth, noch der ersten Zerstörung Jerusalems. Aus der Abhängigkeit des Briefes von dem apokryphischen Buche Henoch lässt sich für die Abfassungszeit nichts entnehmen; denn einerseits gehört die Entstehung wenigstens der bedeutendsten Theile dieses Buches der vorchristlichen Zeit an (s. hierüber: „das Buch Henoch"; übers. und erklärt von *A. Dillmann* 1853 Einl., und „Ueber die Entstehung des Buchs Henoch"; von Prof. *Köstlin* in den Tübing. theol. Jahrbb. 1856) *) und andererseits setzt, wie *Brückner* richtig bemerkt, die Benutzung desselben nicht nothwendig eine Bekanntschaft desselben bei den Lesern voraus.

Für den *Ort der Abfassung* des Briefes hält *Mayerhoff* (Einl. in die Petrin. Schriften S. 195) Aegypten, weil *Clemens Alex.* ihn zuerst citirt, weil die V. 12. gebrauchten Bilder auf ein Land hinweisen, das am Meere liegt und der Trockenheit durch die Ost- und Südwinde häufig ausgesetzt ist, und weil das Buch Henoch zuerst in Aegypten in Gebrauch war. Allein schon *Schwegler* hat diese Gründe mit Recht als unzureichend zurückwiesen.

---

*) Wie unbegründet die Meinung *Hofmann's* ist, dass das B. Henoch erst nach der Abfassung des Br. Judä und der Offenb. Joh., und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer entstanden sei, hat *Dillmann* Einl. S. XLVII ff. schlagend nachgewiesen.

§. 3.
Authentie des Briefes.

Von *Eusebius* wird der Brief, wie ausser dem 1. Johannis und dem 1. Petri die sämmtlichen andern katholischen Briefe, zu den Antilegomenen gerechnet. Die ältesten Kirchenväter, die ihn nennen, sind *Tertullian* (de habit. mul. c. 3.) und *Clemens Alex.* (Strom. III. p. 431. Paedag. l. III. c. 8. p. 239. ed. Sylb.); letzterer hat ihn auch commentirt. *Origenes* citirt ihn öfters und zeichnet ihn durch ein besonderes Lob aus; Comment. in Matth. 13, 55.: *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν, ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων.* — Indess deutet er auch an, dass seine Aechtheit von Manchen bezweifelt werde. Auch *Hieronymus* erwähnt der Zweifel, indem er sagt, dass manche ihn wegen des Citats aus dem apokryphischen Buche Henoch verwürfen; er selbst bezeichnet ihn jedoch als ächt. In der älteren *Peschito* (nicht in der Handschrift, die sich auf der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford befindet; s. *Guericke* Einl. S. 42) fehlte er; dagegen wird er in dem *Muratorischen Canon* mit genannt. — Seit dem 4. Jahrhundert wurde er allgemein als ächt-kanonische Schrift anerkannt. Da der Verf. sich selbst nicht als Apostel bezeichnet, so ist die Kritik bis in die neuere Zeit weniger bedenklich gewesen, ihn für authentisch zu halten, als dies bei andern Schriften des N. T. der Fall is. Selbst *de Wette* bemerkt: es habe nichts gegen sich, dass *Judas* der Verf. des Briefes sei, weder die Benutzung des Buches Henoch, noch die wahrscheinliche Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer, noch die zwar harte, aber Vertrautheit mit der griech. Sprache verrathende Schreibart spreche dagegen. — Anders urtheilt jedoch *Schwegler*. Aus V. 17. u. 18. nimmt er den Beweis, dass der Brief der nachapostolischen Zeit angehöre, wiewohl er seinem dogmatischen Charakter nach sehr einfach und unentwickelt sei; den Namen des Judas als des Bruders des Jakobus habe der Falsarius gewählt, um dadurch auf die Gemeinsamkeit des Princips mit diesem Manne hinzudeuten. Hiegegen ist jedoch zu bemerben: hätte der Brief dem Interesse des Judenchristenthums gegen den Paulinismus dienen sollen, so würde sich doch dies gewiss irgendwie zu erkennen geben; auch würde ein Falsarius seine Schrift schwerlich einem Manne zugeschrieben haben, der so wenig hervortretend war, wie dieser Judas. Die obenangef. Verse weisen auch keineswegs in die

*nach*apostolische Zeit, da sie vielmehr voraussetzen, dass die Leser die Predigt der Apostel gehört haben. Dass sich bei den früheren Kirchenschriftstellern keine bestimmte Bezugnahme auf diesen Brief findet und dass seine Aechtheit später nicht ganz unbezweifelt blieb, erklärt sich leicht theils aus der so ganz speciellen Tendenz desselben, zumal der Lehrinhalt sehr zurücktretend ist, theils aus den apokryphischen Zügen, von denen er durchdrungen ist, theils endlich daraus, dass sein Verf. nicht zu den Aposteln gehörte.

Ἰούδα ἐπιστολή.

Statt dieser Ueberschrift (bei A. C. K.) findet sich bei B. einfach: Ἰούδα.

V. 1. Statt Ἰησ. Χρ. (l. r. nach A. B. G. Sin. etc., mehreren Versionen etc. *Lachm.*) hat *Tisch.*: Χριστοῦ Ἰησοῦ nach K. etc. ohne gehörige Berechtigung aufgenommen. — ἡγιασμένοις) l. r. nach G. K. etc.; statt dessen bei A. B. Sin. 5. al. Syr. utr. Erp. Copt. etc. Orig. Ephr.: ἠγαπημένοις, von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen. Bei der letzteren Lesart bieten sich zwar exegetische Schwierigkeiten dar, allein sie ist doch durch die Autoritäten zu sehr geschützt, als dass sie darum für unächt zu halten wäre; *Reiche* und *Schott* haben sich für, *Wiesinger* gegen sie erklärt; *Brückner* unentschieden. — V. 3. τῆς κοινῆς σωτηρίας) l. r. nach G. K. al.; *Tisch.* hat diese Lesart beibehalten; *Lachm.* dagegen liest: κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, wofür A. B. Sin. 5. al. Syr. Erp. Sahid. Theoph. Lucif. zeugen; das Gewicht der Autoritäten zeugt für die Ursprünglichkeit dieser Lesart; möglich, dass ἡμῶν ausgelassen ist, um dem Begriffe einen allgemeinen Charakter zu geben. — V. 4. Statt der gewöhnlichen Form χάριν lesen *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. χάριτα, was in der klass. Sprache nur bei Dichtern vorkommt (s. *Buttmann:* Ausf. gr. Sprachl. § 44. Anm. 1.). — τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. mit *Griesb.*, *Scholz*, *Titm.*, *Lachm.*, *Tisch.;* nach dem Zeugnisse von A. B. C. Sin. 10. Lect. 1. 3. Erp. Copt. Sahid. etc. Eph. Didym. Chrys. — Die l. r. hat nach δεσπότην das Wort „θεόν" (bei G. K. etc. Syr. utr. Thph.), was jedoch später hinzugefügt ist, um δεσπότην desto bestimmter von κύριον ἡμ. zu unterscheiden. In den späteren Manuscripten finden sich noch manche andere Aenderungen, nämlich: θεὸν καὶ δεσπότην τὸν κύρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. oder: δεσπότην καὶ θεὸν τὸν κύρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. oder: θεὸν δεσπότην καὶ κύρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. — V. 5. Nach εἰδότας hat die l. r. ὑμᾶς; *Lachm.* u. *Tisch.* haben es weggelassen; es fehlt in A. C**, mehreren Minuskeln etc., es steht in G. K. Sin. etc. *Buttm.* hat es bei-

behalten, weil, wie er angiebt, B. es liest; nach *Tisch.* dagegen fehlt es in B.*) Es kann wegen des voraufg. ὑμᾶς weggelassen sein. — Das τοῦτο (l. r. nach G. K. etc.) erscheint als erleichternde Correctur statt des ursprünglichen πάντα, wofür A. B. C**. Sin. etc. Vulg. etc. zeugen; auch *Reiche* hält πάντα für die ursprüngliche Lesart, und hinsichtlich des ἅπαξ sagt *Reiche:* loco, quem vulgo occupat, testium auctoritate servari debet. Sin. hat es jedoch nach ὅτι κύριος. Zu dieser Verstellung haben wohl zwei Gründe gewirkt: 1) weil ἅπαξ zu εἰδότας nicht zu passen und 2) weil das folg. τὸ δεύτερον ein entsprechendes Wort bei σώσας zu verlangen scheint. — Die l. r. ὁ κύριος findet sich bei G. K., den meisten Minuskeln, einigen Versionen u. K. V.; *Tisch.* hat sie beibehalten; Sin. liest κύριος, aber ohne den Art.; A. B., mehrere Minusk. etc. haben statt κύριος „Ἰησοῦς", A., und nach *Reiche* auch B., ohne Art.; *Lachm.* u. *Buttm.* haben ὁ Ἰησοῦς aufgenommen; C**. u. Lucif. lesen: ὁ θεός, während C*. wahrscheinlich ὁ κύριος hat. Die Lesart Ἰησοῦς (statt κύριος) verstösst zwar gegen alle Analogie der Schrift, könnte aber eben deswegen in die anderen Lesarten geändert sein. — V. 6. Statt τε nach ἀγγέλους (*Tisch.*) haben A., einige Minuskeln etc.: δὲ. *Lachm.* hat in der Textausgabe: δὲ; in der grösseren Ausg. dagegen mit Recht wieder τε aufgenommen. — V. 7. τούτοις τρόπον) l. r. nach G. K. etc. Correctur statt τρόπον τούτοις (*Lachm. Tisch.*) bei A. B. C. Sin. vielen Minuskeln etc. — V. 9. Statt ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε hat *Lachm.* gegen das Zeugniss von A. C. G. K. Sin. etc. nach B.: ὅτε Μιχ. ὁ ἀρχ. τότε aufgenommen. — V. 12. A. B. 13. al. m. edd. Syr. utr. (Copt.?) etc. lesen nach οὗτοί εἰσιν das Relativ: οἱ, was *Griesb.* für wahrsch. ächt hält, *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht in den Text aufgenommen haben**); die Auslassung muss für erleichternde Correctur gelten. — ἀγάπαις) statt dessen lesen A. C. u. einige Minusk ἀπάταις, eine Correctur nach 2. Petr. 2, 13. — ὑμῶν) *Lachm.* hat in der kleinen Ausgabe nach A. etc.: αὐτῶν, in der grösseren Ausg. jedoch die l. r. ὑμῶν, die durch B. C. G. K. Sin. etc. hinlänglich bezeugt ist; die Lesart αὐτῶν, die *Stier* ohne Grund für die ursprüngliche hält, erklärt sich aus 1. Petr. 2, 13. — Statt ὑπὸ ἀνέμων liest Sin.: παντὶ ἀνέμῳ, was offenbar Correctur ist. — παραφερόμεναι) ist bereits von *Griesb.*, *Schulz* etc. nach fast sämmtlichen Autoritäten mit Recht

*) *Reiche* zeiht *Buttm.* des Irrthums; meint aber, dass ὑμᾶς ursprüngliche Lesart ist.

**) *Reiche* sagt mit Unrecht, dass *Buttm.* οἱ nicht aufgenommen und B. als Zeuge für die l. r. aufgeführt habe. Wegen der Schwierigkeit, welche der Artikel darbietet, hält *Reiche* die l. r. für die ursprüngliche Lesart.

statt der l. r.: *περιφερόμεναι* in den Text aufgenommen. — V. 13. In Sin. steht *ἄγρια κύματα* statt des von allen Autoritäten bezeugten: *κύματα ἄγρια*. — *Buttm.* hat nach B.: *πλανῆτες* statt *πλανῆται* und *ζόφος* statt *ὁ ζόφος* aufgenommen; wie die übrigen Autoritäten, so zeugt auch Sin. für die l. r. — *εἰς αἰῶνα*) nach A. B. C. Sin. etc. statt der l. r.: *εἰς τὸν αἰῶνα*. — V. 14. Statt der von fast sämmtlichen Autoritäten bezeugten Form: *προεφήτευσε* hat *Tisch.* nach B.: *ἐπροφήτευσε* aufgenommen. *ἁγίαις μυριάσιν*) nach A. B. G. K. etc., statt der l. r.: *μυριάσιν ἁγίαις* bei C.; in Sin. steht: *μυριάσιν ἁγίων ἀγγέλων*. — V. 15. *ἐλέγξαι*) nach A. B. C. G. K. Sin. etc., statt der l. r. *ἐξελέγξαι*. — Nach *ἀσεβεῖς* hat die l. r. *αὐτῶν*, dieses in G. K. einigen Minusk., Verss. u. K. V.; von *Tisch.* beibehalten und von *Reiche* vertheidigt; dagegen fehlt es in: A. B. C. (*Lachm.*); die Unächtheit ist kaum zu bezweifeln. — *ἀσεβείας αὐτῶν* fehlt in Sin.; *ἀσεβείας* in C.; die Auslassung ist leicht zu erklären. — V. 18. Das zweite *ὅτι* hat *Lachm.* in seiner grössern Ausg. auf das Zeugniss von A. gegen B. C. Vulg. mit Unrecht ausgelassen. — Statt der l. r.: *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* (G. K. einige Minusk. u. Oecum.), welche erleichternde Correctur ist, haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht: *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου* aufgenommen; der Art. *τοῦ* findet sich bei A. Sin. al. etc.; die Auslassung erklärt sich leicht daraus, dass *ἐσχάτου* für das Adjectiv gehalten ward. — *ἔσονται*) Während *Lachm.* in der kl. Ausg. statt dessen: *ἐλεύσονται* liest, hat er in der gr. Ausg. mit Recht die l. r. wieder aufgenommen. Jene Lesart (bei A. C**. etc.) ist Correctur nach 2. Petr. 3, 3. Sin. hat pr. m. *ἔσονται*; dagegen corr. *ἐλεύσονται*. — V. 19. Nach *ἀποδιορίζοντες* hat die Rec.: *ἑαυτοὺς* (C. Vulg. Aug.); offenbare Correctur. — V. 20. Statt der l. r. *τῇ ἁγιωτ. ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς* (G. K. al. pl. Syr. etc.) lesen *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτ. τῇ ἁγ. ὑμ. π.* (A. B. C. Sin. al., mehrern Versionen etc.). — V. 22. 23. Die Lesarten sind hier sehr verschieden: die Recepta hat: *καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε, ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες*. Diese Lesart findet sich in G. K. (nur om. *τοῦ* vor *πυρός*); A. liest: *καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ*, diese Lesart haben *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen, nur dass sie statt *ἐλεεῖτε* mit B.: *ἐλεᾶτε* lesen. — B. weicht darin ab, dass er V. 22. nicht *ἐλέγχετε*, sondern *ἐλεᾶτε* liest (eben so Sin.), V. 23. das erste *οὓς δὲ* weglässt und statt *ἐλεεῖτε* die Form *ἐλεᾶτε* hat; C. stimmt im Ganzen mit A. zusammen, doch hat C**. V. 22. wie B.: *ἐλεᾶτε* und V. 23. fehlen bei C. die Worte: *οὓς δὲ ἐλεεῖτε*. Die von A. dargebotene Lesart ist mit *Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*, *Reiche* für die ursprüngliche zu halten, da sich aus ihr die andern am leichtesten erklären

lassen. Die Abweichung in B. ist nur als ein Versehen zu betrachten; die Abweichung in C. dagegen als Correctur, indem οὓς δὲ ἐλεεῖτε wegen des vorangehenden: οὓς δὲ σώζετε als überflüssig erschien. Der L. A. in G. K. liegt wahrscheinlich B. zu Grunde; das doppelte ἐλεᾶτε war natürlich anstössig, man liess daher die Worte: οὓς δὲ ἐλεᾶτε weg, veränderte διακρινομένους in den Nominativ und setzte ἐν φόβῳ vor σώζετε. Die Meinung *de Wette's*, dass in C. der ursprüngliche Text aufbewahrt sei, hat nichts für sich, zumal sich dabei das Eindringen des ἐλεεῖτε nicht erklären lässt. — V. 24. Statt ὑμᾶς (ed. Elz.; C. G. Sin. al. perm., mehrere Versionen, Theoph. etc. *Lachm.*) hat *Tisch.* nach B. K. al. etc.: αὐτοὺς, schwerlich mit Recht, aufgenommen; A. hat ἡμᾶς. — V. 25. μόνῳ θεῷ), statt der l. r. μόνῳ σοφῷ θεῷ, nach A. B. C. Sin. 6. al. Syr. etc. ist schon von *Griesb.* mit Recht aufgenommen; σοφῷ, das offenbar aus Röm. 16, 27. herübergenommen ist, wird von *Reiche* mit Unrecht vertheidigt. — διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν) gleichfalls schon von *Griesb.* (nach A. B. C. etc.) aufgenommen, während die Worte in der Rec. fehlen. — Zwischen δόξα und μεγαλωσύνη hat die Recepta nach G. K. etc.: καὶ, was von den neuern Kritikern mit Recht weggelassen ist; dagegen fehlen in der Rec. die Worte: πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, für die fast sämmtliche Autoritäten zeugen. — Die Unterschrift des Briefes lautet bei B.: Ἰούδα; bei C.: Ἰούδα ἐπιστολὴ καθολική; bei A.: Ἰούδα ἐπιστολή.

V. 1. 2. Die Ueberschrift in ihrer Form der der Briefe des Ap. Paulus und Petrus ähnlich. — Ἰούδας Ἰησοῦ Χρ. δοῦλος κτλ.) δοῦλος bezeichnet, wie die Stellung und Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Jak. 1, 1. (vrgl. auch Tit. 1, 1.) zeigen, nicht das allgemeine Dienstverhältniss des Gläubigen zu Christus (*Schott*), sondern das specielle des zur evangelischen Thätigkeit Verordneten. Die genauere Bestimmung des Amtes fehlt hier; da der Verf. nicht der Apostel Judas ist (s. Einl. § 1.), so ist seine Stellung zu der christlichen Gemeinde der gleich zu halten, welche ein Barnabas, Apollo u. A. einnahmen, die ohne Apostel, im engeren Sinne des Wortes, zu sein, doch eine der apostolischen ähnliche Thätigkeit übten. — Mit dem ersten Beinamen ist der zweite: ἀδελφὸς Ἰακώβου durch das, wenngleich nicht gerade einen Gegensatz (*Schott*), so doch einen Unterschied markirende: δὲ (s. Tit. 1, 1.) verknüpft; diese Bezeichnung dient nicht bloss zur Angabe, welcher

Judas er sei (*Arnaud*), sondern zugleich zur Rechtfertigung seines Schreibens. Judas nennt sich nicht „Bruder des Herrn“, weil ihm das leibliche Verhältniss zu Christus hinter das geistliche zurücktrat, vielleicht auch, weil jener Beiname bereits für Jakobus herrschend war. — *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοις καὶ κτλ.*) Bei der Lesart: *ἡγιασμένοις* drückt *ἐν* nicht die bloss instrumentale, sondern die in der Gemeinschaft Gottes liegende Vermittelung der Heiligung aus; das Partic. steht dann entweder substantivisch, dem folgenden: *Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς* coordinirt, oder, was wegen der gleichen Participialform wahrscheinlicher ist, wie *τετηρημένοις* adjectivisch. — Bei der Lesart: *ἠγαπημένοις* kann *ἐν θεῷ πατρί* die Sphäre angeben, innerhalb welcher die Leser *ἠγαπημένοι,* nämlich von Seiten des Briefstellers sind; gegen die Meinung *de Wette's*, „dass sich in diese objective Bezeichnung nicht die Subjectivität des Verf. mischen könne“, könnte man sich zwar auf Kol. 1, 2., wo Paulus die Leser seines Briefes: *ἀδελφοί* d. i. seine und des Timotheus Brüder nennt (vrgl. auch 2. Joh. 1. und 3. Joh. 1.), berufen; allein im Verhältniss zu dem folgenden: *καὶ Ἰησ. Χρ. τετηρημ.* behält dieselbe doch ihr Recht. — In der *Vulg.* ist *τοῖς ἐν θ. πατρί* für sich als ein Begriff genommen: „his qui sunt in Deo Patre, etc.; diesem Begriffe sind dann zwei Attribute: *ἠγαπημένοις* und *Ἰησ. Χρ. τετηρ. κλητοῖς* hinzugefügt; abgesehen von der Härte der Construction, spricht gegen diese Structur nicht nur, dass dabei der (von *Schott* mit Unrecht geleugnete) Parallelismus der beiden Glieder, der wie durch die Form des Satzes, so auch durch *ἐν τῷ πατρί* in Rücksicht auf das folgende: *Ἰησοῦ Χρ.* so stark indicirt ist, vernichtet wird, sondern auch dass *ἠγαπημένοις* dann ohne jede nähere Bestimmung bliebe; dasselbe ist der Fall, wenn man mit *Rampf* und *Schott* annimmt, dass die Participien *ἠγαπημ.* und *Ἰ. Χ. τετηρημένοις* gleichmässig dem *ἐν θεῷ πατρί* unterzuordnen seien, und dieses so erklärt, dass dadurch „der Lebensgrund, in welchem stehend die Berufenen das in den beiden Participien Ausgesagte für sich haben“ (*Schott*). Die bei dieser Auffassung nöthige Ergänzung *ὑπὸ θεοῦ* oder *παρὰ θεῷ* ist jedenfalls willkürlich; überdies aber auch die Zusammenstellung *τοῖς ἐν θεῷ π. Ἰησ. Χριστῷ τετηρημένοις* äusserst schwerfällig. — Unrichtig ist es, *ἐν* = *ὑπὸ* zu nehmen (*Hensler*); *Hornejus* bemerkt dagegen: ita scriptura alias non loquitur; doch liesse sich wohl — obgleich *ἀγαπᾶσθαι* sonst nicht mit *ἐν* construirt wird — der Gebrauch des *ἐν* bei diesem Verb rechtfertigen, da die

Liebe, die *von* jemandem ausgeht, *in* demselben wohnt, die *κλητοὶ* also wie *von* Gott, sò *in* Gott geliebt werden. Nur bei dieser Auffassung lässt sich die, allerdings so stark bezeugte, Lesart *ἠγαπημένοις* halten. — *πατρί* ist Gott genannt im Verhältniss zu Christus, nicht zu den Menschen; vrgl. Phil. 2, 11. Gal. 1, 1. und *Meyer* zu letzterer Stelle. — *καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς*) Der Dativ *Ἰησ. Χριστῷ* ist weder von einem, etwa aus *ἐν θεῷ π.* zu ergänzenden, *ἐν* abhängig (*Luth.:* „und behalten in Jesu Christo"; so auch *Calvin, Wolf* u. A.), noch ist es der Dativ der bewirkenden Ursache bei Passivis, statt *ὑπὸ* cum gen., sondern der Dat. commodi: „für Christus" (*Bengel, de Wette, Wiesinger, Schott* u. A.). Das Part. *τετηρημένοις* steht weder statt des Part. praes., wie *Grotius* meint; noch ist es hier von der vor Gott vollendeten Thatsache (*de Wette, Wiesinger*) zu verstehen; sondern es bezeichnet einfach das, was bis zu der Gegenwart des Schreibens stattgefunden hat, also: „den Berufenen, die Christo bewahrt worden sind", nämlich: um ihm zeitlich und ewig anzugehören (so auch *Schott*) *). Der Begr. des *τετηρ.* erklärt sich vollständig aus der Rücksicht auf den Abfall von Christus, der bei Manchen stattgefunden hatte; s. V. 4.; vrgl. auch Joh. 17, 11. 1. Petr. 1, 5. — Wenn auch *ἐν θεῷ πατρί* grammatisch nicht mit *τετηρ.* verbunden werden kann, so deutet es doch, obwohl es zunächst zu *ἡγιασμ.* (oder *ἠγαπημ.*) gehört, mit an, durch wen die Bewahrung geschehen ist; *Hornejus:* quos Deus Pater — Christo — donavit et asservavit huc usque, ne ab impostoribus seducerentur et perirent. — *κλητοῖς*) im Paulin. Sinne Bezeichnung derer, die das Evangelium nicht nur gehört, sondern auch im Glauben angenommen haben; s. *Meyer* zu 1. Kor. 1, 24. — V. 2. *ἔλεος κτλ.*) Das Wort *ἔλεος* steht in der Grussformel ausser hier nur in den Pastoralbriefen; dem Judas eigenthümlich ist der Zusatz: *καὶ ἀγάπη*. Das Verhältniss der drei Begriffe lässt sich so auffassen, dass *ἔλεος* das Verhalten Gottes gegen die *κλητοί*, *εἰρήνη* den darin begründeten Zustand derselben und *ἀγάπη* ihr hieraus hervorgehendes Verhalten, als Gnadenwirkung Gottes gedacht, bezeichnet; dann steht *ἀγάπη* hier wie Ephes. 6, 23. (s. *Meyer* z. d. St.); nur dass h. die Liebe weder speciell auf das Verhältniss zu den Brüdern (*Grotius*), noch auf das

*) *Arnaud* erkl. ungenau: aux appelés gardés par J. Chr., c'est-à-dire: à ceux qui ont été appelés à J. Chr. par la prédication de l'Evangile et que J. Chr. garde fidèles.

Verhältniss zu Gott (*Calov, Wiesinger*) zu beschränken ist. Indess kann ἀγ. auch die Liebe Gottes zu den κλητοῖς sein; vrgl. V. 21. und 2. Kor. 13, 13. (so *Hornejus, Grotius, Bengel, de Wette-Brückner, Schott* u. A.). Aus πληθυνθείη lässt sich kein Entscheidungsgrund hernehmen. Bei der Lesart ἠγαπημένοις verdient die zweite Erklärung den Vorzug, wobei die Stellung dieses Begr. *nach* εἰρήνη jedoch immer etwas Auffallendes hat. Zu πληθυνθείη vrgl. 1. Petr. 1, 2.; diese Formel wahrscheinlich aus Dan. 3, 31. hergeflossen.

V. 3. u. 4. Angabe des Grundes, der J. zum Schreiben bestimmt hat; vrgl. hiezu 2. Petr. 1, 12 f. 3, 1 f. — ἀγαπητοί) im Anfang des Briefes, ausser 3. Joh. 2. nur hier. — πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος κτλ.) „*indem ich allen Fleiss that euch wegen des gemeinsamen Heiles zu schreiben, sah ich mich genöthigt euch zu schreiben ermahnend für den den Heiligen einmal überlieferten Glauben zu kämpfen*". *Pricaeus, Lachm., Buttm.* setzen nach dem ersten und nach dem zweiten ὑμῖν ein Komma, so dass περὶ — σωτηρίας mit ἀνάγκ. ἔσχον verbunden, παρακαλῶν etc. von γράψαι getrennt wird. Die meisten Ausleger dagegen, wie *Erasm., Luther, Calvin, de Wette, Wiesinger* etc. verbinden περὶ σωτηρίας mit dem vorhergehenden γράφειν und knüpfen παρακαλῶν eng an γράψαι an. Nicht nur die Stellung der Worte, sondern auch der Gedanke entscheidet für die letztere Gliederung, denn da nach V. 4. die den Verf. zum Schreiben dieses Briefes bewegende ἀνάγκη in dem Auftreten der sittenlosen Menschen besteht, so ist es offenbar passender γράψαι mit dem speciell hierauf Rücksicht nehmenden παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι, als mit dem allgemeinen Begriff περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας zu verbinden, zumal auch der Inhalt des Briefes nichts weniger als eine Abhandlung über das gemeinsame Heil ist *). — Der voraufgehende Participialsatz giebt an, in welcher Lage sich J. befand, als das ἀνάγκην ἔχειν eintrat; die σπουδή zum Schreiben war bei ihm bereits vorhanden, als das Eindringen einiger gottlosen Menschen ihn zwang, nicht überhaupt περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας zu schreiben, sondern ein solches Ermahnungsschreiben, wie das gegenwär-

*) Die Uebersetzung der *Vulgata:* omnem sollicitudinem faciens scribendi vobis de communi vestra salute necesse habui scribere vobis depraecans supercertari etc., kann gleichfalls auf beiderlei Weise interpungirt werden. *Lachm.* hat in s. gr. Ausg. des N. T. wie im griech. Texte interpungirt; in andern Ausgaben der *Vulg.* findet sich dagegen die andere Interpunction.

tige ist, zu verfassen; unrichtig fassen einige Ausleger das Verhältniss so, dass die ἀνάγκη ihren Grund in der σπουδή hatte (*Erasm.*: tantum mihi studium fuit, ut non potuerim non scribere vobis); andere so, dass zu der σπουδή die ἀνάγκη als ein neues Moment hinzutrat, so *Hornejus*: cum summum mihi esset studium scribendi ad vos aliquid de communi nostrum omnium salute, etiam necessitas insuper scribendi imposita fuit, quae autem illa sit, statim addit (so auch *Calvin* u. A.). *De Wette* (dem *Brückner* beistimmt) hält dafür, dass Judas durch den ersten Satz ausspreche, er sei „mit einem andern grösseren umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns sehr zu beklagen) beschäftigt gewesen, als er von dieser Arbeit für den Augenblick zu dem Gelegenheits-Schreiben abgerufen worden"; allein der Ausdruck πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος involvirt keineswegs nothwendig das *wirkliche* Schreiben*). — σπουδὴν ποιεῖσθαι kommt im N. T. nur hier vor (2. Petr. 1, 5.: σπουδὴν πᾶσαν παρειςφέρειν; Prooem. zu Jes. Sir.: προςφέρειν τινὰ σπουδήν); die Bedeutung ist: „*sich eifrig etwas angelegen sein lassen*"; es kann sich sowohl auf innere Geistesthätigkeit, als auch auf eine äussere Handlung beziehen; hier ist das erstere der Fall; *Luther's* Uebersetzung: „nachdem ich vorhatte" ist zu matt; besser *Meyer*: „da es mir dringend am Herzen liegt". — πᾶσαν dient, wie öfters, zur Verstärkung des Begriffs. — Das Particip ποιούμενος ist in Verbindung mit den Aoristen: ἔσχον γράψαι als Particip des Imperf. zu nehmen; unrichtig übersetzt *Stier*: „als ich schon dabei war, Fleiss thun *wollte*"; es drückt die Thätigkeit aus, welche statthatte, als die durch das Verb. fin. ausgedrückte Handlung eintrat, und darf daher auch nicht mit *Haenlein* in das Perf. oder Plusquamperf. aufgelöst werden. — περὶ τῆς κοινῆς [ἡμῶν] σωτηρίας) giebt an, wovon Judas schreiben wollte; die Lesart: ἡμῶν drückt den Gedanken richtig aus; zu κοινῆς vrgl. Tit. 1, 4. 2. Petr. 1, 1.; es ist kein Grund vorhanden, den Begr. mit *Semler* auf die Juden und Heiden, als das

---

*) Mit Unrecht beruft sich *de Wette* für diese Auffassung auf *Sherlock* (bei *Wolf*); dieser erklärt: dilecti, animus mihi erat, scribere ad vos de communibus doctrinis et spe evangelii ad fidem vestram et Jesu Christi cognitionem amplificandam; jam vero coactum me video, *ut hoc institutum deseram* et ad cavendum praesens periculum, vos exhorter, ut serio teneatis eam quae vobis tradita est, doctrinam, contra falsos doctores, quos clanculum audio irrepsisse. — Was *de Wette* als ausgeführte, oder in der Ausführung begriffene Handlung ansieht, betrachtet *Sherlock* als etwas nur Beabsichtigtes.

diesen beiden gemeinsame Ziel, zu beziehen. — *σωτηρία;* nicht: Heils*lehre* (*Jachm.*), sondern das *Heil* selbst, das durch Christus der Welt erworben und den Gläubigen zugeeignet ist. Der Erklärung *Beza's:* de iis *quae ad* nostram omnium salutem *pertinent*, geht die nöthige Bestimmtheit ab, da die *σωτηρία* selbst von Judas als der Gegenstand des Schreibens bezeichnet wird; unrichtig erklärt *Schott* *σωτηρία* durch „*Heilsstand, Heilsbesitz*". — *ἀνάγκην ἔσχον*) vrgl. Luk. 14, 18. 23, 17. 1. Kor. 7, 37.; ungenau ist die Erklärung von *Grotius:* nihil potius habui, quod scriberem, quam ut etc.; zu matt die Uebers. *Luther's:* „hielt ich's für nöthig"; denn in *ἀνάγκ. ἔχειν* liegt der Begriff einer in der Pflicht, den Umständen u. s. w. begründeten objectiven Nöthigung (*de Wette, Wiesinger, Schott*); der Sinn ist hier: das Auftreten der Irrlehrer legte mir den Zwang auf, liess es mich als nothwendig erkennen; eine fremdartige Beziehung legt einerseits *Semler* hinein, indem er umschreibt: accidit interea *inopinato*, ut statuendum mihi — esset; und andrerseits *Schott*, der um den Gegensatz der beiden Glieder zu accentuiren, in *ἀνάγκ. ἔσχον* den Gedanken ausgedrückt findet, dass Judas diesen Brief *ungern, im Widerstreit mit seiner eignen Neigung* geschrieben habe. — *γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν*) *παρακαλῶν* schliesst sich eng an *γράψαι* an, indem es angiebt, zu welcher Art des Schreibens der Verf. durch die Umstände genöthigt sei; deshalb darf nach *ὑμῖν* kein Komma stehen. — *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ — πίστει*) *ἐπαγωνίζεσθαι*, *ἅπ. λεγ.*, wie *συναθλέω* Phil. 1, 27., mit dem Dativ des Gegenstandes, für den gekämpft wird, verbunden; *Stier:* „obkämpfen dem Glauben, d. h. deutsch: ob ihm kämpfen"; vrgl. Sir. 4, 28.: *ἀγωνίζειν περὶ.* — *πίστις* ist nicht = doctrina, Glaubenslehre; andrerseits aber bezeichnet es hier auch nicht die subjective Bestimmtheit des gläubigen Gemüths, sondern das von den Christen (*τοῖς ἁγίοις*) Geglaubte, der objective Inhalt des Glaubens; unrichtig erkl. *Schott:* „das Verhalten des Glaubens mit seinem bestimmten Inhalt", denn zu dem *Verhalten* passt nicht *παραδοθείσῃ.* — Als das Subject zu *παραδοθείσῃ*, von dem die Mittheilung oder Ueberlieferung ausgegangen ist, ist hier nicht *Gott* (*Bengel*), sondern sind, wie V. 17. zeigt, die Apostel zu denken, 2. Petr. 2, 21. Luk. 1, 2. (vrgl. auch 1. Kor. 11, 2. 23. 15, 3.); doch nennt der Verf. sie nicht, weil es „ihm h. nicht um die persönlichen Vermittler, sondern um die in *ἅπαξ* liegende Art und Weise der Ueberlieferung zu thun ist" (*Schott*). *τοῖς ἁγίοις* sind nicht die Apostel (*Nic. de Lyra*), son-

dern die Christen. — *ἅπαξ* hebt hervor, dass es bei der *παράδοσις*, wie sie einmal stattgefunden, sein Bewenden habe; *Bengel:* nulla alia dabitur fides; unrichtig erklärt *Jachm.* es durch: *ἤδη*, olim, jam mit Berufung auf V. 5. und Hebr. 6, 4.

V. 4. vrgl. 2. Petr. 2, 1—3. — *παρειςέδυσαν γάρ*) Begründung des *ἀνάγκην ἔσχον; παρειςέδυσαν* markirt das Auftreten der Irrlehrer in der Gemeinde als ein heimliches, unberechtigtes Einschleichen solcher, die ihr eigentlich nicht angehören, sondern ihr innerlich fremd sind (vrgl. Gal. 2, 4.: *παρείςακτοι*, von den Scholiasten durch *ἀλλότριοι* erklärt); es ist synonym mit *παρειςέρχεσθαι;* vrgl. 2. Tim. 3, 6. — *τινες ἄνθρωποι*) in derselben Unbestimmtheit ist auch sonst von Irrlehrern die Rede, 1. Tim. 1, 6.; richtig bemerkt *Arnaud:* le mot *τινες* a quelque chose de méprisant, comme dans Gal. 2, 12.; so auch *Wiesinger* und *Schott.* Dass aber der Ausdruck *ἄνθρωποι* gebraucht ist, um hervorzuheben, dass sie „mit ihrem Eintritt in die Gemeinde geblieben sind, was sie von Natur waren" (*Schott*), ist mehr als unwahrscheinlich. — *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα*) Durch das Particip mit dem Artikel wird ein besonderes bemerkenswerthes Verhältniss dieser Menschen hervorgehoben (*Winer* S. 121); nicht aber, wie *Schott* nach Vorgang von *Rampf* willkürlich behauptet, „den Lesern ein für sie vollkommen deutliches Merkmal zur *Erkennung* derer, die gemeint sind, gegeben", indem der Art. = isti *„jene bekannten"* sein soll. — *προγεγραμμένοι:* die Präp. *προ* in diesem Verb. bedeutet entweder: *„antea, früher, zuvor"*; so stets im N. T. s. Gal. 3, 1. (vrgl. *Meyer* zu d. St.), Röm. 15, 4. Ephes. 3, 3.; oder: *palam;* hat sie die letzte Bedeutung, so heisst *προγράφειν:* „etwas durch Schrift öffentlich anzeigen"; in ganz speciellem Sinne auch: „proscribere"; hiernach erklärt *Wolf:* qui dudum sunt accusati et in hoc judicium (*εἰς τοῦτο τὸ κρίμα*) vocati. Dies ist jedoch ungenau, da der eigentliche Begriff von proscribere nicht festgehalten ist; wollte man aber diesen festhalten, so würde dazu *εἰς τ. τ. κρίμα* nicht passen; noch willkürlicher erklärt *Wahl προγράφειν* durch: „designare". Mit Recht haben *Oec.*, *Hornejus* u. A. *προ* h. als Präposition der Zeit genommen. Nach Jes. 4, 3. LXX.: *οἱ γραφέντες εἰς ζωήν* könnte der Sinn sein: die zuvor (gleichsam in das Schicksalsbuch Gottes) aufgeschrieben (und daher bestimmt) sind *εἰς τοῦτο τὸ κρίμα;* (*Calvin:* haec metaphora inde sumpta est, quod aeternum Dei consilium, quo ordinati sunt fideles ad salutem, Liber vocatur); allein hiezu passt *πάλαι* nicht, da dies

im N. T. nie von dem *ewigen* Rathschlusse Gottes gebraucht wird. Es bleibt nur übrig, προγράφειν h. ganz so wie in den angef. Stellen des N. T. zu fassen und mit *de Wette* eine Prägnanz des Ausdrucks anzunehmen, also: „*die schon zuvor schriftlich bezeichnet sind zu diesem Gerichte*", *Stier:* „Von Alters her sind sie zuvor beschrieben oder im Voraus angeschrieben, aufgeschrieben, bezeichnet für das Gericht" *). — *Oec.* bezieht dies auf die in den Briefen des Paulus und Petrus enthaltenen Weissagungen von den zukünftigen Irrlehrern, *Grotius*, *Hofmann*, *Schott* u. A. weisen namentlich auf 2. Petr. 2. hin; allein das πάλαι bei προγεγρ. weist offenbar auf eine frühere Zeit zurück **), so dass nur ältere Weissagungen gemeint sein können; nämlich die Weissagungen und Typen des A. T. und besonders wohl die in dem Buche Henoch enthaltenen Vorhersagungen; s. V. 14. (so auch *Wiesinger*). — Im Wesentlichen stimmt diese Erklärung mit der von *Bengel* (quos venturos esse, praedictum est v. 17., et quos hoc judicium, de quo mox, subituros esse, patet ex poenarum exemplis in similes impuros editis, *pridem* perscriptis) überein; πάλαι bezieht *B.* speciell auf *Henoch* (hoc sensu: *pridem* per Enochum praedicti et postea per scripturam notati); εἰς erkl. er unrichtig durch: quod attinet; mit Recht bemerkt *B.* im Gegensatz gegen die Prädestinatianer: non innuitur praedestinatio, sed scripturae praedictio, während *Beza* (eben so wie *Calvin*) h. nicht bloss die Idee der praescientia aeterna, sondern die des decretum aeternum ausgesprochen findet ***). — εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) Wenn

---

*) *Luther's* Uebers.: „es sind etliche Menschen neben eingeschlichen, von denen vor Zeiten geschrieben ist, zu solcher Strafe", bei der προγεγρ. von εἰς τ. τ. κρ. getrennt ist, widerstreitet der natürlichen Wortverbindung.

**) *Schott* bestreitet, dass das πάλαι auf eine frühere Zeit hinweise; allerdings kann πάλαι, welches „überhaupt die Vergangenheit im Gegensatze der Gegenwart bezeichnet" (*Pape* s. v.) auch dann stehen, wenn jene die allernächste ist (vrgl. Mark. 15, 44.); allein einerseits ist diese Gebrauchsweise nur selten und andrerseits ist sie hier nicht anzuwenden, da die Beziehung auf die Vergangenheit überhaupt schon in dem προ des componirten Verbums liegt, πάλαι h. also nur hinzugesetzt sein kann, um diese als eine entfernt liegende zu markiren.

***) Diese Idee hebt *Beza* mit besonderer Kraft hervor, indem er sagt: Observandum est, non dixisse Apostolum in illo aeternorum Dei consiliorum libro praescriptam i. e. decretam et sancitam esse illorum condemnationem, sed illos ad hanc condemnationem esse praescriptos: nempe ut sciamus hoc aet. Dei decretum non modo eventum rerum, sed ipsas imprimis personas comprehendere.

κρίμα auch an sich nicht = *κατάκριμα* ist, so ist hier das Urtheil doch als ein verdammendes gemeint; *τοῦτο*, nämlich dasjenige, welches Judas im Sinne hat und worauf schon der folgende Vers hindeutet: *Stier:* „für *dieses* Gericht: welches ich ihnen jetzt verkündigen will"; *Arnaud:* il y a *τοῦτο*, parceque cette punition est l'objet qui l'occupe. Unrichtig ist es, *τοῦτο τὸ κρίμα* mit *Wiesinger* auf das *παρεισέδυσαν*, als welches das Gericht in sich schliesst, oder mit *Schott* auf die durch die Worte *τὴν τοῦ θεοῦ κτλ.* bezeichnete „heillose Verirrung jener Menschen" zu beziehen; denn weder das Eindringen, noch die Verirrung kann ohne Weiteres ein *κρίμα* genannt werden. — *ἀσεβεῖς*) steht für sich; es ist nicht mit *οἱ προγεγραμμένοι* zu verbinden (gegen *Tisch.*, der vor *ἀσεβ.* kein Komma gesetzt hat); die hiedurch angedeutete Gottlosigkeit jener Menschen wird durch die folgenden Participialsätze ihrem Wesen nach weiter beschrieben (vrgl. 2. Petr. 2, 6.). — *τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν κτλ.*) „*welche die Gnade unsers Gottes in Ausgelassenheit verkehren*". *χάρις*, nicht = doctrina gratiae (*Vorst.*), oder: evangelium (*Grotius*) oder: fides catholica nobis gratis data (*Nic. de Lyra*); sondern *die Gnade* selbst, als die in der Vergebung der Sünde und Erlösung vom Gesetze dargebotene Gabe Gottes; so auch *Wiesinger* und *Fronmüller;* unberechtigt ist es, den Begr. in „Gnadenleben" (*de Wette-Brückner*) oder in „Gnadenordnung" (*Schott*) umzudeuten. Das zu *τοῦ θεοῦ* gehörige *ἡμῶν* ist als Ausdruck des Gefühls der Kindschaft zu fassen; *Bengel:* nostri, non impiorum. — Bei *μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* ist die *ἀσέλγ.* entweder als das Ziel der Veränderung der Gnade oder als dasjenige, worin die Gnade verändert wird, gedacht; in jenem Falle hätte *μετατίθημι* h. an sich eine schlimme Nebenbedeutung (*de Wette:* „welche die Gnade unseres Gottes verkehren zur Ausschweifung"); allein *so* kommt es sonst im N. T. nicht vor; besser daher die zweite Auffassung (*Brückner*), bei der der Sinn ist: sie haben aus der *χάρις*, die Gott ihnen gegeben, etwas anderes, nämlich eine *ἀσέλγεια* gemacht; nämlich sofern ihnen die Freiheit zur Ausgelassenheit geworden ist; vrgl. Gal. 5, 13. 1. Petr. 2, 16. 2. Petr. 2, 19. — *καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἀρνούμενοι*) 2. Petr. 2, 1. ist der Ausdruck *δεσπότης* von Christus gebraucht; dies spricht dafür, auch h.: *τὸν μ. δεσπ.* als Attribut mit *Ἰησ. Χρ.* zu verbinden (so *de Wette, Schmid, Rampf, Wiesinger, Schott, Fronmüller;* auch *Hofmann* Schriftbew. I. S. 145); allein einerseits bezeichnet dies Wort

sonst immer *Gott*, andererseits ist der Begriff desselben zu wenig von dem des Wortes *κύριος* verschieden, als dass es natürlich wäre, es mit diesem auf Christus zu beziehen; dazu kommt, dass *μόνος* sonst immer die Einzigkeit des göttlichen Wesens hervorhebt; vrgl. Jud. V. 25., Joh. 5, 44. 17, 3. Röm. 16, 27. 1. Tim. 1, 17. 6, 15. 16. Apok. 15, 4.; wogegen *Schott* mit Unrecht 1. Kor. 8, 6. und Ephes. 4, 5. geltend machen will. Aus diesen Gründen ist es wahrscheinlicher, dass *τ. μόνον δεσπ.* h. nicht Beiname Jesu Christi, sondern Bezeichnung Gottes ist (*Brückner*); vrgl. 1. Joh. 2, 22.: *ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν;* (auch ist zu vergl. *Henoch*, XLVIII, 10. „sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten"). Aus dem Fehlen des Artikels vor *κύριον* kann kein Grund gegen diese Auffassung hergeleitet werden; s. m. Komm. zu Tit. 2, 13. (*Winer* S. 117 f.)*). — Die Verleugnung kann entweder als eine praktische (vrgl. Tit. 1, 16.) oder als eine theoretische gedacht werden; da in dem Briefe überall nur das fleischlich-gottlose Wesen jener Menschen hervorgehoben wird, so ist es am wahrscheinlichsten, dass Judas, wenigstens vorzugsweise h. die erste Art der Verleugnung im Auge hat. Jedenfalls sind solche Erklärungen, wie die des *Grotius*: „abnegabant Jesum, quia eum dicebant hominem natum ex homine", fern zu halten, da Judas seinen Gegnern eine solche bestimmte Irrlehre nirgends vorwirft.

V. 5. Von hier bis V. 7. drei Beispiele, als Vorbilder des Gerichts, das den V. 4. erwähnten Menschen droht. Vrgl. hiemit 2. Petr. 2, 4—6. — *ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι*) *δὲ* steht metabatisch; nicht um *ὑπομνῆσαι* in Gegensatz zu *παρακαλῶν* V. 3. zu stellen, was dadurch berichtigt werden soll, wie *Schott* behauptet, indem er erklärt: „nicht eigentlich *ermahnen* will Jud. die Leser, sondern das *παρακαλεῖν* meint er nur so, dass er sie *erinnern*

*) Wenn *Wiesinger* und *Schott* sich für ihre Auffassung darauf berufen, dass das Verhältniss zu Gott schon in dem voraufgehenden Gliede ausgesprochen sei und dass es daher unpassend wäre, hier dasselbe noch einmal auszusprechen, so ist dagegen zu bemerken, dass in jenem Gliede auch schon das Verhältniss zu Christus mitindicirt ist, da ja die Gnade Gottes die durch Christus vermittelte ist; auch ist nicht einzusehen, warum Judas jenes *μετατιθέναι* nicht als eine Verleugnung wie Jesu Christi, so auch Gottes hätte bemerkbar machen dürfen. — Indem *Schott* zugiebt, dass der Ausdruck: „*der* einzige Gebieter" nur Gott zukommen könne, deutet er den Artikel *τὸν* vor *μόνον δεσπ.* dahin um, dass er ihn = „der welcher ist" (!) erklärt.

will"; ὑμᾶς ist nicht Subject, sondern Object zu ὑπομνῆσαι; vrgl. 2. Petr. 1, 12. (Röm. 15, 15.). — *εἰδότας* [ὑμᾶς] *ἅπαξ πάντα*) *εἰδότας*, entweder im adversativen Sinne = *καίπερ εἰδότας* (*de Wette*), oder, was wegen des ἅπαξ vorzuziehen ist, als Begründung des ὑπομνῆσαι; *Nicol. de Lyra:* commonere autem vos volo et non docere de novo; et subditur ratio; *Bengel:* causa, cur admoneat duntaxat: quia jam sciant, semelque cognitum habeant; so auch *Wiesinger* und *Schott*. — ἅπαξ ist nicht per hyperbaton mit σώσας zu verbinden; auch nicht = „erstens", so dass *δεύτερον* dem entsprechend = „zweitens" wäre und beides auf *εἰδότας* ginge (*Jachmann*), sondern ἅπαξ gehört zu *εἰδότας*, *τὸ δεύτερον* aber zu *ἀπώλεσεν*; unrichtig erklärt *Hornejus* ἅπαξ durch: jampridem et ab initio (*Arnaud:* vous qui l'avez su une fois); es hat h. vielmehr dieselbe Bedeutung, wie V. 3., indem es hervorhebt, dass ein neues Lehren nicht nöthig ist (*de Wette, Stier, Wiesinger, Fronmüller, Schott*). — *πάντα:* nach *Nicol. de Lyra* = omnia ad salutem necessaria; besser: alles was Gegenstand der evangelischen Lehre ist, h. natürlich in besonderer Beziehung auf das zunächst Folgende, worauf das *τοῦτο* der Rec. allein hinweist*). — *ὅτι ὁ κύριος* (Ἰησοῦς) *λαὸν* — *σώσας*) ὅτι gehört nicht zu *εἰδότας πάντα*, sondern zu ὑπομνῆσαι. — Bei der Lesart: (ὁ) Ἰησοῦς (die *Stier* „beispiellos, unbegreiflich sonderbar" nennt) würde Judas h. von derselben Anschauung aus sprechen, wie Paulus 1. Kor. 10, 4., nach welcher alle göttlichen Offenbarungsthaten durch Christus — als den ewigen Sohn und Offenbarer Gottes — vermittelt sind. Auffallend bleibt jedoch der Name Ἰησοῦς, durch den Christus in seiner irdisch-menschlichen Persönlichkeit bezeichnet wird, allein Judas könnte ihn aus dem Bewusstsein, dass der ewige Sohn Gottes und der von Maria Geborne dieselbe Person ist, gesetzt haben; bei der — allerdings natürlicheren — Lesart *κύριος*, welche *de Wette-Brückner* vorzieht, während *Wiesinger* und *Schott* Ἰησοῦς für ursprüngliche Lesart halten, ist dies als Bezeichnung Gottes zu fassen. — *λαὸν*) *Calvin:* nomen populi honorifice capitur pro gente sancta et electa, ac si diceret, nihil illis profuisse, quod singulari privilegio in foedus assumpti

*) *Schott* erklärt zwar *πάντα* richtig; meint aber irrthümlich, dass das *ἅπαξ* bei *εἰδότας* darauf hinweise, dass „dies Wissen als ein durch eine bestimmte *einzelne* Thatsache gewirktes gemeint sei", und dass das *ἅπαξ* von der 2. Petr. gegebenen Belehrung zu verstehen sei.

essent; allein wäre dies richtig, so würde gewiss *αὐτοῦ* hinzugefügt sein. — *τὶ δεύτερον*) bezieht sich auf *σώσας* zurück, in dem Sinne: als es sich zum zweiten Male um eine Errettung handelte, liess der Herr diese nicht eintreten, sondern brachte die, welche nicht glaubten, um; *τὸ δεύτερον* mit *Nic. de Lyra* u. A. = post (*Arnaud:* de nouveau, ensuite, après) oder gar mit *Grotius* und *Wolf* = ex contrario zu nehmen, ist gegen den Sprachgebrauch; s. *Winer* S. 546 f.; vrgl. zu diesem Verse: Hebr. 3, 16—19. Das *ἀπώλεσεν* geht auf das Strafgericht, nach welchem *alle* aus Aegypten Ausgezogenen (ausser den Unerwachsenen und Josua und Caleb) in der Wüste sterben mussten. Zur Hinbringung des Volkes nach Canaan bedurfte es einer zwiefachen Errettung desselben, zuerst der aus Aegypten, und zum zweiten der aus der Wüste; jene ward demselben zu Theil, diese zwar auch, aber nur so, dass die Ungläubigen sie nicht erlangten, sondern in der Wüste von Gott umgebracht wurden. Dieses Beispiel ist zur Warnung der Christen gewählt; dieselben hat Gott, wie das Volk aus Aegypten, so aus der Gewalt der Finsterniss errettet; wie aber die Ungläubigen Canaan nicht erreichten, sondern in der Wüste umkamen, so werden auch sie das himmlische Canaan nicht erlangen, wenn sie nicht glauben. Mit dieser Erklärung stimmen im Wesentlichen *Stier*, *Brückner*, *Wiesinger* überein; *Ritschl* dagegen bezieht das *τὸ δεύτερον — ἀπώλεσεν* auf die 4. Mos. 25, 1—9. erzählte Geschichte und *Fronmüller* gar auf die babylonische Gefangenschaft 2. Chron. 36, 16 ff.; beides willkürlich; jenes, weil das *σάρκα μιαίνουσιν* V. 8. nicht auf V. 5. zurückzielt, dieses, weil h. nicht — wie *Fronm.* irrig behauptet — von *zwei* Verderbengerichten, sondern nur von einem die Rede ist. *Schmid* (bibl. Theol. II.), *Luthardt* und *Schott* beziehen es auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, gänzlich unberechtigt, da dies eine von der Errettung aus Aegypten so getrennte Thatsache ist, dass Judas sie mit jener unmöglich so unmittelbar zusammenknüpfen konnte*).

*) Wenn *Schott* behauptet, dem *τὸ δεύτερον* zufolge könne nur diejenige Rettungsthatsache gemeint sein, die allein und ausschliesslich als *die* zweite schlechthin jener ersten zur Seite tritt, und dies sei keine andere als die Erlösung durch Christus, so ist dabei nicht bedacht, dass als solche vielmehr die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft gelten muss. — Eben so unrichtig ist die Behauptung, dass die Voranstellung dieses Exempels dafür zeuge, dass die Zerstörung Jerusalems gemeint sei; sie erklärt sich vielmehr daraus, dass sich dem Verf. des Br. *die* Thatsache zuerst darbot, die

Gegen die Berufung auf die Lesart Ἰησοῦς bemerkt *Wiesinger* mit Recht, dass Ἰησοῦς ja doch das Subject von σώσας bliebe, das Anstössige dieser Lesart somit nicht beseitigt wäre. Dass unter λαόν das Volk Israel gemeint ist, versteht sich von selbst; der Artikel fehlt, weil Judas nur hervorheben wollte, dass Israel als ganzes Volk errettet ward (ähnlich *Schott*), im Unterschied von dem folg. τοὺς μὴ πιστεύσαντας. — Zu bemerken ist, dass in der entsprechenden Stelle 2. Petr. 2. statt dieses Beispiels das der Sindfluth genannt ist.

V. 6. Zweites Beispiel, entnommen aus der Engelwelt: wie Gott sein aus der Knechtschaft gerettetes Volk nicht verschont hat, so auch nicht die Engel, welche ihre Behausung verliessen: auch dies ein warnendes Vorbild für die Christen, die ihrer hohen Würde, welche sie durch die Erlösung besitzen, entgegen sich dem Lasterleben ergeben. — ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας κτλ.) schliesst sich, wie τε zeigt, der Constr. nach enge an das Vorhergehende an. — ἀγγέλους ohne Artikel ist allgemein gedacht; das mit dem Artikel verbundene Particip giebt die bestimmte Klasse der Engel an, die h. gemeint ist. — Ueber μὴ beim Particip s. *Winer* S. 428 ff. — Zum Verständniss des Verses ist zu beachten: 1) dass durch den zweigliedrigen Participialsatz τοὺς μὴ — ἀρχὴν und ἀπολιπόντας — οἰκητήριον den Engeln etwas schuld gegeben wird (2. Petr. 2, 4.: ἁμαρτησάντων), weswegen sie mit der in εἰς κρίσιν — τετήρηκε ausgedrückten Strafe belegt worden sind; 2) dass die beiden Glieder: μὴ — — ἀλλὰ — — sich so entsprechen, dass das zweite positive das erstere negative näher erklärt; und 3) dass was Judas h. von den Engeln sagt, aus der in dem Buche *Henoch* enthaltenen Engelslehre hergenommen ist. — τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν κτλ.) ἀρχή muss h. etwas bedeuten, was die Engel dadurch, dass sie τὸ ἴδιον οἰκητήριον verliessen, nicht bewahrt, sondern aufgegeben oder vernachlässigt haben; durch ἀπολ.

---

für die Christen von eigenthümlich vorbildlicher Bedeutung war. Hätte Judas chronologisch verfahren wollen, von dem zuletzt Geschehenen zurückgehend auf das Frühere, so hätte er den Inhalt von V. 7. vor V. 6. vorführen müssen. Gegen *Schott* zeugt überdiess das τοὺς μὴ πιστεύσαντας, womit die Gesammtheit der Ungläubigen gemeint ist; dass bei der Zerstörung Jerusalems aber *alle* Ungläubigen umkamen, lässt sich nicht behaupten. Unrichtig ist endlich die Behauptung, dass Jesus selbst es öfters ausgesprochen habe, dass das Gericht über Jerusalem von *ihm* werde geübt werden; die von *Schott* beigebrachten Stellen beweisen dies keineswegs.

τὸ ἴδ. οἰκητ. wird aber nach dem Buche Henoch Cap. XII. 4. *) ihr Verlassen des Himmels und ihr Herabsteigen auf die Erde, um den Töchtern der Menschen nachzugehen, bezeichnet; nicht aber, wie *Hornejus* u. A. meinen: der Verlust der himmlischen Wohnung, den sie sich durch ihre Empörung wider Gott zugezogen haben; was gegen die erste Bemerkung verstossen würde. — Unter *ἀρχή* verstehen die Ausleger entweder: „den ursprünglichen Zustand" (origo: *Calvin*, *Grot.*, *Hornej.* **) u. A.) oder *„die Herrschaft, die ihnen ursprünglich eigen gewesen"* (*Bengel*, *de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*; *Brückner* meint, die Bedeutung Herrschaft spiele h. in die des Ursprungs hinüber). Nach der ersten Erklärung hat der Begriff etwas zu Unbestimmtes, sowohl an sich, als auch in Bezug auf das diesem parallele Satzglied; für die zweite spricht, dass im N. T. die Engel selbst öfters mit dem Namen: *ἀρχή*, *ἀρχαί* bezeichnet werden, so wie die unter den Juden herrschende Vorstellung, dass den Engeln eine Herrschaft über die irdische Creatur zukomme. Bei dieser Erklärung entsprechen sich auch die beiden Satzglieder: statt ihrem Herrscheramte vorzustehen, verliessen sie ihre himmlische Wohnung — und machten sich dadurch straffällig. Die Auffassung, nach der *ἀρχὴ ἑαυτῶν* nicht die Herrschaft der Engel, sondern die Herrschaft Gottes, der sie unterworfen waren, sein soll, ist sowohl gegen den Sprachgebrauch, als auch gegen den Gedankenzusammenhang. — *εἰς κρίσιν — τετήρηκεν*) Angabe der Strafe; auch diese nach dem Buche *Henoch*, wo es Cap. X, 12. heisst: „binde sie fest unter den Hügeln der Erde — — bis zu dem Tage ihres Gerichts —, bis das letzte Gericht gehalten werden wird für alle Ewigkeit" ***). — *τετήρη-*

---

*) „Bring Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen und mit Weibern sich verderbt haben"; XV. 3: „Warum habt ihr den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen und habt bei den Weibern geschlafen — —?" LXIV: „Dies sind die Engel, welche vom Himmel auf die Erde herabgestiegen", u. a. St. Dieser Tradition liegt die Stelle 1. Mos. 6, 2. zu Grunde, deren Auslegung bis auf den heutigen Tag streitig ist.

**) Als den ursprünglichen Zustand, der hier gemeint sei, bezeichnet *Hornejus* nach Joh. 8, 44. die veritas i. e. innocentia et sanctitas. *Stier* meint, „dass der ursprüngliche Stand zugleich der *Grund* ihres Wesens und Bestandes in *Gott*, wie es jetzt etwa heisst, das Princip ihres wahren Lebens gewesen sei. So haben sie sich nicht in Gott bewahrt, indem sie den einigen reinen Grund ihres herrlichen Seins aufgaben, verloren".

***) Vrgl. auch X, 4: „binde den Azâzêl an — und lege ihn in

κεν steht in scharfem Gegensatze zu *μὴ τηρήσαντας;* das Perf. drückt die in der Vergangenheit begonnene, in der Gegenwart fortdauernde Handlung aus. Das *Wie* der Aufbewahrung ist näher bestimmt durch: *δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) Durch *ἀϊδίοις* werden die Bande, mit denen sie gefesselt sind, als ewige, unzerreissliche bezeichnet. — *ὑπὸ ζόφον*) *ζόφος*, ausser h. und V. 13. nur in den Parallelstellen 2. Petr. 2, 4. u. 17.; vrgl. auch Weish. 17, 2.*); gewöhnlich: *σκότος*, die Finsterniss der Hölle; *ὑπὸ* erklärt sich daraus, dass die Engel in der untersten Tiefe der Hölle von der Finsterniss bedeckt gedacht werden**). In *τετήρηκεν* liegt noch nicht die letzte Entscheidung, diese findet erst durch das allgemeine Weltgericht statt, daher: *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας*); *μεγ. ἡμέρα*, ohne weitere Nebenbestimmung als Bezeichnung des letzten Gerichtstages

---

die Finsterniss". XIV, 5. XXI, 10. u. a. m. — Bei Midrasch Ruth im Buche Zohar heisst es: Postquam filii Dei filios genuerunt, sumsit eos Deus et ad montem tenebrarum perduxit, ligavitque in catenis ferreis, quae usque ad medium abyssi magnae pertingunt.

*) Vrgl. auch *Hesiod. Theog.* v. 729, wo es heisst:
Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο
Χώρῳ ἐν εὐρώεντι.

**) Den Unterschied, der zwischen dem h. Ausgesagten und der sonstigen Darstellung des N. T., nach welcher der Satan und seine *ἄγγελοι* auch jetzt noch ihren Aufenthalt in der Luft (Ephes. 2, 2., oder in den obern Regionen: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, Ephes. 6, 12.) haben und von da aus, obwohl durch Christus gerichtet (Joh. 16, 11.), doch als *κοσμοκράτορες* noch fortwährend in den Ungläubigen Gewalt haben und auch den Gläubigen nachstellen, um sie sich wieder zu unterwerfen, stattzufinden scheint, haben die Ausleger meistens dadurch auszugleichen gesucht, dass sie die noch fortdauernde Wirksamkeit der Teufel aus einer speciellen Erlaubniss Gottes ableiten; anders *Calvin:* porro nobis fingendus non est locus, quo inclusi sint diaboli; simpliciter enim docere voluit Ap., quam misera sit eorum conditio —, nam quocunque pergant, secum trahunt sua vincula et suis tenebris obvoluti manent. *Dietlein* wiederum bemerkt zu 2. Petr. 2, 4.: „nicht nur der Tartarus, sondern auch die Ketten des Dunkels sind räumlich, körperlich zu verstehen, nur nicht von einer solchen Räumlichkeit und von einer solchen Festmachung in diesem Raume, dass dadurch eine Ausschliessung von unserm Raume, oder eine Unfähigkeit der Bewegung durch unsern Raum gefordert wäre". Alle diese künstlichen Erklärungen sind um so mehr zurückzuweisen, als Judas hier gar nicht von dem Satan und seinen Engeln, sondern von der bestimmten Klasse Engel redet, auf welche er — in Uebereinstimmung mit dem Buche Henoch — die Stelle 1. Mos. 6, 2. bezieht; wie dies richtig von *Hofmann*, Schriftb. I. S. 426 f., *Wiesinger* und *Schott*, denen auch *Brückner* beizustimmen scheint, bemerkt wird.

nur hier; dasselbe Adjectiv als Attribut dieses Tages: Apgsch. 2, 20. Off. Joh. 6, 17. 16, 14.

V. 7. Drittes Beispiel: das Gericht über Sodom, Gomorrha und die umliegenden Städte, welches jedoch den beiden vorhergehenden nicht coordinirt ist, sondern sich eng an das zuletzt genannte anschliesst „indem h. beide Male ein bleibender Zustand gemeint ist, welchen gleichartige Versündigung zur Folge gehabt hat, während *ἀπώλεσεν* an eine vorübergegangene Strafthat Gottes erinnert“ (*Hofmann*, Schriftb. I. S. 428). *ὡς* ist nicht mit dem folgenden *ὁμοίως* V. 8., aber auch nicht, wie *ὅτι* V. 5. mit *ὑπομνῆσαι* — *βούλομαι* (*de Wette*) = „*wie*“ statt: „dass“, zu verbinden; es bezieht sich vielmehr auf das unmittelbar Vorhergehende: = „*gleichwie*“ (*Semler*, *Arnaud*, *Hofmann*, *Brückner*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.; *Luther*: „wie auch“), indem V. 7. das *ἀγγέλους* — *τετήρηκεν* durch die Vergleichung mit dem, was Sodom und Gomorrha widerfahren ist, bestätigt: Gott hält die Engel zum Tage des Gerichtes aufbewahrt — wie Sodom und Gomorrha *πρόκεινται δεῖγμα κτλ.* Bei der Verbindung mit *ὑπομν. βουλ.* dürfte ein voraufgehendes *καί* kaum fehlen, auch weisen die Worte *τὸν ὅμοιον τούτοις* auf die enge Zusammengehörigkeit mit V. 6. hin. — *Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα*) öfters im A. u. N. T. als Beispiele der göttlichen Strafgerechtigkeit angeführt, z. B. Röm. 9, 29. — *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*) nach 5. Mos. 29, 23. Hosea 11, 8.: Adma und Zeboim. — *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι*) *τούτοις* kann grammatisch auf *Σόδ. κ. Γόμ.* (oder per Synesin auf die Einwohner jener Städte; so: *Krebs*, *Calv.*, *Hornej.*, *Vorstius* u. A.) bezogen werden; allein bei dieser Constr. würde die Sünde von Sodom und Gomorrha nur auf indirecte Weise angegeben sein; da *τούτοις* nun auch nicht auf die Irrlehrer V. 4. gehen kann, weil, wie *de Wette* richtig bemerkt, dadurch dem Gedanken des 8. Verses vorgegriffen werden würde, so muss es auf die *Engel* zurückgehen, die sich, dem Buche Henoch zufolge, auf ähnliche Weise versündigten, wie die Einwohner jener Städte (so: *Herder*, *Schneckenburger*, *Jachmann*, *de Wette*, *Arnaud* u. A.). — *ἐκπορνεύσασαι*, die Versündigung der Einwohner als That der Städte selbst bezeichnet; das Verb. (öfters bei den LXX. Uebers. von זָנָה; auch in den Apokr.) ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; die Präp. *ἐκ* dient zur Verstärkung des Begr., nicht gerade: „über die Gränzen der Natur *hinaus*“ (*Stier*, *Wiesinger* und ähnlich *Schott*). — *καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*) Der Ausdruck *ἀπέρχ. ὀπί-*

σω τινὸς findet sich Mark. 1, 20. im eigentlichen Sinne; h. hat er tropische Bedeutung; vrgl. 2. Petr. 2, 10. *πορεύεσθαι ὀπ.*, Jerem. 2, 5. Jes. Sir. 46, 10. *Arnaud:* ces mots sont ici un euphémisme, pour exprimer l'acte de la prostitution; in *ἀπο* liegt die Abwendung vom rechten Wege ausgedrückt. Die Bedeutung von *σάρξ ἑτέρα* erklärt *Oec.* richtig: *σάρκα δὲ ἑτέραν, τὴν ἄῤῥηνα φύσιν λέγει, ὡς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσαν*, so auch *Brückner* und *Wiesinger; Stier* (dem *Schott* beistimmt) geht weiter, indem er sagt: „nicht nur Mann mit Mann, haben sie Schande getrieben, sondern sogar Mensch mit Vieh"; 3. Mos. 18, 23. 24. Dass Judas dies mit im Auge gehabt, ist jedoch sehr zweifelhaft; er scheint vornehmlich an 1. Mos. 19, 5. gedacht zu haben (vrgl. Röm. 1, 27.). In der Parallelstelle 2. Petr. 2, 6. ist die Versündigung der Städte nicht angegeben. — *πρόκεινται — ὑπέχουσαι*) *πρόκεινται:* „*sie liegen offenbar vor Augen da als δεῖγμα*"; nicht: „sofern der Vorgang des Strafgerichts in seiner *geschichtlichen Bezeugung* immerzu gegenwärtig vorliegt" (*Schott*), sondern sofern das todte Meer jenes Strafgericht, welches Judas sich als ein fortdauerndes denkt, fortwährend bezeugt; der Ausdruck hat etwas Kühnes, da die Städte und ihre Einwohner selbst es nicht eigentlich sind, welche *πρόκεινται.* Der Genitiv *πυρὸς αἰωνίου* kann grammatisch sowohl von *δεῖγμα,* als auch von *δίκην* abhängen; die meisten Ausleger (namentlich auch *Wiesinger, Schott, Brückner*) halten die zweite Constr. für die richtige; allein schwerlich mit Recht, da 1) *δεῖγμα* dann der nöthigen nähern Bestimmung entbehrt, 2) *πῦρ αἰώνιον* immer das höllische Feuer bezeichnet, dem erst die im letzten Gericht Verurtheilten übergeben werden, 3) die Zusammengehörigkeit dieses Verses mit V. 6., wo der gegenwärtige Strafzustand der Engel von dem *nach* dem letzten Gerichte eintretenden unterschieden wird, dafür spricht, auch h. die Städte (oder vielmehr ihre Einwohner) nicht als solche, die jetzt schon die Strafe des *ewigen Feuers* erleiden, bezeichnet zu sehen*); überdiess sprechen auch die zu vergleichenden Stellen: 3. Makkab. 2, 5.: *σὺ — Σοδομίτας* —

*) Mit Unrecht sagt *Wiesinger*, dass „man bei dieser Verbindung annehmen müsste, dass auch jene Engel die Strafe ewigen Feuers dulden"; da das gerade Gegentheil der Fall ist. *Wiesinger* kommt zu dieser irrigen Behauptung dadurch, dass er *δεῖγμα* = „Exempel" nimmt. Gänzlich verfehlt ist es auch, wenn man sagt, *πυρὸς αἰωνίου δίκη* sei offenbar Typus des Höllenfeuers, da *πῦρ αἰώνιον* das Höllenfeuer selber ist.

πυρὶ — κατέφλεξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγινομένοις καταστήσας, und bei *Libanius* — in Bezug auf Troja —: *κεῖται παράδειγμα δυστοχίας πυρὸς αἰωνίου* dafür, *πυρὸς αἰων.* mit *δεῖγμα* zu verbinden. Als ein *δεῖγμα* des ewigen Feuers aber konnte Jud. die Städte bezeichnen, indem er das Feuer, durch welches sie vertilgt waren, als Vorbild des ewigen Feuers betrachtete. Mit *δίκην ὑπέχουσαι* wird hervorgehoben, dass sie fortwährend, seitdem das Strafgericht zur Zeit Lot's über sie kam, Strafe zu leiden haben *), entsprechend den V. 6. genannten Engeln. *δεῖγμα*, im N. T. *ἅπ. λεγ.*; Jak. 5, 11. u. öfters: *ὑπόδειγμα*; nicht = „Beispiel, Exempel“, sondern = „*Beweis, Zeugniss, Zeichen*“; *ὑπέχειν* gleichfalls im N. T. *ἅπ. λεγ.*; 2. Makk. 4, 48.: *ζημίαν ὑπέχειν* (2. Thess. 1, 9.: *δίκην τίειν*).

V. 8. Schilderung der Sünden der Irrlehrer; vrgl. 2. Petr. 2, 10. — *ὁμοίως*) d. i. ähnlich, wie Sodom und Gomorrha u. s. w. — *μέντοι*) d. i. trotz des Gerichts, das wegen solcher Sünde über jene Städte gekommen ist. — *καὶ οὗτοι*) geht auf *τινες ἄνθρωποι* V. 4. zurück. — *ἐνυπνιαζόμενοι*) ausser hier nur Apgsch. 2, 17., wo es nach Joel 3, 1. von den prophetischen Träumen gebraucht ist; diese Bedeutung passt h. nicht, denn *Bretschneider's* Erklärung: „falsis oraculis decepti vel falsa oracula edentes“ ist ganz willkürlich. Die meisten Ausleger verbinden es eng mit dem folgenden: *σάρκα μιαίνουσι* und verstehen es entw.: de somniis, in quibus corpus polluitur (*Vorst.*), oder von wollüstigen Träumen, mit Berufung auf Jes. 56, 10. (LXX. *ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην*, ungenaue Uebers. des hebr. הֹזִים שֹׁכְבִים), oder vom unnatürlichen Beischlafe (*Oecum.*); *Jachm.* (dem *Brückner* beistimmt) nimmt es allgemeiner: = „eingeschläfert, d. h. im Sinnentaumel fortgerissen“, wobei er sich auf die Parallelstelle 2. Petr. 2, 10. (*ἐν ἐπιθυμίᾳ*) beruft; ähnlich *Calvin:* est metaphorica loquutio, qua significat, ipsos tam esse hebetes, ut sine ulla verecundia ad omnem turpitudinem se prostituant. Bei allen diesen Erklärungen wird der Ausdruck nur auf das erste Glied des folgenden Satzes bezogen, dies aber widerstreitet der Stellung desselben; es geht auf *beide* Glieder, da es sonst unmittelbar bei *μιαίνουσι* stehen müsste, und bezeichnet den Zustand, in welchem und aus welchem heraus sie das thun,

---

*) Unnöthig ist es, diese Vorstellung aus Weish. Sal. 10, 7. und verschiedenen Erscheinungen, welche beim todten Meere zu der Annahme eines unterirdischen Feuers führen (s. *Winer's* bibl. Realw. s. v. todtes Meer), herzuleiten.

was die folgenden Glieder aussagen; ungenügend ist es, nur das negative Moment des ἐνυπνιάζεσθαι, den Mangel klaren Bewusstseins ins Auge zu fassen (*Hornejus:* tam insipientes sunt, ut quasi lethargo sopiti non tantum impure vivant etc.; *Arnaud:* qui agissent sans savoir ce qu'ils font); es ist vornehmlich das positive Moment zu beachten, das darin besteht, dass sie in willkürlichen Einbildungen ihres eignen verderbten Sinnes dahin leben, welche sie auch taub gegen die Wahrheiten und Warnungen des göttlichen Wortes machen (*Stier*, *Fronmüller*, *Wiesinger*, *Schott*, *Brückner*). Die Hinweisung auf Jes. 29, 10. (LXX.: πεπότικεν ὑμᾶς κύριος κατανύξεως) ist unpassend (gegen *Beza*, *Carpzov* u. A.), da hier nicht von einem strafenden Verhängniss Gottes die Rede ist. — σάρκα μὲν μιαίνουσι), nicht: *ihr* Fleisch, sondern allgemeiner: das Fleisch, sowohl ihr eignes als auch das Anderer; der Gedanke weist auf V. 7.: ἐκπορνεύσασαι etc. zurück. — κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν) giebt eine neue Seite ihres sündlichen Wesens an. Da dieser Vers in deutlicher Gedankenverbindung mit V. 10. steht, wo die Worte: ὅσα δὲ φυσικῶς — φθείρονται auf: σάρκα μὲν μιαίν. zurückblicken, so können κυριότης und δόξαι h. nur solche Begriffe sein, auf die die Worte ὅσα οὐκ οἴδασιν passen. Unrichtig ist es also, sie von politischen Machthabern (*Erasmus*, *Calvin*, *Grotius*, *Wolf*, *Semler*, *Stier* u. A.) oder kirchlichen Vorgesetzten (*Oecum.*)*) oder menschlichen Gewalthabern überhaupt zu verstehen, wobei entweder beide Wörter als Bezeichnungen der concreten Personen oder eins als reines Abstractum genommen wird; *Arnaud:* par κυριότητα il faut entendre l'autorité en général et par δόξας les dignités quelconques, les hommes méritant, par leur position, le respect et la considération. — Beide Ausdrücke sind als Bezeichnung überweltlicher Mächte zu fassen; darin stimmen die neuesten Ausleger fast sämmtlich überein; wiewohl sie in der nähern Bestimmung sehr von einander abweichen. Die verschiedenen Auffassungen sind diese: 1) κυριότης wird als Bezeichnung Gottes oder Christi und δόξαι als Bezeichnung der guten Engel genommen (*Ritschl*)**); 2) un-

---

*) *Oecum.* ist jedoch schwankend, indem er meint, dass unter κυρ. auch ἡ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου τελευτή, unter δόξαι auch: ἡ παλαία διαθήκη καὶ ἡ νέα verstanden werden kann; zu 2. Petr. 2, 10. sagt er: δόξας, ἤτοι τὰς θείας φησὶ δυνάμεις, ἢ καὶ τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς.

**) In der 2. Ausg. dies. Komm. ist δόξαι erklärt: als „Bezeich-

ter beiden Ausdrücken werden die guten Engel verstanden (*Brückner*); 3) κυριότης wird zwar so verstanden, wie in der ersten Auffassung; δόξαι aber von den bösen Engeln erklärt (*Wiesinger*); 4) beide Ausdrücke werden als Bezeichnung der bösen Engel aufgefasst (*Schott*). Um zunächst den Begr. κυριότης richtig zu bestimmen, ist das Verhältniss von V. 8. zu dem Vorhergehenden zu beachten. Die Gerichte, die über das Volk (V. 5.), über die Engel (V. 6.) nnd über die Städte (V. 7.) ergangen sind, sind von Judas zum Zeugniss wider die V. 4. genannten Antinomisten (οὗτοι V. 8.) aufgeführt, offenbar, weil diese sich derselben Sünden schuldig machen, wegen derer jene Gerichte eingetreten sind; da das σάρκα μιαίνουσι deutlich auf ἐκπορνεύσασαι V. 7. und weiter auf ἀσέλγειαν V. 4. zurückweist, so liegt es nahe, das κυριότητα ἀθετοῦσιν auf μὴ πιστεύοντας V. 5. und weiter auf τὸν μόνον δεσπότην — — ἀρνούμενοι V. 4. zurückzubeziehen. Dann ist unter κυριότης, wenn man τὸν μ. δεσπ. als Bezeichnung Gottes nimmt, die Gottheit, oder, wenn man τ. μ. δ. als Prädikat zu Ἰησ. Χρ. fasst, Christus zu verstehen. Nimmt man nun an, dass δόξαι ein dem κυριότης entsprechender, damit zusammengehörender Begriff ist, so wird man darunter die guten Engel verstehen. Allein es darf nicht übersehen werden, dass sich das Glied δόξας δὲ βλασφημοῦσιν von dem vorherg. Gliede durch δέ sondert; und dass V. 9. darauf führt, den Begr. δόξαι in anderer Weise aufzufassen. Wenn in V. 9. von dem Erzengel Michael gesagt wird, dass derselbe nicht wagte gegen den *Teufel* κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, so weist dieses βλασφημίας offenbar auf das βλασφημοῦσιν V. 8. zurück, dadurch aber treten die beiden Begriffe δόξας und διάβολος nahe zusammen, so dass man von hier aus der Auffassung, welche unter δόξας diabolische Mächte oder *böse* Engel versteht, den Vorzug geben muss. Dafür, dass nicht nur δόξαι, sondern auch κυριότης Bezeichnung der bösen Mächte

---

nung der von dem göttlichen Wesen ausgehenden, es umgebenden Herrlichkeitsstrahlen, wie im A. T. δόξα öfters von dem die Gottheit umgebenden Lichtglanz gebraucht wird"; diese Auffassung hat zwar einen gewissen Halt in mehreren Stellen des Buches Henoch, wo es XXVII. 2. heisst: „alle die, welche unziemliche Reden gegen Gott mit ihrem Munde reden und frech über seine Herrlichkeit sprechen"; vrgl. auch XXXVIII, 2., XIV, 15—22. LXX, 5 ff.; allein der Begr.: Herrlichkeitsstrahlen ist doch ein zu unbestimmter Begriff, als dass er hier anwendbar wäre. wenn darunter nicht die Engel verstanden werden sollen.

sei, beruft sich *Schott* darauf, dass 2. Petr. 2, 10., und ebenso hier, das unzüchtige Fleischesleben der Irrlehrer mit ihrer Verachtung oder Verwerfung der *κυριότης* verbunden ist, indem er daraus folgert, dass „unter *κυριότης* engelische Geistermacht gemeint ist, und zwar Geistermacht über das, was als Gebiet der sündigen Zuchtlosigkeit dieser Menschen genannt ist, über das Gebiet des körperlich Sinnlichen", da nun, wie *Schott* meint, „vorausgesetzt ist, dass die anerkennende Achtung solcher engelischen Macht diese Menschen von ihrem Missbrauch des Sarkischen abhalten könnte, so können daruntur nur böse Geistwesen gemeint sein, welche durch diese sarkischen Dinge ihre verderbliche, heilsstörende Kraft zu erzeigen Macht haben". Allein diese Argumentation ist nichts weniger als beweisend, da ja auch die anerkennende Achtung der göttlichen Macht von dem Missbrauche des von ihm geschaffenen körperlich Sinnlichen zurückhält. Gegen die Identificirung der *κυριότης* und der *δόξαι*, mag man darunter gute oder böse Engel verstehen, streitet nicht nur die Form der Aussage, indem Jud. die beiden Glieder nicht durch *καί* mit einander verbindet, sondern, wie schon bemerkt, durch *δέ* von einander trennt *), sondern auch die Verschiedenheit des Verhaltens der Antinomisten, indem sie die *κυριότης* nicht achten (*ἀθετοῦσιν;* 2. Petr. *καταφρονοῦσιν*), die *δόξαι* aber lästern. — Je schärfer man diese Sonderung und Unterscheidung ins Auge fasst, deso weniger hat es gegen sich, die nähere Bestimmung von *δόξας* aus V. 9. (2. Petr. 2, 10. aus V. 11.) herzunehmen und darunter also *böse* Engel zu verstehen; nur darf man nicht sagen, dass Judas den Ausdruck *δόξαι* als *Name* für die bösen Engel, als solche, gebraucht habe, sondern nur, dass er, indem er die Engel überhaupt so nennt, hier, wie aus V. 9. hervorgeht, die bösen Engel meint; dass aber auch diese mit unter jene Bezeichnung befasst werden können, lässt sich nicht leugnen, um so weniger, als, worauf schon *Wiesinger* hinweist, Paulus sie Ephes. 6, 12. *αἱ ἀρχαί, αἱ ἐξουσίαι, οἱ κοσμοκράτορες* nennt und von ihnen sagt, dass sie sich *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* befinden. — *ἀθετοῦσιν — βλασφημοῦσιν*) Der erste Ausdruck ist negativer, der zweite positiver Art; das Nichtsachten der *κυριότης* bethätigten die Antinomisten durch die fleischliche Zügellosigkeit ihres Lebens, indem sie wähnten, durch die *χά-*

*) Auch 2. Petr. 2, 10. wird durch das zwischeneintretende *τολμηταὶ αὐθάδεις* das *δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες* von dem *κυριότητος καταφρονοῦντας* bestimmt gesondert.

ρις (V. 4.) der Pflicht des Gehorsams gegen den ein heiliges Leben fordernden Willen Gottes (oder Christi) als des κύριος überhoben zu sein; ihr Lästern der δόξαι aber bestand wohl darin, dass sie dem Vorwurfe, in ihrer Unsittlichkeit den diabolischen Mächten verfallen zu sein, gegenüber diese als gänzlich ohnmächtige Wesen verspotteten.

Anmerk. Nach *Ritschl's* Meinung sollen die Handlungen, welche Judas h. von den Antinomisten aussagt, direct nur die Schuld ihrer Vorgänger (nämlich der Israeliten V. 5., der Engel V. 6. und der Sodomiten V. 7.) bilden und seine Aussagen daher nur in übertragenem und indirectem Sinne von jenen verstanden werden können. Zu diesem Resultate kommt *Ritschl* dadurch, dass er das 2. Glied von V. 10. dahin erklärt, dass die Antinomisten die geistig zu verstehenden Verhältnisse φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα verstehen d. h. dass sie die Güter, die im Himmelreich verheissen sind, als Güter des sinnlichen Genusses betrachten, und dass er das Verhältniss von V. 8. zu dem Vorherg. so auffasst, dass sich das δοξὰς βλασφ. auf V. 7., das κυριότ. ἀθετ. auf V. 6. und das σαρκὶ μιαίν. auf V. 5. zurückbeziehen soll. Nach seiner Ansicht nämlich findet Jud. die Schuld der Sodomiten (V. 7.) darin, dass sie durch die Absicht mit den Engeln Wollust zu treiben, diese gelästert; die der Engel (V. 6.) darin, dass sie ihre eigne Herrschaft geringgeschätzt und die der Israeliten (V. 5.) darin, dass sie sich mit den specifisch unreinen Töchtern Moabs eingelassen haben. Dem gegenüber soll nun die Schuld der Antinomisten darin bestehen, dass sie 1) Unsittlichkeit als Recht des Gottesreiches ansehen, in welchem sie mit Engeln Gemeinschaft haben, 2) durch ihre auf das Reich Gottes bezogene unsittliche Praxis eine Geringschätzung der Herrschaft, welche Christo zukommt oder derjenigen, zu welcher sie selbst berufen sind, beweisen und 3) durch ihre ἀσέλγεια sich der Befleckung der mit ihnen zur christlichen Gemeinde verbundenen Personen schuldig machen. Aber sowohl die Erklärung von V. 10b., wo von den Gütern des Himmelreichs ganz und gar nicht die Rede ist, als auch die Bestimmung des Verhältnisses von V. 8. zu dem Vorhergehenden ist unrichtig, da V. 7. den Sodomiten nicht ein blosses Wollen, sondern ihnen, sammt den andern Städten, ein wirkliches Thun vorgeworfen wird, ferner V. 6. den Engeln zwar das Nichtbewahren ihrer ἀρχή und das Verlassen ihres οἰκητήριον zur Schuld angerechnet wird, aber insbesondere um dessen willen, weil sie solches, wie das τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις V. 7. anzeigt, zum Behuf des ἐκπορνεύειν thaten und endlich V. 5. nicht das Sicheinlassen der Israeliten mit den Töchtern Moabs, sondern ihr Unglaube (μὴ πιστεύοντας) als Grund ihrer ἀπώλεια bezeichnet wird. Mit Recht hat deshalb auch *Wiesinger* die Auffassung *Ritschl's* als

eine verfehlte zurückgewiesen. — Die von *Steinfass* zu 2. Petr. 2, 10. ausgesprochene Ansicht, dass das Lästern der δόξαι von Seiten der Antinomisten darin bestanden habe, dass sie die Engel durch Zauberformeln zur Buhlschaft mit ihnen hätten zwingen wollen, widerlegt sich, von Anderem abgesehn, schon dadurch, dass weder in 2. Petr. noch bei Judas irgendwie auf Zauberei und Buhlschaft mit den Engeln hingedeutet wird.

V. 9. hebt das Böse dieses Lästerns stark hervor (vrgl. 2. Petr. 2, 11.); sie thun etwas gegen die δόξαι, was selbst der Erzengel Michael gegen den Teufel zu thun nicht wagte. — *ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος*) Michael gehörte in der Angelologie, wie sie sich während der exilischen Zeit und nach derselben bei den Juden ausbildete, zu den sieben obersten Engeln und wurde vornehmlich als Beschützer des israelitischen Volkes gedacht: Daniel 12, 1. חַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ; vrgl. 10, 13. 21.; im N. T. wird seiner nur noch Offenb. Joh. 12, 7. erwähnt. Im B. Henoch Kap. XX, 5. heisst es von ihm: „einer der heiligen Engel, nämlich über den besten Theil der Menschen gesetzt, über das Volk". — *ἀρχάγγελος* ausser h. 1. Thess. 4, 16. (Dan. 12, 1. LXX.: *ὁ ἄρχων ὁ μέγας*); vrgl. *Winer's* bibl. Reallex. s. v. Engel und Michael. — *ὅτε τῷ διαβόλῳ κτλ.*) Diese Sage findet sich weder im A. T., noch in den rabbinischen Schriften; auch nicht im B. Henoch; Judas setzt sie jedoch als bekannt voraus. *Oecumenius* erklärt den Hergang folgendermassen: *λέγεται τὸν Μιχαὴλ — — τῇ τοῦ Μώσεως ταφῇ δεδιηκονηκέναι· τοῦ γὰρ διαβόλου τοῦτο μὴ καταδεχομένου, ἀλλ' ἐπιφέροντος ἔγκλημα διὰ τὸν τοῦ Αἰγυπτίου φόνον, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Μωσέως, καὶ διὰ τοῦτο μὴ συγχωρεῖσθαι αὐτῷ τυχεῖν τῆς ἐντίμου ταφῆς.* Nach *Jonathan* zu 5. Mos. 34, 6. war das Grab Mosis speciell dem Michael überlassen; diese Sage konnte sich leicht mit Bezug auf den Todtschlag des Moses so ausbilden, wie *Oecum.* sie „aus der jüdischen und schriftlich neben der Schrift vorhandenen Ueberlieferung" (*Stier*) angiebt *). —

*) *Schmid* (bibl. Theol. II. S. 149), *Luthardt*, *Hofmann* (Schriftb. I. S. 340), *Schott*, weniger bestimmt *Wiesinger* meinen, der Streit habe darin bestanden, dass Michael es dem Teufel nicht zugelassen habe, an dem Leichnam des Moses seine Gewalt zu üben, sondern denselben der Verwesung entzogen habe; wobei man sich sowohl darauf beruft, dass „Gott den Moses gewürdigt hatte, bei Leibes Leben eine Erscheinung seines vollen Wesens zu schauen" (*Hofmann*), als auch darauf, dass „Moses ein Vorbild des todtüberwindenden Heilsmittlers

Nach *Origenes* (*περὶ ἀρχῶν* III, 2.) soll Judas sie aus einer zu seiner Zeit bekannten Schrift: *ἀνάβασις τοῦ Μωσέως* geschöpft haben; *Calvin* u. A. sehen dagegen als die Quelle die mündliche Tradition, *Nic. de Lyra* u. A. aber eine besondere Offenbarung des heil. Geistes an! — Dass die Erklärung weder aus dem Zendavesta (*Herder*) hergenommen, noch auch der Streit allegorisch (*σῶμα Μωσέως* = das israelitische Volk, oder: das mosaische Gesetz) gedeutet werden dürfe, hat *de Wette* mit Recht bemerkt. — **διακρινόμενος διελέγετο**) Die Zusammenstellung dieser synonymen Wörter dient zur Verstärkung des Begriffs; durch **διελ.** wird der Streit als ein Wortwechsel bezeichnet. — **οὐκ ἐτόλμησε**) *„er wagte nicht"*; **κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας**) erklärt *Calov* unrichtig durch: ultionem de blasphemia sumere; es ist hier nicht von einer Blasphemie, die der Teufel ausgestossen, sondern von einer Blasphemie gegen den Teufel, deren sich Michael enthalten, die Rede; **κρίσιν ἐπιφέρειν** heisst ein Urtheil gegen jem. fällen (vrgl. Apgsch. 25, 18.: *αἰτίαν ἐπιφέρειν*); **κρίσιν βλασφ.** ist das eine Lästerung in sich enthaltende Urtheil; unter *βλασφ.* ist jedes Wort — namentlich Scheltwort — zu verstehen, wodurch die einem Andern zukommende Würde verletzt wird. Michael also enthielt sich jedes solchen Scheltwortes gegen den Teufel, weil er dadurch die ursprüngliche Würde desselben zu verletzen fürchtete; statt selber ein Urtheil zu fällen, überliess er dies Gott. *Herder:* „Und Michael — — erkühnte sich nicht, scheltenden Urtheilsspruch zu fällen". — **ἀλλ' εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος**) *„es schelte dich der Herr"*; vrgl. Matth. 17, 18. 19, 13. u. a. St.; dieselben Worte sprach nach Zach. 3, 1—3. der Engel des Herrn zu dem Teufel, der im Gesichte des Zacharias als Widersacher des Hohenpriesters Josua ihm zur Rechten stand (LXX: *ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ διάβολε*).

V. 10. Beschreibung der Irrlehrer mit Bezug auf V. 8., im Gegensatz zu V. 9.; vrgl. 2. Petr. 2, 12. — Sie lästern: **ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι;** *„was sie nicht kennen"*; gemeint ist das Ueberweltliche, dem die *δόξαι* V. 8. angehören; *Schott:* „haben sie davon ein Wissen, so ist es doch kein **εἰδέναι**, kein wirkliches erkenntnissmässiges Wissen" (vrgl. Kol. 2, 18. nach der gew. L. A.); die Ausleger, die *κυρ.* und *δόξας* von irdischen Machthabern verstehen, wissen nur Ungenü-

sein sollte" (*Schott*) und dass Moses auf dem Berge der Verklärung bei Christus erschien. *Schott* giebt übrigens zu, dass die Ueberlieferung, welche Judas h. benutzt, der Form nach apokryphisch sei.

gendes über den hier ausgedrückten Gedanken zu sagen; so *Arnaud:* il est assez difficile de préciser, quelles étaient ces choses qu'ignoraient ces impies. — *ὅσα δὲ φυσικῶς ἐπίστανται*) Gegensatz zu dem Vorhergehenden; entsprechend dem *σάρκα μιαίνουσι* V. 8.; nur ist der Begr. hier ein weiterer. *Jachm.* erklärt: „die jedem inwohnenden Begierden"; allein dazu passt *ἐπίστανται* nicht; richtig *de Wette: „die Gegenstände des sinnlichen Genusses"*; wozu die *σάρξ* (V. 8.) vornehmlich mit gehört. Durch *φυσικῶς* (*ἅπ. λεγ.* = *„von Natur"*) *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* wird hervorgehoben, dass sich ihre Erkenntniss nicht über die der unvernünftigen Thiere erhebt, dass ihnen nur das Sinnliche etwas Bekanntes ist; *ἐπίστανται* steht im Unterschied von *οἴδασι*, das bloss äusserliche Kennen bezeichnend; *Schott:* „sie verstehen sich darauf, nämlich hinsichtlich der dem praktischen Gebrauch zugekehrten äusserlich sinnlichen Seite der Dinge". *ἐν τούτοις φθείρονται*) *ἐν* bezeichnender als *διὰ*, es markirt die gänzliche Hingabe an diese Dinge; *φθείρονται; Luther:* „sie verderben", besser: *„sie richten sich zu Grunde"*, nämlich: durch unmässigen Genuss. In *Luther's* Uebersetzung ist *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* unrichtig zu diesem Verb gezogen.

V. 11. Der Verf. unterbricht die Schilderung jener gottlosen Menschen durch einen Weheruf über sie, den er dadurch begründet, dass er sie nach dem Vorbilde alttestamentlicher Gottlosen charakterisirt (vrgl. 2. Petr. 2, 15 ff.). — *οὐαὶ αὐτοῖς*) Derselbe Weheruf öfters in den Reden Jesu; „zugleich Strafandrohung und starke Missbilligung enthaltend" (*de Wette*); mit diesem *οὐαὶ* deutet Judas auf das Gericht hin, dem die Antinomisten verfallen sind; es weist auf V. 5—7. zurück; unrichtig fasst *Wiesinger* es als blossen „Weheruf des Schmerzes und Abscheus". Bei einem Apostel kommt dieser Weheruf nicht vor; öfters im A. T. — *ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν*) Zu der Phrase: *τῇ ὁδῷ τινος πορεύεσθαι* vergl. Apgsch. 14, 16. (Apgsch. 9, 31. *πορ. τῷ φόβῳ τ. κυρίου*); *τῇ ὁδῷ* ist entweder local oder als Dativ der Norm (s. *Meyer* zu d. ang. St.) zu fassen; nicht aber „instrumental von einer Mittelursache" (*Schott*), was zu *ἐπορεύθησαν* nicht passt. — *ἐπορεύθησαν;* das Präteritum (*Luther* u. A. übersetzen, als stünde das Präsens) steht nicht „weil der Verf. hier auf den Anfang dieses ihres Wandels zurücksehend, historisch erzählt, was sie von da an thaten; wobei stillschweigend vorausgesetzt ist, dass sie noch gegenwärtig denselben Weg gehen" (so früher in dies. Komm.), sondern weil Judas sich

das in *οὐαὶ αὐτοῖς* angedrohte Gericht als vollzogen vergegenwärtigt (*de Wette-Brückner*); unrichtig erklärt *Schott*: „sie haben sich auf den Weg gemacht, sind aufgebrochen". Die Aehnlichkeit mit Kain findet man gewöhnlich darin, dass während dieser seinen Bruder leiblich tödtete, jene sich durch Verführung der Brüder des geistlichen Mordes an ihnen schuldig machen. *Oec.*: *καὶ γὰρ αὐτοὶ — ἀποκτιννύουσιν τοὺς ἀδελφοὺς ταῖς πονηραῖς διδασκαλίαις;* so auch *Estius*, *Grotius* („Cain fratri vitam caducam ademit; illi fratribus adimunt aeternam), *Calov*, *Hornejus*, *Schott* u. A. Diese Umdeutung ins Geistliche ist jedoch willkürlich, zumal die Verführungslust jener Menschen von Judas nicht besonders hervorgehoben ist. Den Mord Kains festhaltend denken einige Ausleger an den Verfolgungseifer jener Irrlehrer gegen die Gläubigen; *Nicol. de Lyra*: sequuntur mores et studia latronis ex invidia et avaritia persequentes sincerioris theologiae studiosos. Da den späteren Juden Kain als Symbol des sittlichen Skepticismus galt, so nimmt *Schneckenburger* an, Judas habe hier seinen Gegnern diesen Skepticismus vorwerfen wollen; allein auch darauf deutet nichts im Gedankenzusammenhange hin; *de Wette* bleibt dabei stehen, dass K. „als Urbild aller bösen Menschen" genannt sei; so auch *Arnaud*: J. compare seulement, d'une manière très-générale, ses adversaires à Caïn, sous le rapport de la méchanceté; allein dies ist zu allgemein. Richtiger findet man den Vergleichungspunkt darin, dass wie Kain aus *Neid* über die dem Abel bewiesene Gnade *sich wider das Gebot und die Warnung Gottes auflehnend* seinen Bruder tödtete, so die Irrlehrer sich wider Gott auflehnten und zwar aus Neid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erwies; dieser früher in diesem Komm. gegebenen Erklärung stimmt *Brückner* bei; allein auf die Näherbestimmung: „*aus Neid*" deutet der Context nicht hin; entsprechender wird es sein, wenn man das tertium compar. darin findet, dass Kain wider die Warnung Gottes seiner eignen bösen Lust folgte; *Frommüller*: „der Vergleichungspunkt ist das Handeln nach den selbstischen Trieben der Natur mit Verachtung der Warnungen Gottes". — *καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν*) *πλάνη* als verschuldete sittliche Verirrung bezeichnet überhaupt das von der Wahrheit abgewandte lasterhafte Leben; vrgl. Jak. 5, 20. 2. Petr. 2, 18. (Ezech. 33, 16. LXX. Uebers. von פֶּשַׁע). *ἐκχεῖσθαι* als Medium, eigentlich: sich aus etwas ergiessen, constr. cum *εἴς τι;* tropisch: *sich in etwas hineinstürzen, sich mit ganzer Gewalt einer Sache ergeben* (Clem. Alex.

p. 491, 8: εἰς ἡδονὴν ἐκχυθέντες; mehrere Belegstellen bei *Wahl*, *Elsn.*, *Wetst.*); weniger passend ist es, das Verb. nach Ps. 73, 2., wo die LXX. ἐξεχύθη als Uebers. von שֻׁפְּכוּ haben, = „ausgleiten" (*Grotius:* errare) zu erklären. Der Dativ τῇ πλάνῃ ist = εἰς τὴν πλάνην; unrichtig erklärt *Schott* ihn als dat. instrumentalis; da ἐξεχύθησαν einer den Begriff selbst ergänzenden Näherbestimmung bedarf. Der Genitiv μισθοῦ ist mit *Winer* (S. 185) = „*um Lohn*" (s. *Grotius* z. d. St.) zu erklären, so dass der Sinn ist: „sie ergeben sich um Lohn (d. i. um irdischen Vortheils willen, also aus Habsucht; *Luth.:* „um Geniesses willen") der Sünde des Bileam"; so die meisten Ausleger, auch *Brückner* und *Wiesinger; de Wette* dagegen erklärt, nach Vorgang von *Erasmus*, *Vatablus* u. A., Βαλαάμ als abhängigen Genitiv von τοῦ μισθοῦ; den Dativ τῇ πλάνῃ = „vermöge der Verirrung" und ἐξεχύθησαν als intransitives Verb = „ausschweifen, ausgelassen sein"; darnach übersetzt er: „durch (vermöge) die Verirrung (Verführung) des Lohnes Bileams haben sie sich (in Laster) ergossen"; eben so *Hornejus:* deceptione mercedis, qua deceptus fuit Balaam, effusi sunt*). Allein diese Constr. leidet an einer kaum erträglichen Härte, auch werden dabei die Begriffe πλάνη und ἐξεχύθησαν auf willkürliche Weise gedeutet; dazu kommt, dass dieser Satz, so gefasst, ganz aus der Analogie der beiden andern, demselben coordinirten, heraustreten würde**). Darum ist die gewöhnliche Erklärung vorzuziehen. *Schott* construirt den Gen. mit πλάνῃ zusammen, indem er ihn als „einen nachträglich, gewissermassen parenthetisch beigegebenen Genitiv der nähern Bestimmung" bezeichnet und davor ein πλάνῃ ergänzt: „die Verirrung Bileams, welche eine durch Gewinn bestimmte war". Diese Constr. giebt zwar einen passenden Sinn, lässt sich aber sprachlich schwerlich rechtfertigen; gänzlich verfehlt ist es, μισθοῦ als „Apposition zu Βαλαάμ = ὅς μισθὸν ἠγάπησεν 2. Petr. 2, 15." (*Fronmüller*, *Steinfass*) zu nehmen. — Den Vergleichungspunkt findet *de Wette*, vornehmlich nach Offenb. Joh. 2, 14., darin, dass Bileam „als ein falscher Prophet und Verführer

---

*) *Calvin:* dixit (Ap.), instar Bileam mercede fuisse deceptos, quia pietatis doctrinam turpis lucri gratia adulterant; sed metaphora, qua utitur, aliquanto plus exprimit; dixit enim *effusos esse*, quia scilicet instar aquae diffluentis projecta sit eorum intemperies.

**) *Stier:* „Der Parallelismus der drei Sätze verlangt, dass τῇ πλάνῃ ἐξεχύθησαν zusammen bleibe, der Genitiv steht dann = ἀντὶ μισθοῦ".

zur Unzucht und Abgötterei und zwar wider Gottes Willen zum Balak gezogen sei, besonders auch als habsüchtig und bestechlich betrachtet wird"; allein dass die Menschen, von denen J. redet, Andere zur Abgötterei verführten, wird nirgends hervorgehoben. Dass Jud. h. das Letztere vornehmlich im Auge hat, zeigt das μισθοῦ; durch Habsucht verblendet widerstrebte Bileam dem Willen Gottes; sein Widerstreben war seine πλάνη, darin und in dem Motiv gleichen ihm die Antinomisten (*Brückner*, *Wiesinger*); ob Judas bei dieser Zusammenstellung auch die Verführung zur Unkeuschkeit (vrgl. 4. Mos. 31, 16.) im Sinne gehabt (*Frommüller*) ist mindestens zweifelhaft, noch ferner aber liegt es, den Vergleichungspunkt darin zu finden, dass die Antinomisten „auf einen mittelst *Ruinirung der Gemeinde Gottes* zu erzielenden materiellen Gewinn ausgingen" (*Schott*). — *καὶ τῇ ἀντολογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο*) *ἀντιλογία* „*Widerrede*" hier das empörerische Widerstreben; *ἀπώλοντο* kann dem Sprachgebrauch gemäss nicht erklärt werden: „sie verloren sich in die *ἀντιλ.* des Kore" (so früher in diesem Komm.), sondern nur: „sie gingen verloren, kamen um"; wobei *τῇ ἀντιλογίᾳ* nur instrumentaler Dativ sein kann. Der Vergleichungspunkt ist nicht mit *Nicol. de Lyra* darin zu suchen, dass die Gegner des Judas propter ambitionem honoris et gloriae sectas erroneas bilden, noch auch mit *Hornejus* darin, dass sie sich das munus Apostolorum ecclesiae doctorum anmassen, sondern er liegt in dem hochmüthigen Widerstreben gegen Gott und dessen Ordnungen, denen die Antinomisten Hohn sprechen. Durch die Erkläsung *Schott's:* „dass sie der wahren Heiligkeit eine andere selbstersonnene Heiligkeit, nämlich die angeblich durch zuchtlose Ausschweifung zu gewinnende Heiligkeit entgegenstellten, wird eine fremdartige Beziehung eingetragen*). Die Klimax der Begriffe: *ὁδός, πλάνη, ἀντιλογία* hinsichtlich der Bestimmtheit ist nicht zu verkennen;

---

*) *Ritschl* findet den Vergleichungspunkt zwischen den Antinomisten und den drei Genannten darin „dass sie — wie diese — Gott in einer von demselben verworfenen Weise zu dienen unternahmen"; allein es ist unrichtig, dass „die Korahiten ihre Anmassung des Priesterthums durch die Darbringung eines von Gott verschmähten Opfers darstellten", unrichtig, dass durch *ὁδός* „das gottesdienstliche Verfahren" des Kain bezeichnet wird und unrichtig, dass das von Bileam gewollte Aussprechen des Fluches als eine gottesdienstliche Handlung zu betonen ist. Ueberdiess enthält die Charakterisirung der Antinomisten auch keinen Zug, der es andeutete, dass ihr Sinn auf eine besondere Art des Gottesdienstes gerichtet war.

aber es findet auch eine Klimax der Gedanken statt, denn wenn auch das Moment, um dessentwillen Kain, Bileam und Korah hier genannt sind, bei allen eins und dasselbe ist, nämlich das Widerstreben gegen Gott, so tritt doch eben dies bei Korah auf die entschiedenste Weise hervor.

V. 12. Weitere Schilderung der Irrlehrer; vrgl. 2. Petr. 2, 13. 17. — *οὗτοί εἰσιν [οἱ] ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες*) Bei der Lesart: *οἱ* scheint es am einfachsten zu sein, *ὄντες* zu suppliren: „diese sind's, welche in euren *ἀγάπαις* Klippen sind" (*de Wette*); weniger hat es für sich, *οἱ* mit *συνευωχούμενοι* zu verbinden und die Worte: *ἐν τ. ἀγ. ὑμ. σπιλάδες* als eingeschobenen Zwischensatz zu nehmen. Unrichtig erklärt *Schott:* „diese sind *wirklich* diejenigen, als welche sie vorher beschrieben sind". *Stier*, dem *Fronmüller* beistimmt, verbindet *οἱ* unmittelbar mit *σπιλάδες*, das hier seiner Meinung nach wie die Wörter: *σποράς*, *φυγάς*, *λογάς* Maskul. ist und gleiche Bedeutung mit *σπῖλοι* hat; allein es ist willkürlich, *σπιλάδες* (wofür 2. Petr. 2, 13. *σπῖλοι* steht) hier in einer andern Bedeutung zu nehmen, als die es immer hat, nämlich = „*Klippen*". Wenn *Arnaud* der Etymologie zufolge*) erklärt: les rochers continuellement battus par les flots de la mer et *souillés par son écume*, so bringt er einen fremdartigen Zug hinein. Die Gegner werden Klippen genannt, nicht im Allgemeinen, als sittlich gefährliche Menschen, die Andern zur Verführung gereichen, sondern hinsichtlich der Agapen **), sofern diese an ihnen scheitern (*de Wette-Brückner*, *Wiesinger*), durch das Verhalten jener aufhören das zu sein, was sie sein sollen, oder wohl richtiger, sofern sie den Andern, die an den Agapen theilnehmen, Verderben bereiten (*Schott*). Wodurch dies der Fall ist, geben die folgenden Participien an. — *συνευωχούμενοι*) das Verb. *εὐωχεῖσθαι****) hat

---

*) *Steph.* s. v. *σπιλάς:* Eust. *σπιλάδες* ex veteribus exponit: *αἱ παράλιαι πέτραι, παρὰ τὸ σπιλοῦσθαι τῇ ἄχνῃ.*

**) Der Ausdruck: *ἀγάπαι* wird mit Recht von den meisten Auslegern als Bezeichnung der Liebesmahle genommen (vrgl. 1. Kor. 11, 20 ff.); *Erasmus* dagegen will ihn in seiner ursprünglichen Bedeutung festhalten; qui vobis pure casteque viventibus et evangelicam amplectentibus *charitatem*, veluti maculae sunt dehonestantes gregem vestram; *Luther* versteht es von den *Almosen*, als den Erweisungen der Liebe.

***) Eine Erklärung des Wortes findet sich bei *Xenoph.* Memorab. lib. 3: *ἔλεγε* (nämlich Sokrates) *δὲ καὶ ὡς τὸ εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ ἐσθίειν καλοῖτο. Τὸ δὲ εὖ προσκεῖσθαι, ἔφη, ἐπὶ τῷ ταῦτα ἐσθίειν, ἅτινα μήτε τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ σῶμα λυποίη, μήτε δυσεύρετα εἴη; ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτωμένοις ἀνετί-*

zwar an sich keine schlimme Bedeutung, indem es = „gut essen, es sich gut schmecken lassen“ ist, gewinnt diese aber durch die Beziehung auf die Agapen; die Ergänzung von ὑμῖν nach 2. Petr. 2, 13. (*Wiesinger*, *Schott*, *Fronmüller*) hat das gegen sich, dass dadurch auch den Angeredeten das εὐωχεῖσθαι schuld gegeben wird; besser möchte es daher sein, συνευωχ. mit *de Wette-Brückner* zu erklären: „in dem sie zusammen (d. i. mit einander) schmausen“; gegen den Sprachgebrauch meint *Schott*, dass durch συνευωχ. das vorherg. ἐν τοῖς ἀγ. ὑμ. wieder aufgenommen wird, = „sie essen mit“. Dass dieses Particip zur Begründung des vorhergehenden Ausspruchs dient, wird von *Schott* mit Unrecht geleugnet. — ἀφόβως) „ohne Scheu“ ist entw. mit συνευωχ. (*de Wette-Brückner*, *Arnaud*, *Schott*, *Fronm.*) oder mit ἑαυτ. ποιμαίνοντες (*Erasmus*, *Beza*, *Wiesinger* u. A) zu verbinden; die erste Verbindungsweise ist vorzuziehen, weil der Begr. συνευωχ. sonst zu entblösst dastehen würde. — ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες) verstärkt das voraufgehende συνευωχ., indem es mit diesem, dem es nicht coordinirt, sondern subordinirt (*Schott*) ist, auf das Verhalten bei den Agapen zu beziehen ist. Während die Agapen nur dann ihrer Idee entsprachen, wenn Mässigkeit und Liebe bei ihnen herrschten, entweihten jene sie dadurch, dass sie an ihnen nur theilnahmen, um ihre selbstsüchtige Fleischeslust zu befriedigen. *Erasmus* nimmt die Worte in zu allgemeinem Sinne: suo ductu et arbitrio viventes; *Grotius*, *Bengel* u. A. geben ihnen eine falsche Beziehung, nach Ezech. 34, 2., indem sie sie davon verstehen, dass jene, statt die Gemeinde zu weiden, sich selbst weiden (vrgl. 1. Petr. 5, 2.), wobei *Schneckenburger* speciell an die Belehrungen denkt, welche sie zu geben versprechen; allein diese Beziehung ist dem Gedankenzusammenhange durchaus fremd. Nach *de Wette* ist als Gegensatz gedacht: „während sie die Armen darben lassen“ (1. Kor. 11, 21.); doch auch diese Beziehung ist durch nichts angedeutet. — νεφέλαι ἄνυδροι) geht nicht mehr auf die Agapen (*de Wette*, *Schott*), sondern ist allgemeiner zu fassen; νεφ. ἄνυδρ. ist leichtes Gewölk, ohne Wasser, das daher auch, wie der Beisatz: ὑπὸ ἀνέμων παραφερίμεναι hervorhebt, vom Winde vorübergetrieben wird, ohne Regen zu spenden; vrgl. Sprüchw. 25, 14. Das Bild zeichnet die innere Geistesleerheit jener Menschen, die wegen derselben nichts Gutes wirken kön-

---

θαι. Indess kommt εὐωχ. auch in der klassischen Gräcität bisweilen mit schlimmer Nebenbedeutung vor.

nen; doch so, dass darin zugleich die täuschende Ostentation derselben angedeutet ist*); der Beisatz dient zur Ausmalung des Bildes, nicht zur Hervorhebung eines besonderen Charakterzuges der Irrlehrer; unrichtig *Nic. de Lyra:* quae a ventis circumferuntur i. e. superbiae motibus et vanitatibus. — In der Parallelstelle 2. Petr. 2, 17. sind zwei Bilder mit einander verknüpft: *πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι.* — Nach der L. A. *περιφερόμεναι* wäre zu übersetzen: „umher oder hin- und hergetrieben"; *παραφερόμεναι* heisst dagegen: „*vorübergetrieben*". Diesem ersten Bilde schliesst sich das zweite an, durch welches die Unfruchtbarkeit (an guten Werken) und die gänzliche Erstorbenheit jener Menschen beschrieben wird; in den Beiwörtern ist die Klimax nicht zu verkennen. — *δένδρα φθινοπωρινά)* sind nicht eine besondere Art von Bäumen, solche, die erst im Herbste Frucht tragen, sondern: Bäume, *wie sie im Herbste beschaffen sind*, nämlich entblösst von den Früchten (*de Wette-Brückner, Wiesinger, Schott* u. A.); willkürlich ist es, von jener dem Worte eignen Bedeutung abzusehen, und *φθινοπωρ.* nach der Etymologie von *φθίνειν* durch arbores quarum fructus perit illico = frugiperdae (*Grotius;* eben so *Erasm., Beza, Carpzov, Stier:* „die ihre Frucht unreif abwerfen") zu erklären. — *ἄκαρπα)* nicht: „denen die Früchte abgenommen sind" (*de Wette*), sondern: „die ohne Frucht dastehen" (*Brückner*); ob sie früher Frucht gehabt und wie sie derselben entblösst sind, sagt das Wort nicht. „Vom Merkmale der Unfruchtbarkeit geht die stark bewegte Rede zu dem der gänzlichen Nichtigkeit fort" (*de Wette*). — *δὶς ἀποθανόντα) Beza, Rosenmüller* u. A. erklären *δίς* willkürlich durch: plane, prorsus. Die meisten Ausleger halten die eigentliche Bedeutung fest; doch finden sie den Begriff des Doppelten in verschiedenen Verhältnissen, entweder darin, dass jene Bäume nicht nur von den Früchten, sondern auch von den Blättern entblösst sind, so *Oecum., Hornejus* u. A.; oder darin, dass sie keine Frucht tragen und darum ausgerottet werden; besser jedoch ist es *δίς* darauf zu beziehen, dass sie nicht nur *fruchtleer*, sondern *auch wirklich erstorben*,

---

*) *Calvin:* vanam ostentationem taxat, quia nebulones isti, quum multa promittunt, intus tamen aridi sunt. *Bullinger:* habent enim speciem doctorum veritatis, pollicentur daturos se doctrinam salvificam, sed veritate destituuntur et quovis circumaguntur doctrinae vento.

verdorrt sind *). Dass Judas hier letzteres im Sinne hat, zeigt das folgende: *ἐκριζωθέντα;* mit Unrecht lassen mehrere Ausleger hier das Bild ganz zurücktreten und erklären dieses Wort unmittelbar entweder von dem doppelten geistlichen Tode (*Beza*, *Estius*, *Bengel*, *Schneckenb.*, *Jachmann*, *Wiesinger*, *Schott*), oder von dem diesseitigen und jenseitigen Tode, so *Grotius:* necque hic bonum habebunt exitum, neque in seculo altero; oder von dem eignen Mangel an geistlichem Leben und der Vernichtung des Lebens in Anderen; alle diese Erklärungen sind ohne Berechtigung; *ἐκριζωθέντα* steht in enger Beziehung zu *δὶς ἀποθανόντα,* also: Bäume, die, weil sie erstorben sind, ausgegraben und entwurzelt sind **), sich also nicht wieder erholen und neue Frucht bringen können (*Erasm.:* quibus jam nulla spes est revirescendi); dadurch werden jene Menschen als solche geschildert, auf deren Bekehrung und Wiederbelebung durchaus nicht zu hoffen ist (*Schott*, *Wiesinger*); eine Hinweisung auf das zukünftige Gericht (*Stier*) liegt nicht darin. Richtig *Arnaud:* tous ces mots sont des métaphores énergiques pour montrer le néant de ces impies, la légèreté de leur conduite, la stérilité de leur foi et l'absence de leurs bonnes oeuvres.

V. 13. Fortsetzung der bildlichen Schilderung der Irrlehrer; die beiden hier gebrauchten Bilder charakterisiren dieselben in ihrem irren nnd wüsten Wesen. — *κύματα ἄγρια θαλάσσης κτλ.*) Schon *Carpzov* hat mit Recht zur Erklärung auf Jes. 57, 20. hingewiesen; die ersten Worte entsprechen dem hebr. כַּיָּם נִגְרָשׁ; die folgenden: *ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας* dem hebr. יִגְרְשׁוּ מֵימָיו רֶפֶשׁ וָטִיט, nur dass Judas das eigentliche Wort setzt, wo Jesaias den bildlichen Ausdruck hat. — *ἐπαφρίζειν*, eigentlich: „überschäumen"; *Luther:* gut: *„die ihre eigne Schande ausschäumen"*. — *αἰσχύνας* nicht eigentlich: „die Laster" (*de Wette*), der Plural nöthigt nicht zu dieser Erklärung; sondern: das schimpfliche Wesen, namentlich die schandbaren *ἐπιθυμίαι,* die sie in ihrem wüsten, sittenlosen Leben offenbaren, nicht: „ihre selbstersonnene Weisheit" (*Schott*). — Daraus, dass die Hebräer bisweilen die Lehrer mit dem

---

*) *Fronmüller* unrichtig: „Bäume, die zu verschiedenen Zeiten eine ans Leben gehende Verletzung durch Frost oder Insekten erlitten haben".

**) Sprachlich unrichtig *Fronmüller:* Bäume, die noch im Erdreich stehen, aber in ihren Wurzeln erschüttert sind".

Meere verglichen (s. *Moses* theol. Samar. ed. Gesen. p. 26), darf nicht mit *Schneckenb.* und *Jachmann* gefolgert werden, dass hier eine Anspielung auf das Lehramt stattfindet; dies ist hier um so unpassender, als die Gegner des Judas schwerlich ein Lehramt besassen. — *ἀστέρες πλανῆται*) beide Wörter gehören zusammen; *Irrsterne*, das ist: Sterne, die keinen festen Stand haben, sondern umherschweifen; möglich, dass Judas dabei an Kometen (*Bretschn.*, *Arnaud*, *Stier*, *de Wette* u. A.) gedacht hat; wahrscheinlicher aber ist, dass bei der Erklärung ganz davon abzusehen ist, ob es solche Irrsterne am Himmel giebt oder nicht (*Schott*); es ist Bild der unstäten Menschen, die von ihren fleischlichen Begierden bald hiehin, bald dorthin getrieben werden, deren Leben den schärfsten Gegensatz gegen das stille, geordnete Leben der wahren Christen bildet; mit Unrecht nimmt *de Wette* es im Wesentlichen gleichbedeutend mit *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι* 2. Tim. 3, 13. *Bengel* meint, es sei bei diesem Bilde vornehmlich an die *Dunkelheit* der Planeten zu denken, allein eine solche astronomische Beziehung liegt hier durchaus fern; *Jachmann* erklärt willkürlich: *ἀστέρες* = *φωστῆρες* Phil. 2, 15. als Bezeichnung der Christen. Mehrere Ausleger beziehen auch dieses Bild auf das Lehren jener Menschen, mit Berufung auf Phil. 2, 15. und Daniel 12, 3.; so schon *Oecumenius: δοκοῦντες εἰς ἄγγελον φωτὸς μετασχηματίζεσθαι — ἀπεναντίας μόνον τοῦ κυρίου φέροντα δογμάτων* (*Hornejus* u. A.), allein auch dazu giebt der Zusammenhang keine Berechtigung. Judas nennt jene *ἀστέρες* in Bezug auf ihre Ostentation (*Wiesinger*); *Schott* richtig: „diese Menschen sind ihrer Einbildung und Prätension nach Sterne“. — *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται*) vrgl. V. 6. Mit diesen Worten weist Judas auf das zukünftige Gericht über diese gottlosen Menschen hin; sie gehen auf das *οὐαὶ αὐτοῖς* V. 11. zurück — und bilden einen erschütternden Schluss zu der voraufgehenden Schilderung. Wenn *ὁ ζόφος τ. σκ.* auch in einem eigenthümlichen Contraste zu dem letzten Bilde: *ἀστέρες* steht, so folgt daraus doch nicht, dass *οἷς* sich nur auf diesen Ausdruck bezieht, wie *Arnaud* u. A. meinen; natürlicher ist es bei *οἷς* an die Menschen zu denken, die in sämmtlichen voraufgehenden Bildern charakterisirt sind. — Die Hinzufügung des Genitivs *σκότους* dient zur Verstärkung des Begr.: *ὁ ζόφος*. — Dieselben Worte in der Parallelstelle: 2. Petr. 2, 17.

V. 14. 15. Förmliches Citat aus dem B. Henoch. — *προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις*) *καὶ* bezieht sich entwe-

der auf *τούτοις:* „auch für diese, wie für Andere"; oder es soll das *προσφ. τούτοις* in Beziehung auf das Vorhergesagte hervortreten lassen: „es hat ja Henoch auch vorhergesagt für diese". — *προφητεύειν* gewöhnlich mit *περὶ*, hier mit dem Dativ construirt, wie Luk. 18, 31. „in Beziehung auf diese". — *ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ)* *ἕβδομος* hat hier schwerlich die mystische Bedeutung, die *Stier* dem Worte giebt: „Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der 7. Weltzeit, des 7. Jahrtausend, des grossen Erdensabbaths"; Judas hat es aus dem Buche Henoch, wo Henoch gleichfalls einige Mal ausdrücklich als der Siebente von Adam bezeichnet wird (LX, 8. XCIII, 3.) hergenommen, nicht um ihn als den ältesten Propheten zu charakterisiren (*Calvin, de Wette* u. A.), sondern um durch das Eintreffen der heiligen Siebenzahl seine Bedeutung zu markiren (*Wiesinger*, *Schott*). Die hier citirten Worte finden sich im Anfange des Buches Henoch: I, 9.: „Und siehe er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über Alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben" *). Diese Worte sind der Rede entnommen, durch welche ein Engel dem Henoch ein Gesicht, welches dieser gehabt, deutet, und in welcher er ihm das zukünftige Gericht Gottes verkündigt **). — *ἐν ἁγίαις μυριάσιν)* vrgl. Zach. 14, 5. 5. Mos. 33, 2.; Hebr. 12, 22.: (*μυριάσιν ἀγγέλων*) Offenb. Joh. 5, 11. — V. 15. *ποιῆσαι κρίσιν)* s. 1. Mos. 18, 25. Joh. 5, 27. — *τοὺς ἀσεβεῖς)* das Prono-

---

*) Bei *de Sacy* lautet die Stelle: et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat judicium super eos et perdat impios et litigat cum omnibus carnalibus pro omnibus quae fecerunt et operati sunt contra eum peccatores et impii. Als Zeugniss der Art, wie ältere Ausleger die Authentie dieses Ausspruches zu retten suchten, diene die Erklärung von *Hornejus:* haec quae Judas citat, ab Enocho ita divinitus prophetata esse dubium non est, sive prophetiam illam ipse alicubi scripsit et scriptura illa vel per Noam ejus pronepotem in arca, vel in columna aliqua tempore diluvii conservata fuit, sive memoria ejus traditione ad posteros propagata, quam postea apocrypho et fabuloso illi libro autor ejus inseruerit, ut totum Enochus scripsisse videretur.

**) *Schott* weist zur Rechtfertigung dieser Citation darauf hin, dass die geschichtliche Sachlage, die das B. Henoch hervorgerufen hat (nämlich die zur Zeit seiner Entstehung vom Heidenthume her in Israel einreissenden Verirrungen in Lehre und Leben) den geschichtlichen Verhältnissen, auf welche der Br. Judä berechnet ist, genau entspricht.

men αὐτῶν nach der l. r. würde auf das Volk Israel gehen. — ὧν ἠσέβησαν) dasselbe Verb Zeph. 3, 11. 2. Petr. 2, 6.; hier als transitives Verb. gebraucht, vrgl. *Winer* S. 199. Zu beachten ist die häufige Wiederholung desselben Begriffs: ἀσεβεῖς, ἀσεβείας, ἠσέβησαν und zuletzt wieder ἀσεβεῖς; starke Betonung der Gottlosigkeit. — τῶν σκληρῶν) σκληρὸς eigentl. trocken, hart, spröde; hier im ethischen Sinne: „gottlose Reden"; in etwas anderem Sinne, aber gleichfalls von Reden gebraucht, steht das Wort: Joh. 6, 60.

V. 16. Weitere Schilderung der Irrlehrer, sich anschliessend an die Schlussworte der prophetischen Rede: τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ; vrgl. 2. Petr. 2, 18. 19. — οὗτοί εἰσι) wie V. 10. und V. 19. mit eigenthümlichem Nachdruck. — γογγυσταὶ) das Wort ist ἅπ. λεγ. im N. T., das Verb. kommt öfters vor; *Oecum.* erklärt: οἱ ὑπ' ὀδόντα καὶ ἀπαῤῥησιάστως τῷ δυσαρεστουμένῳ ἐπιμεμφόμενοι. Wogegen sie murren, sagt Judas nicht; willkürlich ist es daher, dasselbe auf ein bestimmtes specielles Object, wie die Vorgesetzten (*de Wette*), oder noch bestimmter die kirchlichen Vorgesetzten (*Estius*, *Jachmann*) beschränkt zu denken; *Brückner* sagt richtig, dass „der Begr. nicht ängstlich zu beschränken sei"; alles was nicht nach ihrem Sinne war, reizte sie zum Murren; eine nähere Bestimmung giebt das Attribut μεμψίμοιροι (ἅπ. λεγ.) = „*mit ihrem Loose unzufriedene*", welches darauf hinweist, dass sie in ihrer Prätension auf ein besseres Loos Anrecht zu haben meinten, als welches ihnen zu Theil geworden. Dem Subst. schliesst sich der Participialsatz: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι an, der, indem er den Grund der Unzufriedenheit und des Murrens aufdeckt, zugleich eine Art Gegensatz ausdrückt: sie waren mit Allem unzufrieden, nur nicht mit sich selbst. *Calvin:* qui sibi in pravis cupiditatibus indulgent, simul difficiles sunt ac morosi, ut illis nunquam satisfiat. — Ganz verfehlt ist die Ansicht von *Grotius*, dass Judas hier die Unzufriedenheit der damaligen Juden mit ihrem politischen Zustande im Sinne habe. — καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα) ὑπέρογκα, ausser hier nur in der Parallelstelle 2. Petr. 2, 18. *Luther:* „stolze Worte" (verba tumentia, bei *Hieron.* contra Jovian. 1, 24.), vrgl. Daniel 11, 36. LXX.: καὶ λαλήσει ὑπέρογκα; es sind solche Reden gemeint, die aus dem Hochmuth stammen, in welchem der Mensch sich seiner selbst überhebt — im Gegensatze gegen die sich Gott unterwerfende Demuth der Christen. Darauf weist auch die Parallelstelle hin, wo sich der Ausdruck ὑπέρογκα auf das

Rühmen der ἐλευθερία bezieht Dieser Aussage schliesst sich wieder, wie vorher, ein Participialsatz an, der gleichfalls eine Art Gegensatz ausdrückt: *θαυμάζοντες πρόςωπα ὠφελείας χάριν.* Der Ausdruck *θαυμάζειν πρόσωπα* ist im N. T. ἅπ. λεγ.; im A. T. vrgl. 1. Mos. 19, 21. LXX.: ἐθαύμασά σου τὸ πρόςωπον; hebr. נָשָׂא פָנֶי; in andern Stellen haben die LXX.: λαμβάνειν τὸ πρ. — 3. Mos. 19, 15. übersetzen die LXX. נָשָׂא פְנֵי durch λαμβ. τὸ πρ., dagegen הָדַר פְּנֵי durch θαυμάζειν τὸ πρόσωπον; während es in ersterer Stelle überhaupt das freundliche Verhalten Gottes gegen Abraham ausdrückt, hat es in der zweiten die schlimme Bedeutung der parteiischen Begünstigung; diese Bedeutung hat es auch hier; es ist zu übersetzen: „der Person *Bewunderung zollen*" (*Herder:* „hochachten". *Arnaud:* „admirer, honorer"); in diesem Sinne kommt θαυμάζειν auch Sir. 7, 29. vor (vrgl. *Lysias* Orat. 31., wo es von dem Tode heisst: οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὑπερορᾷ, οὔτε τοὺς ἀγαθοὺς θαυμάζει, ἀλλ' ἴσον ἑαυτὸν παρέχει πᾶσιν). Dies parteiische Behandeln der Personen bestand in dem schmeichlerischen Huldigen derer, von denen sie — wie ὠφελείας χάριν zeigt — irgend einen Vortheil hofften. Hochmüthige Prahlerei und kriechende Schmeichelei bilden zwar einen Contrast, sind aber doch mit einander verbunden. *Calvin:* magniloquentiam taxat, quod se ipsos fastuose jactent: sed interea ostendit liberali esse ingenio, quia serviliter se dimittant. — θαυμάζοντες steht nicht parallel mit πορευόμενοι, sondern geht in ungenauer Constr. auf αὐτῶν; durch diese Constr. gewinnt der Gedanke mehr Selbstständigkeit, als wenn es hiesse: θαυμαζόντων. — ὠφελείας χάριν gehört nicht zu dem Verb. fin., sondern zu dem Particip.

V. 17. 18. Von hier wendet sich Judas an seine Leser, indem er sie mit Bezug auf die vorher geschilderten Gottlosen tröstet und ermahnt; vrgl. 2. Petr. 3, 2. 3. ὑμεῖς δέ) nachdrucksvoller Gegensatz zu den vorher Genannten. — μνήσθητε) die von Judas gemeinten Worte setzt er als den Lesern bekannte, von den Aposteln vernommene voraus. — τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων) ῥῆμα: das Wort als Ausdruck des Gedankens; das προ in προειρημ. bezeichnet diese Worte nicht als solche, die etwas Zukünftiges vorherverkündigten, sondern nur als solche, die bereits früher ausgesprochen worden. — ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κτλ.) Schwerlich würde Judas sich so ausgedrückt haben, wenn er selbst Apostel gewesen wäre, was manche Ausleger

freilich nicht zugeben, indem sie diese Ausdrucksweise theils aus der Bescheidenheit des Judas, theils aus dem Umstande, dass ausser ihm und Johannes die übrigen Apostel bereits gestorben waren, erklären. — V. 18. ὅτι ἔλεγον ὑμῖν) ὑμῖν macht es wahrscheinlich, dass Judas hier solche Reden meint, die die Leser aus dem Munde der Apostel selbst gehört haben; doch sind die folgenden Worte nicht nothwendig als buchstäblich genaues Citat anzusehen, sondern können eine Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel sein *). — ἐπ᾽ ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου) Bezeichnung der der Wiederkunft Christi unmittelbar vorhergehenden Zeit; bei der Lesart: τοῦ χρόνου ist ἐσχάτου Genitiv des Neutrums, wie Hebr. 1, 1. — ἔσονται ἐμπαῖκται) ausser hier nur noch 2. Petr. 3, 3., ein nur in der spätern Gräcität vorkommendes Wort; die LXX. haben Jes. 3, 4.: תַּעֲלוּלִים durch ἐμπ. übersetzt, wie sie הִתְעַלֵּל durch ἐμπαίζειν wiedergeben. „*Spötter*", d. i. Menschen, denen das Heilige (nicht bloss die *Auferstehung: Grotius*) zum Spott dient; das λαλεῖν ὑπέρογκα ist ein ἐμπαίζειν des Heiligen; dieses natürlich verbunden mit der Hingabe an die eignen Begierden; daher: κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν) τῶν ἀσεβειῶν, Nachklang aus dem Citat des B. Henoch, steht nachdrucksvoll am Ende, um Charakter und Ziel der ἐπιθυμίαι hervorzuheben. — Dass die Apostel in ihren Schriften öfters das Auftreten irrgläubiger und gottloser Menschen in der Gemeinde geweissagt haben, ist bekannt; vrgl. Apgsch. 20, 29. 1. Tim. 4, 1. 2. Tim. 3, 2 ff., doch wird sonst nicht gerade das ἐμπαίζειν als charakteristisches Merkmal derselben genannt; dies ist nur 2. Petr. 3, 3. der Fall, wo jedoch die Spottreden nur auf die Leugnung der Parusie Christi bezogen werden.

V. 19. Letzte Schilderung der Irrlehrer, nicht nach einer speciellen Seite, sondern ihrem allgemeinen Wesen nach. — οὗτοί εἰσιν) parallel mit V. 16. — οἱ ἀποδιορίζοντες) der Artikel markirt den Begr. als einen be-

---

*) Gänzlich ohne Grund behauptet *Schott*, dass das zwischeneintretende ὅτι ἔλεγον ὑμῖν beweise, dass Judas h. ein wörtliches Citat geben wolle und dass dieses ein an die Leser selbst früher gerichtetes *Schrift*wort sein müsse. Mit ὅτι ἐλ. ὑμ. wird einfach die Angabe des Inhalts der von den Aposteln früher ausgesprochenen ῥήματα eingeleitet; der Plural ist nicht auf *einen* Apostel zu beziehen und das Verbum deutet auch nicht im Entferntesten darauf hin, dass dies Wort ein *geschriebenes* sei.

stimmten: „dies sind die, welche etc.“ — *ἀποδιορίζειν*, *ἅπ. λεγ.*: „*absondern*“; bei der Lesart *ἑαυτούς* würde Judas sagen, dass die Antinomisten sich, wenn auch nicht äusserlich, so doch innerlich von der Gemeinde Christi absondern; *ohne ἑαυτούς* kann das Wort schwerlich anders gefasst werden als in dem Sinne: *sie bewirken Absonderungen oder Trennungen in der Gemeinde; Luther:* „die da Rotten machen“ (*de Wette-Brückner, Wiesinger*); die Ergänzung von *ἑαυτούς* oder die Fassung des transitiven Verbs als intransitives = „*ausscheiden*“ (also entw. aus der Gemeinde ausscheiden, oder: sich vom Glauben lossagen; so in d. 2. Ausg. dies. Komm.; *Fronmüller*) lässt sich beides sprachlich nicht rechtfertigen; eben so wenig auch *Schott's* Erklärung: „welche *Unterschied machen*, nämlich zwischen Pneumatikern, wofür sie sich selbst, auf Grund ihrer angeblichen Emancipation des Geistes von der Sinnlichkeit, halten und den Psychikern, wofür ihnen die wahren Christen gelten“; einerseits hat *ἀποδιορίζειν* nicht jene Bedeutung, andrerseits deutet in dem ganzen Briefe nichts auf eine solche Unterscheidung hin. — *ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*) *πνεῦμα* ist nicht der natürliche Menschengeist*), denn den konnte Judas seinen Gegnern nicht absprechen, *μὴ ἔχοντες* aber in dem Sinne: „ich möchte sagen, sie haben keinen Geist“ (*Fronmüller*) zu erklären, ist durchaus willkürlich; es ist vielmehr *der heilige Geist* darunter zu verstehen (*de Wette-Brückner, Wiesinger*), der Mangel des Artikels und eines Beiwortes wie *ἁγίου* oder *θεοῦ* ist gegen diese Erklärung nicht geltend zu machen, da das einfache Wort *πνεῦμα* oft genug im N. T. zur Bezeichnung des objectiven heil. Geistes gebraucht wird. Dass bei dieser Auffassung der Schluss der Charakteristik zu matt sei, ist falsch, da sich für den, der als Christ gelten will, nichts Schlimmeres sagen lässt, als dass ihm der heil. Geist mangelt; übrigens entspricht nur so gefasst das *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* dem voraufg. *ψυχικοί*, dem es zur Erklärung hinzugefügt ist; *ψυχικοί* sind sie, sofern ihr natürliches

---

*) *Schott* erklärt *πνεῦμα* als „geistiges Leben in *der* Bestimmtheit, dass es in persönlichem Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sein selbst mächtig ist“ also gleich mit „Freipersönlichkeit des Geistes“ (!); diese Freipersönlichkeit wird aber, sagt *Schott* dann weiter, ihnen nicht in dem Sinne abgesprochen, als ginge sie ihnen „an sich thatsächlich ab“, sondern nur so, dass „sie bei ihnen nicht in wirklichem Selbstvollzug zu Bestand und Wahrheit kommt“. Diese geschraubte Erklärung widerlegt sich schon dadurch, dass Judas das *πνεῦμα ἔχειν* bei ihnen einfach negirt.

Seelenleben, sich selbst überlassen, unter der ungebrochenen Kraft der σάρξ steht; vrgl. 1. Kor. 2, 14. 15. Jak. 3, 15.

Anmerk. Auf ingenieuse Weise sucht *Schott* nachzuweisen, dass sich die drei mit οὗτοι beginnenden Verse V. 12. 16. u. 19. auf die in V. 11. enthaltene dreifache Aussage zurückbeziehen; darin nämlich, dass sich die Antinomisten bei den Agapen als σπιλάδες erwiesen, seien sie dem Kain, darin, dass sie γογγυσταὶ μεμψίμοιροι waren und aus Gier nach materiellem Gewinn wohldienerischer Schmeichelei fröhnten, seien sie dem Bileam und darin, dass sie eine selbsterfundene gottwidrige Heiligkeit gegen die gottgeordnete und gottgewirkte christliche Heiligkeit aufrichteten, seien sie dem Korah ähnlich gewesen. Diese Zusammenstellung ist jedoch nichts weniger als zutreffend, indem sie einerseits auf unrichtigen Erklärungen, andrerseits auf willkürlichem Herausgreifen einzelner Momente beruht. Unrichtig ist es, dass die Aehnlichkeit der Antinomisten mit Kain darin besteht, dass was dieser in *leiblicher* Weise gethan, jene in *geistlicher Weise* thaten;. darin liegt offenbar mehr ein Unterschied, als eine Gleichheit; willkürlich ist es, wenn aus V. 16. nur das letzte Glied herangezogen wird, welches den Antinomisten eine Schmeichelei vorwirft, die man etwa auch beim Bileam finden kann; die übrigen Aussagen des Verses passen auf denselben ganz und gar nicht; und irrig ist es endlich, V. 19. so zu deuten, dass darin den Antinomisten die Aufrichtung einer falschen Heiligkeit vorgeworfen wird; aber selbst, wenn dies richtig wäre, so wäre die von ihnen beanspruchte Heiligkeit doch eine total andersartige, als die, auf welche Korah und sein Anhang Anspruch erhoben.

V. 20. 21. Ermahnung an die Leser, in Betreff ihrer selbst. ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοί) wie V. 17. im Gegensatz gegen die V. 19. Genannten und deren Verhalten. Quanto longius illi a sanctissima vestra fide se segregant, tanto tenacius ei inhaerete et vos ipsos eo diligentius illi superstruite. — ἐποικοδομοῦντες κτλ.) Der Hauptgedanke liegt in der Ermahnung: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε; der das Vorhergehende: ἐποικοδομοῦντες — — προσευχόμενοι subordinirt ist, indem es angiebt, wodurch die Erfüllung jener Ermahnung bedingt ist. Doch fragt es sich, ob sich προσευχόμενοι enge an ἐποικοδομοῦντες, oder als selbstständigerer Zusatz an den folgenden Imperativ anschliesst und ob ἐν πν. ἁγίῳ mit ἐποικοδ. oder mit προσευχόμενοι zu verbinden ist. Mit völliger Sicherheit sind diese Fragen schwerlich zu entscheiden; *Wiesinger* und *Schott* verbinden ἐν πν. ἁγ. mit προσευχόμενοι und dies zusammen mit dem Folgenden, wahrscheinlich mit Recht; bei der Verbindung des ἐν πν. ἁγ. mit ἐποικοδομοῦντες (*de Wette*)

würde προσευχ. zu entblösst dastehen, auch die Structur des ersten Gliedes zu schwerfällig sein; das Letztere wäre aber auch der Fall, wenn der Satz ἐν πν. ἁγ. προσευχ. als nähere Bestimmung zu dem Vorherg. gezogen würde (so in der 2. Ausg. dies. Komm.). Richtig bemerkt *Wiesinger*, dass das erste Glied die allgemeine Voraussetzung, das zweite dagegen die nähere Bestimmung angiebt, wie das τηρήσατε zu geschehen hat. — τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει), sowohl das Beiwort als auch das Zeitwort zeigt, dass πίστις hier nicht im subjectiven Sinne („das Verhalten des Glaubens" *Schott*), sondern im objectiven Sinne (*Wiesinger:* „zwar als ihr persönlicher Besitz, jedoch dabei inhaltlich, als die παραδοθεῖσα, von ihnen angeeignet") gemeint ist. — ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς) Die πίστις ist das Fundament, das θεμέλιον, dem sich die Christen (immer mehr) aufbauen sollen, wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, dass sie sich noch nicht nach allen Seiten ihres Lebens hin auf diesem Fundamente befinden; richtig *Bullinger:* vestrae fidei superstruentes vos ipsos; ungenau dagegen ist die Uebersetzung: euch auf dem Glauben (als dem Grunde, worauf ihr bereits gebauet seid) immer weiter er- oder ausbauend (ἐποικοδομεῖσθαι = proficere; *Grotius*); hätte Judas dies sagen wollen, so hätte er nicht den blossen Dativ setzen können; man darf, wie *de Wette* sagt, in dem Ausdrucke nicht den Begriff der Vervollkommnung oder des Wachsthums, sondern muss darin den der Befestigung finden. — ἑαυτοὺς ist hier nicht = ἀλλήλους; es ist zwar von einer gemeinsamen, nicht aber gerade gegenseitigen Thätigkeit die Rede; ἑαυτοὺς bei der zweiten Person macht keine Schwierigkeit; vrgl. Phil. 2, 12. — ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι) Der Ausdruck προσευχ. ἐν πν. ἁγ. kommt zwar sonst nicht vor, aber ähnliche Verbindungen sind nicht selten (λαλεῖν ἐν πν. ἁγ. 1. Kor. 12, 3. s. *Meyer* z. d. St.); es heisst so beten, dass der heilige Geist die bewegende und leitende Kraft dabei ist (*Jachm.* ungenügend: „im Bewusstsein des heiligen Geistes beten"); vrgl. Röm. 8, 26. — ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε) θεοῦ ist nicht der objective Genitiv, *Vorstius:* charitas Dei passiva h. e. qua nos Deum diligimus (eben so *Jachm.*, *Arnaud* u. A.), sondern der subjective Genit.: „*die Liebe Gottes zu uns*, in der wir uns durch den Glauben befinden"; vrgl. Joh. 15, 9. 10. (so auch *de Wette, Schott, Wiesinger, Fronmüller*). Diese Bewahrung in der Liebe Gottes soll begleitet sein von der gläubigen Hoffnung auf das zukünftige Erbarmen Christi, die ihren Grund nicht in unse-

rer Liebe zu Gott, sondern in Gottes Liebe zu uns hat; vrgl. Röm. 5, 8 ff. — *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου κτλ.*) Zu *προσδεχ.* Tit. 2, 13. — *τὸ ἔλεος τ. κυρίου ἡμῶν* ist das Erbarmen, welches Christus bei seiner Wiederkunft den Seinen erweisen wird. Gewöhnlich wird der Begr. *ἔλεος* nicht von dem Verhalten Christi, sondern dem Gottes gebraucht; in den Ueberschriften der Pastoralbriefe und des zweiten Br. Johannes wird es auf Gott und Christus bezogen. — *εἰς ζωὴν αἰώνιον*) kann entweder mit *ἔλεος* (*de Wette*) oder mit *προσδεχόμενοι* (*Schott*) oder mit *τηρήσατε* (*Stier*) verbunden werden; da den Hauptnerv des ganzen Verses der Imperativsatz bildet, so möchte die zuletzt angegebene Verbindung den Vorzug verdienen, zumal sowohl in dem *προσδέχεσθαι*, als auch in dem *ἔλεος Ἰησ. Χρ.* an sich schon die Beziehung auf die *ζωὴ αἰώνιος* liegt. Zu bemerken ist die auch hier, wie so oft im N. T. hervortretende Dreiheit: *πνεῦμα ἅγιον, θεός, Ἰησοῦς Χριστός*. Durch die in V. 20. u. 21. enthaltene Ermahnung hat Judas ausgeführt, was er V. 3. als die Absicht seines Schreibens bezeichnet hat.

V. 22. 23. Die in diesen Versen ausgesprochenen Ermahnungen beziehen sich auf das Verhalten der Gläubigen gegen diejenigen, welche der Verführung durch die *ἀσεβεῖς* (V. 4.) ausgesetzt sind (*de Wette*), nicht gegen die „Irrlehrer" selbst (*Reiche*), denn die Letzteren sind der Art (V. 12.), dass die Gemeinde mit ihnen nichts zu schaffen haben soll. — Der glaubwürdigste Text ist der, den Cod. A. darbietet: *καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους· οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεεῖτε* (*Lachm.* und *Tisch.* *ἐλεᾶτε*) *ἐν φόβῳ*; s. d. krit. Bemerkungen. — *οὓς μὲν* — *οὓς δὲ* statt: *τοὺς μὲν* — *τοὺς δὲ* s. *Winer* S. 96. Nach dieser Lesart werden drei Classen der Verführten unterschieden und für jede derselben wird ein besonderes Verfahren vorgeschrieben; es fragt sich jedoch, ob — wie *Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*, *Reiche* u. A. annehmen — ein Fortschritt von den Heilbaren zu den Unheilbaren (a dubitantibus minusque depravatis ad — — insanabiles, quibus opem ferre pro tempore ab ipsorum contumacia prohibemur; *Reiche*) oder umgekehrt von diesen zu jenen stattfindet. In Bezug auf die erste Classe heisst es: *οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους*; das Verb *ἐλέγχειν* bedeutet: „*jemand strafend seine Sünde vorhalten*"; der Zweck zu welchem es geschieht, liegt in dem Worte selbst nicht angedeutet; dieser Zweck *kann* der sein, den Sünder dadurch zur Erkenntniss seiner Sünde und damit zur Busse zu führen, vrgl. 1. Kor. 14, 24.

2. Tim. 4, 2. Tit. 1, 13.; er kann aber auch die Verurtheilung sein; vrgl. insbesondere Jud. V. 15. (Joh. 16, 8. Tit. 1, 9.); unrichtig ist die Erkl. des *Oecum.: φανεροῦντε τοῖς πᾶσιν τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν.* Mit διακρινομένους werden die zu Strafenden bezeichnet. Unrichtig ist sowohl die Uebers. der *Vulgata: judicatos,* als auch die Erkl. des *Oecum.: κἀκείνους εἰ μὲν ἀποδιΐστανται ὑμῶν ἐλέγχετε; διακρίνεσθαι* heisst im N. T. entweder „streiten", was hier nicht passt, oder: „*zweifeln*" und ist dem πιστεύειν entgegengesetzt, vrgl. Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. Röm. 4, 10.; insbesondere auch Jak. 1, 6.; die letzte Stelle zeigt, dass, wenn es auch nicht gleichbedeutend mit ἀπιστεῖν ist, es doch den Zustand bezeichnet, in welchem die ἀπιστία das Uebergewicht über die πίστις hat, die letztere ein verschwindendes Moment ist. Dass Judas die διακρινόμενοι nicht als „*Schwachgläubige*" (*Schott*) betrachtet, geht daraus hervor, dass er gegen sie nichts anderes, als das ἐλέγχειν (nicht ein παρακαλεῖν oder dergl.) angewendet wissen will; dass ihm diese Verführten also solche sind, die man, abgesehen von dem Strafen, sich selbst zu überlassen hat *). In Bezug auf die zweite Classe heisst es: οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες; die Beschaffenheit dieser wird nicht angegeben, sondern ist aus dem gegen sie zu beobachtenden Verfahren zu erschliessen. Gegen die ihr Angehörigen soll ein σώζειν angewandt werden, aber ein solches, wie es durch ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες näher bestimmt wird; ἐκ πυρός nicht: „aus dem Feuer des *zukünftigen* Gerichts (*Oecum., Fronmüller*), sondern πῦρ ist das gegenwärtige Verderben, in dem sie sich bereits befinden (*Brückner, Wiesinger, Schott*); ἁρπάζειν drückt das rasche, fast gewaltsame Herausreissen aus, und deutet an, dass jene in der höchsten Gefahr des Untergangs sind; vrgl. Amos 4, 11. Zach. 3, 2. Unterschieden von den διακρινομένοις sind die dieser zweiten Classe Angehörigen als solche zu denken, die zwar noch nicht am Glauben irre geworden, doch durch die Gemeinschaft mit den Antinomisten schon zu ihrem ausschweifenden Leben mitverführt sind; diese sollen *gerettet*

---

*) Bei der l. r.: οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι ist es am natürlichsten διακρ. durch: „unterscheiden" zu erklären, entweder so, dass dieser Begriff auf beide Glieder bezogen wird und also eigentlich voranstehen sollte (*Luther:* „und haltet diesen Unterschied, dass ihr u. s. w."), oder so, dass er nur mit dem Voraufgehenden verbunden wird, also: „der Einen erbarmet euch, sie unterscheidend von den Andern". Die Stellung entscheidet für diese letztere Auffassung.

werden. Offenbar steht das σώζετε im Gegensatz zu ἐλέγχετε und bezeichnet jene als solche, die man sicher hoffen darf zu retten, wenn man sie nur, wie mit Gewalt, ergreift und aus jener Gemeinschaft herausreisst. In Bezug auf die dritte Classe verordnet Judas das ἐλεεῖν (über die Form ἐλεᾶτε s. *Winer* S. 79); dieses Verb heisst im N. T. *niemals* nur „Mitleid haben" (*Schott*), sondern *immer* „*sich jemandes in helfender Liebe erbarmen*", wie auch ἔλεος immer nur von der *helfenden* Erbarmung gebraucht wird; so dass durch ἐλεεῖτε das gerade Gegentheil von dem ausgesagt wird, was *Luther* darin ausgedrückt findet, wenn er erklärt: „lasst sie gehen, macht euch von ihnen und habt nichts mit ihnen zu schaffen"; es wird dadurch vielmehr die helfende und heilende Liebesthätigkeit bezeichnet, durch welche die Verirrten wieder zurecht gebracht werden sollen. Da dieses ἐλεεῖν eine Gemeinschaft mit denen, an denen es geübt wird, nothwendig macht, so bestimmt Judas dasselbe näher durch ἐν φόβῳ, damit man es nicht an der *Vorsicht*, selbst nicht Schaden zu leiden, fehlen lasse *) und fügt dann noch zur Erklärung dieses ἐν φόβῳ den Participialsatz: μισοῦντες καὶ κτλ. hinzu **). Diese Aufforderung zeigt, dass Judas sich als die dritte Classe solche denkt, die zwar schon angesteckt sind, aber durch helfendes Erbarmen wieder hergestellt werden können, mit denen es also nicht so schlimm steht, wie mit denen, welchen gegenüber nur ἐλέγχειν zu üben ist — aber auch noch nicht so schlimm, wie mit denen, die nur durch rasche zugreifende That zu retten sind. Den Zusatz: μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα ***) erklärt

---

*) Gänzlich verfehlt ist es, wenn *Schott* sagt, ἐλεεῖν bezeichne h. „ein Mitleiden, welches seine bestimmende Eigenthümlichkeit gar nicht mehr an dem Trieb zu helfen hat und haben kann, sondern nur an der Furcht unrichtig handeln und infolge dess Schaden nehmen zu können", d. h. offenbar ein Mitleiden, welches kein Mitleiden ist.

**) Nach der l. r. gehört ἐν φόβῳ zu σώζετε; unrichtig erklären es einige Ausleger (*Grotius*, *Stier* u. A.) von der Furcht der zu Errettenden; richtig *Arnaud:* c'est à dire, prenant garde que, tout en cherchant à les convertir, ils ne vous séduisent pas vous-mêmes. — Mit Unrecht will *Reiche* bei der Lesart A. ἐν φόβῳ von ἐλεᾶτε trennen und mit μισοῦντες verbinden, während es doch hiezu gezogen ein ziemlich überflüssiger Zusatz wäre.

***) Sowohl bei der l. r. als auch bei der Lesart C. bleibt dieser Zusatz auffallend, mag man ihn mit *Jachmann* als adversativen (= „obgleich ihr hasset"), oder mit *de Wette* als realen Grund (= „indem", wofür sich *de W.* auf 1. Kor. 5, 6. beruft!) von σώζετε ansehen.

Oecum. richtig: *προσλαμβάνεσθε — αὐτοὺς — μετὰ φόβου, περισκεπτόμενοι μήπως ἡ πρόσληψις τούτων — λύμης ὑμῖν γένηται αἰτία.* *καί:* „selbst, sogar" hebt den Gedanken stärker hervor. Der Ausdruck *τὸν χιτῶνα* ist zunächst im eigentlichen, nicht im bildlichen (*Bullinger:* exuvias veteris Adami, concupiscentias et opera carnis) Sinne aufzufassen; *χιτών* ist das Unterkleid, das auf dem blossen Leibe getragen wurde, und also wegen seiner unmittelbaren Berührung des durch Unzucht u. s. w. unreinen Fleisches selber beschmutzt (*σπιλόω* ausser hier nur noch Jak. 3, 6.) wird; vrgl. Off. Joh. 3, 4. — Dieses Kleid dient dem Verf. als Symbol alles dessen, was auch nur mittelst äusseren Zusammenhanges Theil an dem sittlichen Verderben jener Menschen hat. *Calvin:* vult fideles non tantum cavere a vitiorum contactu, sed ne qua ad eos contagio pertingat, quicquid affine est ac vicinum, fugiendum esse admonet.

V. 24. 25. Schluss des Briefes mittelst einer Doxologie. — *τῷ δὲ δυναμένῳ*) derselbe Anfang der Doxologie Röm. 16, 25. — *ὑμᾶς*) wäre *αὐτοὺς* die richtige Lesart, so wäre dies kaum anders als auf die zuletzt genannten: *οὓς δὲ* zu beziehen, wozu es jedoch nicht passt, da sie nicht *ἄπταιστοι* sind, die als solche nur das *φυλάσσειν* bedürfen. Dass Judas wirklich *αὐτοὺς* geschrieben, „sich aber im Aufschwunge der Andacht gleichsam von seinen Lesern abgewendet habe und so in der dritten Person spreche" (*de Wette*), ist sehr unwahrscheinlich. — *ἀπταίστους*) *ἅπ. λεγ.*, eigentlich: „der sich nicht stösst", dann tropisch: „*der nicht anstösst, nicht gegen etwas verstösst*"; hier im sittlichen Sinne, wie *πταίω* Jak. 2, 10. 3, 2. *Vulg.:* sine peccato. — *καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους*) Zu *καί* bemerkt *Schott* richtig: „die zweite Wirkung ist das Endergebniss der ersten, so dass *καί* mit „*und so*", „*und dadurch*" wiedergegeben werden könnte"; *δόξα* ist hier die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich am Tage des Gerichtes offenbaren wird; zu *στῆσαι ἀμώμους* vrgl. 1. Kor. 1, 8. Kol. 1, 22. 1. Thess. 3, 13.; der Sinn ist: „der bewirken kann, dass ihr als *ἄμωμοι* vor seinem Richterstuhle erscheinen könnt". — *ἐν ἀγαλλιάσει*) giebt den Zustand an, in welchem sich die Christen dann befinden werden; vrgl. 1. Petr. 4, 13. — V. 25. *μόνῳ θεῷ*) s. V. 4., Joh. 5, 44. Röm. 16, 27. 1. Tim. 1, 17. — *σωτῆρι ἡμῶν*) markirt in der Verbindung mit *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* das wesentlich christliche Moment in dem Gottesbegriffe; zu *σωτήρ* als Bezeichnung Gottes vrgl. 1. Tim. 1, 1. Mit Unrecht verbindet *Schott* *μόνῳ θεῷ* mit *σωτῆρι ἡμῶν* so, dass es heissen

soll: „dem, der allein so Gott ist, dass er unser Heiland ist"; der Grund, „weil *μόνος θεός* nie als selbständige, sondern immer nur als auf andere Attribute bezügliche Bezeichnung Gottes vorkomme", widerlegt sich durch Joh. 5, 44.; auch durch 1. Tim. 1, 17. und Jud. V. 4. — *διὰ Ἰησ. Χριστοῦ* gehört zu *σωτῆρι ἡμῶν* (*Schott*), nicht zu *δόξα κτλ.* (*Wiesinger*), in letzterem Falle würde es nach *ἐξουσία* stehen. — *δόξα, μεγαλωσύνη κτλ.*) *δόξα* und *κράτος* kommen in den neutestamentlichen Doxologieen öfters (vrgl. 1. Petr. 4, 11.), *μεγαλωσύνη* und *ἐξουσία* nur hier vor; *μεγαλωσύνη* entspricht dem hebr. גֹּדֶל; vrgl. 5. Mos. 32, 3. LXX: *δότε μεγαλωσύνην τῷ θεῷ ἡμῶν.* — *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*) Durch diese, in der Recepta fehlenden, Worte wird der Begriff der Ewigkeit auf die umfassendste Weise ausgedrückt. Zu ergänzen ist nicht *ἔστω*, sondern *ἐστί* (*de Wette, Schott*), vrgl. 1. Petr. 4, 11. — *ἀμήν*) gewöhnlicher Schluss der Doxologieen, wie Röm. 1, 15. 1. Petr. 4, 11. u. s. w.; wie hier am Schluss des Briefes steht es im Galater- und Hebräerbriefe, wahrscheinlich auch 2. Petr.

Der zweite Brief des Apostel Petrus.

Einleitung.

§ 1.

Veranlassung, Inhalt und Charakter des Briefes.

Der Brief will seiner Aussage zufolge von dem Apost. Petrus (Kap. 1, 1. 14. 16—18. Kap. 3, 1. 15.), nach dessen erstem Briefe (Kap. 3, 1. vrgl. auch 1, 16.), an dieselben Gemeinden, wie jener, geschrieben sein. Veranlassung und Zweck desselben sind Kap. 3, 17. 18. angegeben; der Verf. will durch ihn seine Leser in Besorgniss vor künftigen Irrlehrern, die jedoch auch schon als gegenwärtige geschildert werden, vor denselben warnen, damit sie sich nicht durch sie verführen lassen und zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniss des Herrn und Heilandes Jesu Christi ermahnen. Die Irrlehrer, gegen welche der Brief gerichtet ist, sind Libertinisten (Kap. 2.) und Leugner der Parusie Christi und des damit verknüpften Weltunterganges (Kap. 3.). Meistens wird angenommen, dass im 3. Kap. dieselben Personen gemeint seien, welche im 2. Kap. geschildert werden; allein diese Identität ist durch nichts angedeutet; vielmehr zeugt die Art und Weise, wie Kap. 3. die ἐμπαῖκται eingeführt werden, dafür, dass unter diesen, wiewohl auch auf ihr fleischliches Leben (*κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*) hingewiesen wird, Andere gedacht sind, als die Kap. 2. Geschilderten (*Weiss*). — Unrichtig ist die Meinung *de Wette's*, dass der Verf. nur „lasterhafte Menschen“ und nicht „Irrlehrer“ im Auge gehabt habe, denn dass die Kap. 2. Geschilderten sich auf ein bestimmtes Princip gründeten, geht deutlich aus V. 18. 19. hervor, auch werden sie

ausdrücklich V. 1. ψευδοδιδάσκαλοι genannt; unrichtig ist es aber auch, sie für eigentliche Gnostiker, oder noch bestimmter mit *Grotius* für Karpokratianer zu halten. Wenn *Bertholdt* sie als sadducäische Christen bezeichnet, so fehlt es diesem Begriff an der gehörigen Bestimmtheit. Vrgl. die Einl. zum Judasbriefe.

Der Brief theilt sich in zwei Hauptabschnitte, deren jeder aus zwei Theilen besteht. In dem 1. Theil des 1. Abschnittes (Kap. 1, 1—10.) erinnert der Verf. die Christen an die Güter, namentlich die ἐπαγγέλματα, die ihnen durch die Macht Gottes zu Theil geworden sind, und knüpft daran die Ermahnung, die Tugenden, die des Glaubens Frucht sind, reichlich zu beweisen, zumal derjenige, der ihrer ermangelt, dem Blinden gleich sei, und nur wer sie besitzt, in das ewige Reich Christi eingehen könne. — In dem 2. Theil (Kap. 1, 11—21.) erwähnt der Verf., als der Ap. Petrus, zuerst, was ihn gerade jetzt zu dieser Ermahnung bewegt und weist die Leser dann auf die Gewissheit der Wiederkunft Christi hin, die sowohl durch das von ihm selbst vernommene himmlische Wort bei der Verklärung Christi, als auch durch das prophetische Wort des A. Bundes bestätigt sei. — In dem 1. Theil des 2. Abschnittes (Kap. 2.) zeichnet der Verf. das unsittliche Wesen der Libertinisten; zuerst verkündigt er ihr noch zukünftiges Auftreten, nennt sie Verleugner des Herrn, die Viele verführen, aber der Strafe nicht entgehen würden (V. 1—3.); dann beweist er die Gewissheit der Strafe durch die Exempel der gefallenen Engel, der durch die Sindfluth umgekommenen Menschen und der Städte Sodom und Gomorrha, jedoch so, dass er bei den beiden letzten Beispielen an den gerechten Noah und den gerechten Lot erinnert und daraus den Schluss auf die Gerechtigkeit Gottes zieht (V. 4—9.). Von V. 10—22. folgt dann die genauere Schilderung des fleischlichen Wesens der Irrlehrer. — Den 2. Theil dieses Abschnittes beginnt der Verf. damit, dass er den Zweck dieses zweiten Schreibens angiebt und dann der Spötter gedenkt, die nach ihrer eignen Lust wandeln und des Herrn Wiederkunft leugnen würden (Kap. 3, 1—4.); darauf lässt er eine Widerlegung des Grundes folgen, worauf jene sich für die Leugnung berufen, wobei er die dereinstige Zerstörung der Welt durch Feuer verheisst und die scheinbare Zögerung des Gerichts als eine That der göttlichen Langmuth darstellt (V. 5—10.); hieran knüpft sich dann die Ermahnung zu einem heiligen Lebenswandel in Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde (V. 11—13.). — Den Schluss des Brie-

fes bildet die Erwähnung der Briefe des Ap. Paulus verbunden mit der Warnung vor einer Verdrehung der schwierigen Aussprüche in denselben; zuletzt spricht der Verf. die warnenden Ermahnungen aus, in denen sich der Zweck des Briefes zu erkennen giebt, woran sich eine Doxologie anschliesst.

Die den ganzen Brief durchdringende Grundidee ist die der *ἐπίγνωσις Χριστοῦ*, die wesentlich in der Erkenntniss der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi besteht; die Förderung in dieser *ἐπίγνωσις*, als dem Grunde und Ziele aller christlichen Tugendübung ist der Hauptpunkt aller Paränese; daher werden die den Christen gegebenen *τίμια ἐπαγγέλματα* als dasjenige bezeichnet, wodurch die *κοινωνία* mit der göttlichen Natur vermittelt wird und was die Christen bewegen müsse, allen Eifer in der Darreichung der christlichen Tugenden zu beweisen; darum lässt der Verf. es sich angelegen sein, die gewisse Erfüllung jener Verheissungen zu beweisen und den ungläubigen Zweifel der Irrlehrer zu widerlegen.

Was die Composition des Briefes betrifft, so hat sie bei den Gegnern der Authentie mannigfachen Tadel gefunden; *Mayerhoff* macht ihm namentlich den Vorwurf einer unbeholfenen und unlogischen Entwickelung; allein ein klarer und fester Gedankengang, durch den sich alles Einzelne zu einem wohlgeordneten Ganzen verbindet, ist unverkennbar (vrgl. *Brückner:* Einl. § 1. a); die den Anfang des Briefes bildenden Gedanken bereiten die Warnung vor den Irrlehrern vor, und haben die Schlussermahnungen, welche auf das häretische Irrwesen zurückweisen, zum Ziele; die Hervorhebung des Gedankens, dass uns *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* geschenkt sei (1, 3.) und die Ermahnung zur Darreichung der christlichen Tugenden (1, 5—11.) zielen auf die Schilderung der Irrlehrer, welche den *ἀσελγείαις* fröhnen und durch welche die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* gelästert wird (2, 2.) und die Betonung der *ἐπαγγέλματα* (1, 4.), so wie die Hinweisung auf die Verklärungsgeschichte als Zeugniss für die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi (1, 16—18.) auf die Vorhersagung des Auftretens der die Parusie Christi leugnenden *ἐμπαῖκται* (3, 3 ff.) hin. Doch ist es auffallend, dass sich das ganze 2. Kap. auslösen lässt, ohne dass der Gedankenzusammenhang dadurch irgend Schaden litte. Denn da die *Spötter* als Menschen bezeichnet werden, welche *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας* wandeln, so lassen sich die sittlichen Ermahnungen, welche durch 1, 3. 4. eingeleitet werden, und worauf durch 3, 12.

zurückgewiesen wird, auch auf diese beziehen, und wenn sich auch 2, 1. durch die Worte: ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ eng an 1, 19—21. anknüpft, so schliesst sich hieran doch nicht minder das μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν (3, 2.) an. Man könnte daher vermuthen, dass Kap. 2. erst später eingefügt ist, sei es von dem Briefsteller selbst, oder von einem Späteren; allein dieser Vermuthung steht doch wieder der Umstand entgegen, dass durch Kap. 2. die Einheit des Ganzen nicht gestört wird.

Neben einzelnen Anklängen an Paulinische Briefe und den 1. Brief Petri findet sich bekanntlich in dem 2. Kap. und einigen Stellen des 1. und 3. Kap. eine auffallende Uebereinstimmung mit dem Briefe des Judas, die unmöglich für zufällig gelten kann. Einer dieser beiden Briefe muss vielmehr als das Original betrachtet werden, das der Verf. des andern Briefes benutzt hat. In älterer Zeit herrschte die Ansicht, dass der 2. Petrusbr. das Original sei, so bei *Luther*, *Wolf*, *Semler*, *Storr*, *Pott* u. A., allein später ist die entgegengesetzte Ansicht die vorherrschende geworden; wie schon durch *Herder*, *Hug*, *Eichhorn*, *Credner*, *Neander*, *Mayerhoff*, *de Wette*, *Guericke*, ist sie in neuester Zeit durch *Reuss*, *Bleek*, *Arnaud*, *Wiesinger*, *Brückner*, *Weiss* u. A. vertreten, also nicht bloss durch Gegner, sondern auch durch Vertheidiger der Authentie des 2. Petrusbr. (*Wiesinger*, *Brückner*, *Weiss*). Anders jedoch urtheilen *Hofmann*, *Thiersch*, *Dietlein*, *Stier*, *Luthardt*, *Schott*, *Steinfass*, *Fronmüller*. Man beruft sich vornehmlich darauf, dass zur Zeit des Judas-Br. die Irrlehrer bereits hervorgetreten waren, während im 2. Petr. ihr Auftreten als ein noch zukünftiges vorhergesagt wird. Dieser Grund ist jedoch, wie namentlich *Weiss* nachgewiesen hat, nur scheinbar und nichts weniger als beweiskräftig. Dass sich Jud. V. 17. u. 18. nicht auf 2. Petr. 2, 1—3. und 3, 2. 3. bezieht, geht daraus hervor, dass, wenn Judas in dem Auftreten der von ihm geschilderten Libertiner die Erfüllung der in 2. Petr. enthaltenen Vorhersagung gesehen hätte, er dieselben nicht als ἐμπαῖκται κτλ., sondern vielmehr als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet haben würde, da 2. Petr. nicht die in Kap. 2. geschilderten Libertiner, sondern nur die in Kap. 3. besprochenen Leugner der Parusie, deren Judas gar nicht erwähnt, ἐμπαῖκται genannt werden. Auch ist nicht einzusehen, warum Judas, wenn er V. 17. u. 18. die von Petrus ausgesprochene Weissagung gemeint, dies nicht geradezu gesagt, sondern das bestimmte Wort des bestimmten

Petrus als *τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου* bezeichnet haben sollte. Für die Abhängigkeit des 2. Petr. von Judas spricht einmal die durchaus originelle Ausdrucks- und Darstellungsweise des Letztern, welche deutlich den Charakter der Ursprünglichkeit an sich trägt *), während sich im 2. Petr. das Bestreben, den Ausdruck durch Vereinfachung, Zusetzung und Auslassung zu erleichtern, kund giebt; ferner der Umstand, dass je mehr der Ausdruck im 2. Petr. mit dem des Judas übereinstimmt, desto mehr in ihm die dem Briefe sonst eigenthümliche Weise zurücktritt **), und endlich der Mangel eines haltbaren Grundes, der den Judas dazu vermocht haben könnte, aus einem grösseren apostolischen Schreiben einzelne Stücke zusammenzusuchen, um daraus einen neuen Brief zu machen, der bei dem Vorhandensein von jenem um so bedeutungsloser sein musste, als er in der Charakterisirung so wichtige Momente, wie 2. Petr. enthält, übergangen hätte ***). Das Weitere s. in dem Anhang zu dies. Br. —

---

*) *Herder:* „Siehe, welch ein ganzer kräftiger, wie ein Feuerrad in sich selbst zurücklaufender Brief; man nehme das Schreiben Petrus dazu, wie es einleitet, mildert, auslässt, ausführt, bekräftigt" etc. — „Judas hat immer das eigentlichste, stärkste Wort". Selbst *Schott* giebt, im Gegensatz gegen *Dietlein*, zu, „dass sich im Br. Judä eine weit grössere schriftstellerische Ursprünglichkeit des Verf. als im 2. Petr. ausprägt", und dass demselben „die weitaus grössere geistige Ursprünglichkeit und Körnigkeit zugesprochen werden müsse"; dies soll aber nicht beweisen, dass „der Judasbr. das Original und 2. Petr. dessen ungeschickte Verballhornung" ist. Ein stringenter Beweis liegt allerdings nicht darin, wenn das Einzelne nicht dafür spricht, dass der originellere Ausdruck auch der zu Grunde liegende ursprüngliche ist; gänzlich unpassend aber ist es, h. von einer „ungeschickten Verballhornung" zu reden; eine solche ist die Verwendung des Judasbr. in 2. Petr. auf keinen Fall.

**) Dies hebt auch *Weiss* mit Entschiedenheit hervor: „Es zeigt sich, dass überall, wo der Ausdruck in dem parallelen Abschnitte irgend auffällig mit dem Judasbr. zusammentrifft, er sich anderweitig in 2. Petr. nicht findet, wo er aber von dem Ausdruck des Judasbr. abweicht oder ganz selbständig wird, da finden sich sofort auffallende Uebereinstimmungen mit der sonstigen Ausdrucksweise unsers oder des 1. Petrusbriefes".

***) Wenn *Luthardt* dies durch die Bemerkung, „dass Judas ja den 2. Petrusbr. als bekannt voraussetzen durfte, in welchem das Genügende über die Parusie bereits gegeben war", zu erklären sucht, so übersieht er dabei ganz, dass, da im 2. Petrusbr. auch das Genügende über die Irrlehrer gegeben war, Judas füglich den ganzen Brief hätte ungeschrieben lassen können.

§ 2.

Authentie des Briefes.

Eusebius (h. e. II, 23, III, 5.) rechnet den Brief mit Recht zu den Antilegomenen, da die Aechtheit desselben von Manchen bezweifelt wurde. Schon *Origenes* (*Eusebius* h. e. VI, 23.) sagt ausdrücklich: *Πέτρος — — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ.* — Trotz dieses Urtheils behandelt ihn *Origenes* — indess nur in den Schriften, die wir bloss in latein. Uebersetzung besitzen — als eine ächte Schrift des Apostels, indem er ihn mehrere Male citirt; s. Homil. in Josuam VII; Homil. IV in Levitic.; Homil. VIII in Numer. und Comment. in ep. ad Rom. VIII, 7. — Wenn er in s. Comment. z. Ev. Johannis nur den 1. Br. Petri als einen kathol. bezeichnet, indem er in Bezug auf 1. Petr. 3, 18—20. sagt: *περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ*, so folgt daraus höchstens nur, dass er dem 2. Br., vielleicht weil derselbe nicht allgemein anerkannt war, jenen Namen absprach, nicht dass er selbst an der Aechtheit desselben zweifelte. — Auch des *Origenes* Zeitgenosse *Firmilianus* von *Caesarea* scheint den Br. gekannt und für ächt gehalten zu haben, denn wenn er in seinem Briefe an Cyprian (Epp. Cypr. ep. 75.) sagt, dass Petrus und Paulus die Häretiker in epistolis suis verdammt haben, so scheint dies in Betreff des Petrus nur auf den 2. Brief gehen zu können, da in 1. Petr. von Häretikern nicht die Rede ist. — Dass *Clemens Alex.* in seinen Hypotyposen diesen Brief mit commentirt habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Nach *Euseb.* (h. e. VI, 14.): *ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνέλοντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις· μὴ δὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς ἐπιστολάς· τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν· καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν κτλ.* hat *Clemens* sämmtliche Schriften des N. T., auch die Antilegomenen, also auch den 2. Petr., den *Eusebius* ja als eine *ἐπιστολὴ ἀντιλεγ.* bezeichnet, commentirt; dem steht indess die Bemerkung des *Cassiodorus* (de inst. div. script. c. 8.): in epistolis canonicis Clemens Al. — i. e. in ep. Petri prima, Joannis prima et secunda et Jacobi (od. vielmehr Judae) quaedam attico sermone declaravit etc. — Cum de reliquis epistolis canonicis magna nos cogitatio fa-

tigaret, subito nobis codex Didymi — concessus est, etc., entgegen; da *Cassiodorus* jedoch in der Praefatio ausdrücklich sagt: ferunt itaque scripturas divinas V. et N. Testamenti ab ipso principio usque ad finem graeco sermone declarasse Clementem Alex., so lässt sich daraus schliessen, dass derselbe kein vollständiges Manuscript der Hypotyposen besass, sondern ein solches, in welchem mehrere Briefe des N. T., und unter diesen der 2. Petr., fehlte. Während *Brückner* sagt, dass die Aeusserung des *Cassiodorus* gegen den Bericht des *Eusebius* kein sicherer Gegenbeweis sei, erklärt sich *Weiss* für überzeugt, dass der Br. von *Clemens* nicht commentirt ist. — Bei *Tertullian* und *Cyprian* findet sich keine Spur einer Bekanntschaft mit dem Briefe; während beide den 1. Br. Petri kennen und citiren. — In der älteren *Peschito* steht der Brief nicht und in dem *Muratorischen Kanon* wird er nicht genannt. Vor *Clemens Al.* findet er sich weder bei den apostolischen Vätern, noch bei den älteren Kirchenvätern genannt; darüber, ob bei ihnen Anklänge an einzelne Stellen desselben vorkommen, die auf eine Bekanntschaft mit dem Br. hinweisen, äussert sich selbst *Guericke* sehr schwankend: „nicht ganz sicher sind die bei einigen apostol. Vätern gefundenen Anspielungen, dagegen aber *scheinen* wirklich *Justinus M.*, *Irenäus* und *Theophilus* unverkennbare Anspielungen zu enthalten". Noch bestimmter leugnet *Thiersch* (S. 363 f. d. a. Schr.) die Bezugnahme der früheren Kirchenväter auf diesen Brief; nur die beiden Gedanken: „dass ein Tag vor dem Herrn sei wie tausend Jahre" etc., und: „dass das Ende der Welt als ein Weltbrand eintreten werde", sagt *Th.*, haben schon früh ganz allgemeine Verbreitung in der Kirche gefunden; allein er selbst weist nach, dass diese beiden Gedanken nicht nothwendig diesem Briefe entflossen seien. Die meisten Kritiker neuerer Zeit sind derselben Meinung, wie *Thiersch*; ganz anders lautet dagegen das Urtheil *Dietlein's*; er findet nicht nur bei jenen drei Kirchenvätern, sondern auch bei *Polycarp*, *Ignatius*, *Clemens Rom.*, *Barnabas* und *Hermas* nicht etwa bloss in einigen wenigen Stellen, sondern „massenweise durch dieselben hin zerstreuet" unzweifelhafte Bezüge auf unsern Brief. Allein in dem Bestreben, diese zu entdecken hat *Dietlein* nicht beachtet, dass die Schriftsteller des kirchlichen Alterthums aus demselben Vorrath von Anschauungen, Ausdrücken, Wendungen schöpfen *) und daher nothwendig Uebereinstimmungen bei ih-

*) *Dietlein* sagt selbst in Betreff des Philo: „Das Zusammen-

nen vorkommen müssen, ohne dass daraus die Abhängigkeit des Einen von dem Andern zu folgern ist. Bei weitem die meisten Stellen in den Schriften jener apostolischen Väter, auf die sich *Dietlein* beruft, bezeugen nur eine Gemeinsamkeit der Anschauungs- und Ausdrucksweise, nicht aber die Abhängigkeit derselben von 2. Petr., um so weniger, als die Uebereinstimmung fast nur in zufälligen Wendungen u. dergl., nicht aber in solchen Gedanken, die unserm Briefe charakteristisch eigenthümlich sind, stattfindet; auch hat *Dietlein* nicht vermocht, auch nur eine Sentenz aufzuweisen, in der die Uebereinstimmung eine wörtlich genaue ist.

In dem Briefe des *Barnabas* erinnern die Worte Kap. XV.: *ἡ ἡμέρα παρ᾽ αὐτῷ* (nämlich *κυρίῳ*) *χίλια ἔτη* allerdings an 2. Petr. 3, 8.; allein der Gedanke, den sie aussprechen, ist dort ein *durchaus anderer*, als hier. Ueberdies ist — worauf *Thiersch* aufmerksam macht — wohl zu beachten, dass die bei Barnabas vorkommende Idee von den Tagen des Messias als einem tausendjährigen Sabbat etc. sich auch in der Mischnah, Tractat Sanhedrin, 97, b. — angeknüpft an Ps. 90, 4. findet; so wie, dass die Authentie der Ep. Barnabae noch keinesweges so sicher ist, wie *Dietlein* sie voraussetzt. — Alle andern Stellen, auf die sich *Dietl.* in diesem Briefe beruft (nämlich in Kap. I. u. II., in der Grussformel und dem Schlusse des Br.), zeigen nur Aehnlichkeiten, die nichts weniger als eine wirkliche Bezugnahme beweisen *). — Dasselbe ist der Fall mit den betreffenden

---

treffen zwischen Philo und den neutest. und urkirchlichen Schriftstellern ist keinesweges immer ein zufälliges. — Beide schöpfen häufig aus gleichem Vorrath von Anschauungen und Wendungen — nur ist die Verwendung dann sehr verschieden". — Diese Bemerkung ist sehr richtig — warum aber macht *Dietl.* von dem, was er in Betr. des Philo sagt, keine Anwendung auf das Verhältniss zwischen den urkirchlichen und den neutest. Schriftstellern? Etwa weil hier die Verwendung keine verschiedene ist? Allein seiner eignen Darlegung zufolge ist der Stoff, den jene aus diesen unmittelbar geschöpft haben, oft sehr verschieden verwendet. Und ist der Unterschied h. nicht so gross, wie dort — so ist dies bei der Verschiedenheit des Verhältnisses ganz natürlich.

*) Wenn *Barnabas* in der Einleitung seines Br. den Zweck desselben dahin angiebt: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τέλειαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*, so ist dies dem Inhalt seines Schreibens so entsprechend, dass er dabei doch gewiss nicht 2. Petr. zur Richtschnur haben musste; dass er dabei zugleich das Wort *σπουδάζειν* gebraucht, ist um so unverfänglicher, als das Wort — ein sehr gewöhnliches ist. Die Aufzählung der Tugenden (Cap. II.) ist von der 2. Petr. 1, 5—8. vorkommenden durchaus verschieden; und die Worte: magnarum et honestarum Dei aequitatum abundantiam sciens esse in vobis, haben nur

Stellen aus dem Briefe des *Clem. Rom.* (Kap. VII. init. vrgl. mit 2. Petr. 1, 12. und 3, 9.; Kap. VIII. vrgl. mit 2. Petr. 3, 9. 16. 17. Kap. IX. vrgl. mit 2. Petr. 1, 17. etc. Kap. XI. mit 2. Petr. 2, 6. 7. etc. etc.) und dem des *Polycarp* (Kap. III. vrgl. mit 2. Petr. 3, 15. 16. Kap. VI. fin. u. VII. init. mit 2. Petr. 3, 2. etc.) *). Hätte *Polycarp* wirklich 2. Petr. gekannt und auf ihn Bezug nehmen wollen, so ist es unbegreiflich, dass er nicht *eine* Sentenz aus ihm buchstäblich genau citirt, wie er es doch aus 1. Petr. thut. — Noch weniger als bei diesen Vätern ist bei *Ignatius* auch nur in einer Stelle eine Abhängigkeit von 2. Petr. nachzuweisen. — Bei *Justin* haben schon frühere Kritiker die Worte im Dialog. cum Tryph. c. 89 (S. 308 der Ausg. von Morelli): *συνήκαμεν γὰρ τὸ εἰρημένον, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη, εἰς τοῦτο συνάγειν* auf 2. Petr. 3, 8. als ihre Quelle zurückgeführt; allein die Worte haben hier denselben Sinn, wie bei *Barnabas* und unterscheiden sich überdies noch bestimmter von den Worten des 2. Petr. — Ja, *Justin* deutet selbst darauf hin, dass er sie nicht einer apostolischen Schrift entnommen hat, indem er sie als ein dem Trypho nicht unbekanntes dictum citirt, während er bei einem gleich darauf folgenden Citat aus einer neutestamentl. Schrift diese bestimmt nennt: *καὶ ἔπειτα* (d. h. „und dann" = „und ferner") . . . *Ἰωάννης* . . . *ἐν ἀποκαλύψει* . . . *προεφήτευσε*. — Dass *Justin* hernach der Irrlehrer als *ψευδοδιδάσκαλοι* (ein Wort, das im N. T. allerdings nur 2. Petr. vorkommt) erwähnt und zwar in ähnlicher Zusammenstellung mit den Pseudopropheten bei den Juden, wie 2. Petr. 2, 1., kann

---

eine sehr schwache Aehnlichkeit mit: *τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δεδώρηται* 2. Petr. 1, 4. — zumal der Gedankenzusammenhang ein ganz anderer ist.

*) Besonders bei *Clemens* findet *Dietlein* eine massenweise Bezugnahme auf 2. Petr. — allein gerade hier zeigt sich bei ihm das Urgiren selbst der natürlichsten Wendungen und Ausdrücke auf die stärkste Weise. Ohne Grund ist es, wenn behauptet wird, dass der Ausdruck: *ἐν τῷ αὐτῷ ἐσμεν σκάμματι* (dem die Worte *καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται* folgen) durch Ideenassociation (!) aus dem Petrinischen: *ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι* entstanden sei; dass Clemens zu der in Cap. VII. u. XI. enthaltenen Ausführung durch Petrus angeregt sei, dass er, wenn er sich über die dem Paulus gezollte ganz besondere Verehrung Rechenschaft geben wollte, darin nicht ohne Beziehung auf 2. Petr. 3, 15. handelte! Mit welchem Rechte werden Begriffe, wie *ὑπακοή, μετάνοια, δικαιοσύνη, ταπεινοφροσύνη* etc., zu eigenthümlich Petrinischen gestempelt? — Bei *Polycarp* legt *Dietlein* ein besonderes Gewicht darauf, dass und wie er sowohl des Paulus erwähnt als auch gegen die Häretiker, welche die *ἀνάστασις* leugneten, polemisirt. Allein auch hierbei ist es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Aehnlichkeiten nur aus unmittelbarer Berücksichtigung entstanden sein können; und überdies das Verhältniss des Polycarp zu Clemens ganz unbeachtet gelassen.

nicht auffallen, da jener Name in späterer Zeit nicht selten war und diese Zusammenstellung sich ihm in einem Gespräch mit einem Juden von selbst darbieten musste. — Bei *Hermas* findet sich gleichfalls kein eigentliches Citat aus 2. Petr.; doch hat man sich h. auf verschiedene Ausdrücke berufen (in Vis. III, 7. IV, 3.), die allerdings auf jenen Brief zurückgeführt werden können; noch mehr ist dies der Fall in Vis. VII; während jedoch *Wiesinger* die Abhängigkeit von 2. Petr. zugiebt und *Brückner* geneigt ist, sie zuzugeben, bemerkt *Weiss*, dass die Anspielungen bei *Hermas* in dem jetzt bekannt gewordenen griechischen Text auch jeden Schein von Aehnlichkeit verlieren. — Bei *Theophilus* (ad Autol.) sind es vornehmlich zwei Stellen, die an unsern Br. erinnern; in der einen (l. II. c. 11. ed. Wolfii. Hamb. 1724) heisst es von den Propheten: *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι;* in der andern (l. II. c. 1.) hinsichtlich des Logos: *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥςπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ;* die Aehnlichkeit jener Stelle mit 2. Petr. 1, 21. und dieser mit 2. Petr. 1, 18. ist unverkennbar — dass jene aber aus diesem hergeflossen, bleibt doch zweifelhaft, da die Verschiedenheit nicht minder stark ist, als die Uebereinstimmung; die Vorstellung von den Propheten ist allerdings bei beiden dieselbe, diese war aber auch die ganz allgemein herrschende; findet sie sich doch selbst bei Philo, s. d. Erkl. zu 2. Petr. 1, 21.; die Ausdrucksweise differirt überdies nicht wenig; und hinsichtlich der andern Stelle ist zu beachten, dass weder in dem Bilde (*ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ* statt *ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ*) noch hinsichtlich des Gegenstandes, von dem die Rede ist, Uebereinstimmung herrscht. — Bei *Irenäus* findet sich abermals die Sentenz, dass des Herrn Tag wie tausend Jahre sei, und zwar in zwei Stellen: adv. haeres. V. 23. u. 28., aber er deutet an keiner derselben an, dass er sie einer apostol. Schrift entnommen; stammt sie bei ihm nicht aus dem Sprüchwörterschatze seiner Zeit, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er sie von Justin geborgt hat, da es auch bei ihm *ἡμέρα κυρίου* (nicht *παρὰ κυρίῳ*) heisst. — Zwar meint *Dietlein*, dass sich die Belege von des *Irenäus* Bezugnahme auf 2. Petr., je mehr man darauf *studieren* (!) wolle, reichlich anhäufen liessen, allein nirgends nennt *Irenäus* den Brief und nirgends führt er aus ihm ein Citat an, was bei ihm noch auffallender als bei Polycarp bliebe, wenn er den Brief kannte und für eine apostolische Schrift hielt. Vrgl. *Brückner* Einl. § 4.

Das Resultat einer unbefangenen Betrachtung ist, dass sich bei *Ignatius* gar keine, bei *Clemens Rom.*, *Barnabas* und *Polycarp* keine irgend wahrscheinliche, bei *Justinus M.*,

Hermas und *Theophilus* keine sichere Bezüge auf 2. Petr. finden und dass auch *Irenäus* nicht als Gewährsmann für die Existenz und kirchliche Geltung des Br. angesehen werden kann. Wäre der Br. schon von den apostolischen Vätern, namentlich in der Weise, wie *Dietlein* behauptet, benutzt worden, so bliebe nicht nur die Entstehung des Zweifels, dessen *Origenes* gedenkt, sondern auch das Nichterwähnen des Br. bei *Tertull.* und *Cyprian* unbegreiflich. Durch *Dietlein's* Behauptung, dass die älteren Kirchenväter, wenn sie mehr auf die Paulin., als auf die Petrinischen Briefe Bezug nehmen, darin nur dem Winke folgen, den ihnen Petrus selbst Kap. 3, 15. 16. gebe, erklärt sich weder das Eine noch das Andere, denn einerseits ist in dieser Stelle ein solcher Wink gar nicht enthalten und andererseits hätte dann der 1. Br. Petri dasselbe Schicksal mit dem 2. Br. theilen müssen, was aber nicht der Fall ist. — Da *Thiersch*, wie bereits bemerkt, zugiebt, dass sich eine Bezugnahme der früheren Kirchenväter auf 2. Petr. nicht nachweisen lasse und zugleich anerkennt, dass alle die Gründe, welche das Zurücktreten der übrigen Antilegomenen gegen die Homolegumenen erklären, auf diesen Brief nicht anwendbar seien, so weiss er sich die Thatsache, dass man denselben nicht unter die Gegenstände regelmässiger Anagnosis aufgenommen habe, nur daraus zu erklären, dass man besorgte, eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Uebels, wie sie in seinen Donnerworten (?) gegeben wird, würde in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit (in welcher sich der Kanon der Homologumenen fixirte) auf das Uebel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitirenden Einfluss ausüben. Dieser Grund ist jedoch schon an sich sehr unwahrscheinlich, da es gegen das hervorbrechende Uebel doch sicherlich keine bessere Waffe geben konnte, als das Wort eines Apostels, zumal des Petrus; zugleich aber wird dadurch auf Petrus der Schein geworfen, als hätte er bei der Abfassung dieses Schreibens der rechten apostolischen Weisheit ermangelt, indem er dasselbe so eingerichtet, dass nur ein sollicitirender Einfluss davon ausgehen konnte. Und was soll man dann von *Judas* sagen, der die schärfsten Stellen, die jenen Einfluss am stärksten üben mussten, zu einem besondern Briefe benutzte!

Die Nichterwähnung des Br. bei den frühesten Kirchenschriftstellern bleibt um so auffallender, je wichtiger die darin enthaltene Polemik gegen Abirrungen der schlimmsten Art ihn denselben machen musste. Der Meinung *Wiesinger's*, dass das von *Hieronymus* erwähnte sprachliche Be-

denken (s. u.) und auch dogmatische Bedenken den in seinem Inhalte so speciellen Brief dem Gebrauche weniger empfahlen, steht entgegen 1) dass, wenn die Gemeinden, an die er gerichtet ist, ihn vom Petrus erhielten, dieselben ihn schwerlich hinsichtlich des Stils mit dem 1. Br. werden verglichen haben; 2) dass er zu dogmatischen Bedenken keinen Anlass giebt; 3) dass der specielle Inhalt gerade der Art ist, dass er den Gebrauch mehr befördern als zurückhalten musste. Mit Recht erklärt *Weiss* die Frage, woraus es zu erklären sei, dass sich im 2. Jahrh. keine sichere Spur des Br. finde, für eine bisher ungelöste, indem das, was die Vertheidiger der Aechtheit zur Lösung derselben beigebracht haben, zum Theil sehr willkürlich und ungenügend sei.

Nach Eusebius wird der Brief meistens als kanonisch behandelt; doch sagt noch *Gregorius von Nazianz* (Carm. 33. v. 35): *καθολικῶν ἐπιστολῶν τινὲς μὲν ἑπτὰ φάσιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας χρῆναι δέχεσθαι* und *Hieronymus* (s. de Script. eccl. c. 1.), der selbst den Br. für ächt hält, bemerkt, dass er von den Meisten dem Petr. abgesprochen werde, und zwar: propter styli cum priore dissonantiam. — Obgleich er nicht in der *Peschito* stand, bezweifelte doch *Ephraem Syrus* die Aechtheit desselben nicht; indess erhielt sich dessenungeachtet in der syrischen Kirche noch lange der Zweifel, wie aus den Worten des *Cosmas Indicopleustes* (Christ. topograpia lib. VI.): *παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται, Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ᾽ αὐτοῖς·* hervorgeht.

Im Mittelalter war jeder Zweifel verstummt, aber im Reformationszeitalter lebte er alsbald wieder auf; schon *Erasmus* sagte, juxta sensum humanum glaube er nicht, dass der Br. von Petr. sei, und *Calvin* ist der Meinung, es gebe einige probabiles conjecturae, aus denen sich schliessen lasse, dass derselbe eher das Werk eines Andern als das des Petr. sei. — Die älteren lutherischen Dogmatiker wollen seine Aechtheit nicht sicher behaupten, dem Grundsatze zufolge, dass die Kirche nicht die Macht besitze, quod possit ex falsis scriptis facere vera, ex veris falsa, ex dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima (*Chemnitz:* Ex. Conc. Trid. ed. 1615. Francof. S. 87 ff.). Obgleich die spätern Dogmatiker den Unterschied zwischen den Homologumenen und den Antilegomenen allmählich mehr und und mehr verwischen und unser Brief im kirchlichen Gebrauch immer mehr als kanonische Schrift behandelt wird,

so verschwand der Zweifel doch nicht ganz. Seit *Semler* steigerte derselbe sich so, dass *Schwegler* (d. nachapost. Zeitalt. Bd. 1. S. 491) sich befugt hält zu sagen: „Von *Calvin*, *Grotius*, *Scaliger* und *Salmasius* an bis auf *Semler*, *Neander*, *Credner* und *de Wette* haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt". — Dies ist allerdings zu viel gesagt, denn es hat bis in die neuere Zeit nicht an einsichtigen Kritikern gefehlt, welche die Aechtheit vertheidigen; indess ist die allgemeine Stimmung dem Briefe allerdings immer ungünstiger geworden; — bis gerade in der allerneuesten Zeit neue Vertheidiger seiner Authentie aufgetreten sind *). Manche Kritiker meinen, dass ächte und unächte Bestandtheile in dem Br. zu unterscheiden seien, so *Bertholdt* in seiner Einleit. z. N. T. und *C. Ullmann* in seiner Schrift: „Der 2. Brief Petri kritisch untersucht. Heidelb. 1821"; während jener nur das zweite Kap., hält dieser ausserdem auch das 3. Kap. für unächt. Jene Meinung widerlegt sich dadurch, dass nicht nur das 2. Kap., sondern auch einzelne Stellen im 3. Kap. mit dem Br. des Judas zusammenstimmen; gegen die Meinung *Ullmann's* aber spricht sowohl, dass das 1. Kap. keinesweges den Charakter eines abgeschlossenen Ganzen an sich trägt, als auch, dass, wie § 2. nachgewiesen ist, sich durch den ganzen Brief ein fester Gedankengang hindurchzieht, der die einzelnen Theile vom Anfange bis zum Ende zu einem Ganzen verknüpft.

Bei der Frage nach der Authentie unsers Briefes handelt es sich zuerst um sein Verhältniss zu dem 1. Br. Petri. Wäre dieser für unächt zu halten, so bedürfte es freilich keiner weitern Untersuchung, denn da der 2. Br. sich auf denselben zurückbezieht, so müsste dieser nothwendig mit jenem fallen. Allein da jener für ächt gelten muss, so ist die Vergleichung unsers Br. mit demselben von der grössten Wichtigkeit.

---

*) Als Vertheidiger der Aechtheit sind besonders zu nennen: *Nitzsche* (Ep. Petri posterior auctori suo imprimis contra Grotium vindicata. Lips. 1785), *C. C. Flatt* (Genuina secundae ep. Petri origo denuo defenditur. Tub. 1806), *J. C. W. Dahl* (De authentia ep. Petri poster. et Judae. Rost. 1807), *F. Windischmann* (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836), *A. L. C. Heydenreich* (Ein Wort zur Vertheidigung der Aechtheit des 2. Br. Petri. Herborn 1837), *Guericke* (der in s. „Beiträgen" Zweifel an der Aechtheit ausgesprochen hatte), ausserdem *Pott*, *Augusti*, *Hug* u. A.; und in der neuesten Zeit *Thiersch*, *Stier*, *Dietlein*, *Hofmann*, *Luthardt*, *Wiesinger*, *Schott*, *Weiss*, *Steinfass*; *Brückner* nicht mit völliger Entschiedenheit.

Die aus der Vergleichung der beiden Briefe mit einander sich ergebenden Bedenken gegen die Authentie des 2. Briefes sind nicht nur in einer dissonantia stili (*Hieron.*), sondern auch in einer Verschiedenheit (wiewohl nicht Gegensätzlichkeit) der Anschauungsweise begründet. Zwar sind die Gegner der Authentie in der Aufweisung von Differenzen nicht selten zu weit gegangen, allein dass solche Differenzen vorhanden sind, lässt sich nicht leugnen. Die wichtigsten sind folgende: In beiden Briefen ist zwar gleichmässig das Hauptaugenmerk auf die Parusie Christi gerichtet, aber die Art und Weise, wie von dieser geredet wird, ist doch eine verschiedene; im 1. Br. ist der vorherrschende Begriff die ἐλπίς, im 2. Br. dagegen die ἐπίγνωσις; während jener nicht im 2., kommt dieser nicht im 1. Br. vor. Im 1. Br. wird der Tag der Wiederkunft als nahe bevorstehend erwartet; im 2. Br. dagegen ist wohl von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten derselben die Rede, es wird vielmehr ausdrücklich als *möglich* bezeichnet, dass derselbe erst in späterer Zukunft erscheinen werde. Im 1. Br. ist der *Hauptaccent* auf die mit der Wiederkunft Christi verknüpfte Verherrlichung der Gläubigen gelegt; im 2. Br. wird dagegen vornehmlich die mit der Wiederkunft verbundene die ganze Schöpfung betreffende Katastrophe, nämlich die zum Behufe des neuen Himmels und der neuen Erde stattfindende Zerstörung der alten Welt durch Feuer betont. Ueberdiess wird die Wiederkunft Christi im 1. Br. durch das Wort ἀποκάλυψις, im 2. durch das Wort παρουσία bezeichnet.

Das Vorhandensein dieser Differenz lässt sich nicht in Abrede nehmen. Deutet auch, wie *Wiesinger* hervorhebt, die Stelle 3, 13. 14. darauf hin, dass die Parusie die Verherrlichung der Gläubigen sein werde, so ist doch die Anschauungsform, unter welcher dies geschieht, eine andere als im 1. Br. Wenn *Schott* behauptet, „dass der 2. Br. gar nicht, am allerwenigsten „ausdrücklich“ die Möglichkeit späteren Eintreffens der Parusie aussagt“, so verliert diese Behauptung angesichts von V. 8. jede Berechtigung. Der Einwand von *Weiss*, dass unter ἐπίγνωσις nicht „eine das Christenleben vollendende theoretische Erkenntniss“ zu verstehen sei, gehört nicht hieher, da ἐπίγνωσις und ἐλπίς jedenfalls verschiedene Begriffe sind; und hat *Weiss* auch darin Recht, dass die Erwartung der Nähe der Parusie im 2. Br. nicht aufgegeben sei, so wird dadurch die bezeichnete Differenz doch nicht aufgehoben.

Während im 1. Br. als das Fundament der ἐλπίς, so wie des christlich sittlichen Lebens die Heilsthaten des Ster-

bens und der Auferstehung Christi betont werden, finden dieselben im 2. Br., ausser andeutungsweise Kap. 2, 1., nirgends eine Erwähnung. Auch von den dem 1. Br. eigenthümlichen Ideen (s. d. Einl. zu d. Br.) zeigt sich im 2. Br. keine Spur, wogegen wieder die eigenthümlichen Gedanken dieses Briefes, wie die Anschauung, die sich Kap. 1, 19. ausspricht, ferner die Idee der durch die *ἐπαγγέλματα* vermittelten *κοινωνία* mit der göttlichen Natur und die Ansicht, dass die Welt durch Gottes Wort aus Wasser entstanden sei und durch Feuer wieder untergehen werde, im 1. Br. nirgends angedeutet sind.

Auch diese Bemerkungen behalten gegen die wider sie vorgebrachten Einwände ihr volles Recht, da es sich hier ja nicht darum handelt, wie diese Differenzen (nicht: Widersprüche) bei der Annahme der Identität des Verf. zu erklären sind, sondern nur darum, dass sie, was sich nicht bestreiten lässt, wirklich vorhanden sind. Ganz ungehörig ist es offenbar, wenn *Schott* der Bemerkung gegenüber, dass im 2. Br. *der Tod und die Auferstehung* Christi nicht erwähnt werden, eine Menge Stellen aus demselben citirt, um zu beweisen, dass darin allerdings *die Person* Christi als Bürgschaft der Heilsvollendung und als bewirkender Grund heiligen Wandels sehr entschieden geltend gemacht werde; um so ungehöriger, als es, je mehr die Person Christi geltend gemacht wird, desto auffallender ist, dass ein Apostel, wie Petrus, dabei jene Thatsachen mit Stillschweigen übergeht.

Was den *Stil* und die *Ausdrucksweise* in den beiden Briefen betrifft, so darf nicht unbeachtet bleiben, dass der schriftstellerische Charakter des Ap. Petrus, wie er sich in dem 1. Briefe zu erkennen giebt, nicht von einer so scharf hervortretenden originellen Eigenthümlichkeit ist, wie etwa der des Paulus oder Johannes, dass sich jedes seiner Produkte als von ihm herrührend müsste erkennen lassen; und eben so wenig, dass der 1. Br. viele Anklänge an Paulin. Briefe enthält, der 2. Br. aber, einem nicht unbedeutendem Theile nach von dem Judasbrief abhängig ist und dass sich das eigenthümliche Gepräge des Petrin. Stils daher schwer bestimmen lässt, zumal beide Briefe von nur geringem Umfange sind *). Doch treten manche Sprachdifferenzen her-

*) Im Gegensatz gegen das oben Bemerkte behauptet *Schott* wie die Abhängigkeit des Judasbr. von 2. Petr., auch das Vorhandensein von Anklängen an Paulin. Briefe in 2. Petr.; das *ἰσότιμος* 1, 1. soll aus Ephes. 2, 19.; das *ἀποφυγόντες — φθορᾶς* 1, 4. aus Röm. 8, 20 ff.; die Stelle 1, 12 ff. aus Röm. 15, 14 f. u. s. w. hergeflossen

vor, die schon zur Zeit des Hieronymus auffielen und nicht übersehen werden dürfen. Es ist nicht zu verkennen, dass dem 2. Br. sowohl die Frische des Ausdruckes als auch der Reichthum der Gedankenverknüpfungen des 1. Br. abgeht; während sich in diesem Br. ein Gedanke unmittelbar an den andern in lebendiger Aufeinanderfolge anknüpft, findet in dem 2. Br. die Verbindung der Gedanken nicht selten durch Verbindungswörter, die auf das Vorhergehende zurückweisen, oder durch förmliche Wiederaufnahme des zuvor Gesagten statt, vrgl. Kap. 1, 8. 9. 10. 12. 15. Kap. 3, 7. 10. 12.; während an mehreren Stellen des 1. Br. ein Reichthum und Wechsel der Präpositionen, worin sich eine Mannigfaltigkeit der Beziehungen ausdrückt, stattfindet, herrscht im 2. Br. darin eine auffallende Einförmigkeit; manche Eigenthümlichkeiten, welche die Diction des 1. Br. charakterisiren (vrgl. Einl. z. 1. Br. § 2.), sind dem 2. Br. fremd und in der Gebrauchsweise einzelner Begriffe findet ein stehender Unterschied statt: *κύριος* ist im 2. Br., wenn es ohne nähere Bestimmung gebraucht ist, Bezeichnung Gottes, so Kap. 2, 9. 11. 3, 8. 9. 10.; im 1. Br. dagegen — ausser in förmlichen Citaten aus dem A. T. — Bezeichnung Christi, so Kap. 2, 3. 13.; im 1. Br. wird der Name *Χριστός* ohne Verbindung mit *Ἰησοῦς* öfters ganz als Eigenname behandelt, so Kap. 1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 18. 4, 1. 13. 14. 5, 1., im 2. Br. dagegen kommt *Χριστός* nur in der Verbindung mit *Ἰησοῦς* vor.

---

sein; namentlich aber soll sich eine Abhängigkeit des Br. von den Pastoralbriefen kund thun; 1, 3—11. soll eine Verarbeitung von Tit. 2, 12—14. sein u. s. w.; besonderes Gewicht legt *Schott* darauf, dass hervorragende Grundbegriffe des Br. in derselben hervorragenden Weise nur noch in den Pastoralbriefen gebraucht seien, wie *εὐσέβεια, εὐσεβής, ἀσεβής, σωτήρ, σώζειν, μιαίνω* mit seiner Familie, *ἐπίγνωσις, βλασφημεῖν, ἐπαγγέλλομαι;* fast nicht minder soll sich eine Abhängigkeit des Br. von dem Hebräerbr. zu erkennen geben. — Alle diese Behauptungen sind jedoch unberechtigt; dass in 2. Petr. Gedanken vorkommen, die den Gedanken in anderen Briefen entsprechen, versteht sich bei der Einheit des christlichen Glaubens von selbst und ist daher kein Zeichen specieller Berücksichtigung einiger jener Briefe. Was die einzelnen hervorragenden Grundbegriffe in den Pastoralbriefen und in 2. Petr. betrifft, die *Schott* anführt, so findet sich *ἀσεβής* (*ἀσέβεια*) eben so wohl im Römerbriefe; *σωτήρ* steht auch in andern neutest. Schriften, *σώζειν* kommt 2. Petr. gar nicht vor, eben so wenig *μιαίνω; ἐπίγνωσις* und *βλασφημεῖν* sind Begriffe, die sich auch sonst oft genug im N. T. finden; *ἐπαγγέλλομαι* hat 2. Petr. 2, 19. nicht die Bedeutung, die es 1. Tim. hat; *nur* die Begriffe *εὐσεβής, εὐσέβεια* sind fast bloss diesen Briefen eigenthümlich.

1. Der gegen die letzte Bemerkung erhobene Einwand, dass die Zusammensetzung von Χριστός mit Ἰησοῦς auch im 1. Br. vorkomme (*Wiesinger*, *Schott*, *Brückner*, *Weiss*), ist ohne alle Bedeutung, da dies nicht geleugnet ist und nicht geleugnet werden konnte. Wenn *Schott* behauptet, dass, wo im 1. Br. Χριστός, mit oder ohne Artikel, steht[1], dadurch der Heilsmittler als solcher bezeichnet werde, der 2. Br. aber keine Veranlassung habe, an den Heilsmittler als solchen zu erinnern, so ist dagegen zu bemerken, dass Christus im 2. Br. durch den Namen σωτήρ deutlich genug als Heilsmittler bezeichnet wird.

. 2. Ausser den h. erwähnten Differenzen werden von *Mayerhoff* noch manche andere aufgeführt, allein er ist darin viel zu weit gegangen; so, wenn er hervorhebt, dass der 1. Br. seine Ermahnungen kurz mit dem Imperativ, der 2. dagegen mit einer umschreibenden Ausdrucksweise beginne, z. B. Kap. 1, 12. 13. 15. 3, 1. 2. 8.; denn diese kann im 1. Br. nicht vorkommen, weil der Ap. in diesem die Leser nicht an früher von ihm Vernommenes erinnert, wie es im 2. Br. geschieht; auch fehlt dem 2. Br. keinesweges der Imperativ ohne solche Umschreibung; ferner wenn *M.* es als etwas dem 2. Br. Eigenthümliches bezeichnet, dass ἐν mit einem Subst. eingeschoben wird, wie Kap. 1, 4.; denn dasselbe findet sich auch im 1. Br.; von manchen Erscheinungen, die dem 1. Br. eigenthümlich sein sollen, giebt *M.* selbst zu, dass sie — nur seltner — auch im 2. Br. vorkommen. Gegen die Behauptung, dass der Begr. der christlichen Religion in den beiden Briefen auf verschiedene Weise ausgedrückt werde, ist geltend zu machen, dass durch die verschiedenen Ausdrücke die verschiedenen Seiten des christlichen Lebens bezeichnet werden. Vrgl. gegen *M.* die Ausführungen von *Schott*, *Brückner*, *Weiss*.

Zwar lässt sich die Differenz der Gedanken in den beiden Briefen aus der verschiedenen Tendenz derselben herleiten, auch ist die Diction des 2. Br. an sich keinesweges eine unberechtigte; aber es bleibt doch befremdlich, dass, wenn Petrus aus der dem 2. Br. zu Grunde liegenden Situation heraus diesen Brief geschrieben hat, dies von ihm in solcher Weise geschehen ist, dass der Charakter dieses Briefes von dem des 1. Briefes so mannigfach abweicht. Doch sind allerdings auch manche Uebereinstimmungen zwischen den Briefen nicht zu verkennen. In beiden ist das Hauptaugenmerk auf die Parusie und die Bereitung zu derselben durch ein heiliges Leben gerichtet; in beiden werden die Leser ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ihr Christenstand der rechte, wahre Heilsstand sei und ermahnt, ihn als solchen durch ein heiliges Verhalten zu bethätigen

und bei sich zu befestigen; auch ist beiden Briefen die starke Anlehnung an das A. T. gemeinsam (vrgl. hierüber *Schott* und *Weiss*). Auch in der Ausdrucksweise findet sich manches Uebereinstimmende; so ist zu beachten, dass 1, 4., wenn auch nicht in derselben, doch in ähnlicher Weise die Begriffe *καλεῖν* und *ἀρετή* mit einander verbunden sind, wie im 1. Br. 2, 9.; dass, wie 1. Petr. 1, 19. die Adjective *ἄμωμος* und *ἄσπιλος* zusammenstehen, so 2. Petr. 3, 14. *ἄσπιλος* und *ἀμώμητος* zusammengestellt sind, dem auch der Ausdruck 2, 13.: *σπῖλοι καὶ μῶμοι* entspricht; dass sich nur in diesen beiden Briefen das Wort *ἀπόθεσις* findet. Bemerhenswerth ist auch, dass sowohl der Eingang als auch der Schluss beider Briefe eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt; der Eingang weist in beiden auf das zukünftige Reich Gottes hin: 1. Petr. 1, 4.: *εἰς κληρονομίαν;* 2. Petr. 1, 11.: *εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν Ἰησ. Χριστοῦ* und wie beim Schluss des 1. Petr. durch das *παρακαλῶν κτλ.* 5, 12. der Zweck des Schreibens angegeben ist, so wird auch 2. Petr. durch die Ermahnungen: *φυλάσσεσθε — αὐξάνετε* der Zweck dieses Schreibens angedeutet, wobei das *φυλάσσεσθε — ἵνα μὴ ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ* dem *στηρίξαι* und dem *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε* im 1. Petr. auf eigenthümliche Weise entspricht.

Wie die Gegner der Authentie in der Aufweisung der Differenzen, so haben die Vertheidiger derselben in der Aufweisung der Uebereinstimmungen nicht selten alles Maass überschritten. Dies ist vornehmlich von *Schott* geschehen, der so weit geht, dass er behauptet, schon 2. Petr. 1, 1. sei „eine Rüstkammer, um alle Zweifel an der Petrin. Herkunft des Br. niederzuschlagen", und der überall, wo sich in einem Gedanken oder in einem Begriffe eine Aehnlichkeit zwischen den beiden Briefen zeigt, darzuthun sucht, dass der 2. Brief auf den 1. hinweise, ohne das allgemein Christliche in Gedanken und Begriffen von dem charakteristisch Eigenthümlichen irgendwie zu sondern. Mit Recht hat deshalb auch *Brückner* gegen eine Menge von Ausführungen *Schott's* Widerspruch eingelegt. Aber auch *Weiss* geht oft zu weit; so wenn er in Bezug auf die Heilslehre hervorhebt, dass die Begriffe der Berufung und der Erwählung in 2. Petr. (Kap. 1, 10.) synonym wie im 1. Br. erscheinen, während doch eine solche Zusammenstellung in letzterem Br. gar nicht vorkommt; wenn er die *κοινωνία θείας φύσεως* (2. Petr. 1, 4.) mit dem Gedanken, dass die Berufung das Motiv ist, dem Berufenden ähnlich zu werden, nach 1. Petr. 1, 15. zusammenstellt, wenn er meint, dass die *θεία δύναμις* Christi, die alles zum neuen Leben Nöthige giebt, der zur Seligkeit

bewahrenden göttlichen *δύναμις* (1. Petr .1, 5.) entspreche; ferner wenn er Gewicht darauf legt, dass in beiden Briefen die *δικαιοσύνη* der Mittelpunkt des christlich-sittlichen Lebens bildet, während auch sonst oft genug im N. T. mit *δικαιοσύνη* das Wesen des christlich-sittlichen Lebens bezeichnet wird; wenn er das Verfallensein an die *φθορά* (2. Br. 1, 4. 2, 12. 19.) an den Gegensatz des *φθαρτόν* und *ἄφθαρτον* im 1. Br. erinnern lässt; wenn er angiebt, dass im 2. Br. (1, 7.) die *φιλαδελφία* den Höhepunkt unter den christlichen Tugenden bilde, in Uebereinstimmung mit 1. Petr. 1, 22, da doch als der Höhepunkt dort nicht die *φιλαδελφία*, sondern die *ἀγάπη* genannt ist und die *φιλαδελφία* auch sonst im N. T. hervorgehoben wird. In Bezug auf die Lehrsprache führt *Weiss* zuerst eine Reihe von Abweichungen auf; betont es aber dann, dass sich auch viel und zum Theil auffällig Uebereinstimmendes finde; aber auch hiebei geht *W.* zu weit; die meisten Substantiva, Adjectiva und Verba, die *W.* als bedeutsam für die Uebereinstimmung der beiden Briefe mit einander aufführt, sind in der neutest. Sprache allgemein gebräuchlich; als bedentsam lässt sich in Betreff der Substantiva, ausser *ἀρετή*, nur der Begr. *γνῶσις* (1. Petr. 3, 7. u, 2. Petr. 1, 5.) hervorheben, denn *τιμή* und *δόξα* kommen auch sonst mit einander verbunden vor; eben so findet sich auch sonst *τέκνα* im übertragenen Sinne gebraucht; dass aber *δύναμις* 2. Petr. 2, 11., eben so wie 1. Petr. 3, 22., von Engeln gebraucht sei, ist offenbar unrichtig; hier bezeichnet es die Engel selbst, dort aber nicht; wie die von *W.* aufgeführten Adjectiva eine besondere Bedeutung haben sollen, ist nicht einzusehen, da dieselben sich auch sonst oft genug gebraucht finden; dasselbe ist der Fall mit den meisten Verben; höchstens kann das *ἀναστρέφεσθαι ἐν* und *αὐξάνειν ἐν* als bedeutsam angeführt werden. Wenn *W.* dann noch auf verwandte Ausdrücke hinweist, so thut er auch dabei zu viel; höchstens sind die Ausdrücke *ἰσότιμος* im 2. und *πολύτιμος* im 1., *ἄθεσμος* dort und *ἀθέμιτος* hier, die schon erwähnte Zusammenstellung *ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος* dort und *ἄσπιλος καὶ ἄμωμος* hier, schwerlich aber *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* dort und *πέπαυται ἁμαρτίας* hier als bemerkenswerth zu notiren.

Trotz aller wirklichen und behaupteten Uebereinstimmungen lautet das Urtheil von *Weiss* doch nur dahin, dass man bei Berücksichtigung derselben geneigt sein wird, in den Abweichungen kein Hinderniss für die Identität der Verfasser zu erblicken, dass des Uebereinstimmenden mehr ist als des Abweichenden und dass die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Stils sehr übertrieben ist; ähnlich, nur noch gemässigter, urtheilt *Brückner*; *Schott* aber giebt ausdrücklich zu, dass die äussere Gesammtgestalt des 2. Br. schon auf den ersten Anblick ein anderes Gepräge

zeigt, als der 1. Brief. Die Frage, wie die nicht abzuleugnende Verschiedenheit in Gedanken und Ausdruck zu erklären sei, ist verschieden beantwortet worden. Bei der Annahme der Authentie des 2. Br. darf man sie nicht darin begründet finden, dass Petr. diesen Br. „im höchsten Greisenalter, an der Pforte des Todes“ geschrieben habe (*Guericke*), denn der zwischen der Abfassung des einen und der des anderen Briefes liegende Zeitraum kann jedenfalls nur ein verhältnissmässig kurzer gewesen sein, höchstens ein Zeitraum von 4 Jahren, der sicher zu kurz ist, um daraus jene Unterschiede zu erklären. *Hieronymus* sucht die Stildifferenz daraus zu begreifen, dass Petr. sich für die beiden Briefe der Hülfe verschiedener Interpreten bedient habe; allein diese Hypothese des Interpreten-Gebrauchs entbehrt jedes triftigen Grundes und reicht überdies nicht zu dem Zwecke aus, dem sie dienen soll. Richtiger ist es jedenfalls den Grund der Verschiedenheit in der verschiedenen Tendenz der beiden Briefe zu finden; die Tendenz des 1. Br. ist, den Lesern in den Verfolgungen, die sie zu leiden hatten, das rechte Verhalten ans Herz zu legen; die des 2. Br. dagegen, sie vor der drohenden Irrlehre der Libertiner zu schützen. Diese verschiedene Tendenz musste natürlich jedem Briefe seinen besonderen Charakter verleihen. Doch giebt selbst *Schott* zu, dass dies allein noch nicht zur Lösung des Problems ausreiche, worin er gewiss Recht hat; die völlige Lösung desselben findet er erst darin, dass Petrus in dem 1. Br. „den Lesern zu Liebe und in seinem eignen Interesse seine jenen fremde Individualität geflissentlich zurückgedrängt und gesucht habe mit möglichster Treue durchweg im ganzen Briefe so zu schreiben, wie Heidenchristen, Paulusgemeinden, es gewohnt waren, weshalb er diesen Brief auch der Form nach mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet habe, dass er aber bei dem 2. Br., nachdem schon ein nahes persönliches Verhältniss zwischen den Lesern und ihm eingetreten war, keinen Anlass gehabt habe, mit Zurückdrängung der eignen individuellen Weise sich so zusammenzunehmen, wie beim 1. Br.“ Diese Weise die vorliegende Frage zu entscheiden, die *Weiss* mit Recht eine „überkünstliche“ nennt, bedarf sicherlich keiner Widerlegung. Da sich das Problem auch nicht dadurch lösen lässt, dass man die beiden Briefe mit *Weiss* durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren von einander trennt; da die Annahme, dass der 1. Br. bereits eher als die an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Briefe des Ap. Paulus geschrieben sei, eine unhaltbare Hypothese ist, so muss

man bei der Annahme der Authentie, wie auch *Wiesinger* und *Brückner* thun, zugeben, dass hier ein noch nicht hinlänglich gelöstes Problem vorliegt. Die Schwierigkeit der Lösung steigert sich noch, wenn man den Umstand ins Auge fasst, dass in den beiden Briefen ganz verschiedene Zustände der Gemeinden vorausgesetzt sind; während sich nämlich im 1. Br. keine Spur einer Befürchtung häretischen Unwesens findet, fehlt im 2. Br. jede Beziehung auf Verfolgungen, denen die Leser ausgesetzt wären.

Je kürzer der Zeitraum zwischen der Abfassung der beiden Briefe ist, desto auffallender ist diese Erscheinung, je länger, desto erklärlicher wird sie. Für *Weiss* findet hier, da er einen mehr als zehnjährigen Zeitraum annimmt, kaum noch eine Schwierigkeit statt, zumal wenn man überdies meint, dass Petr. nach der Abfassung des 1. Br. persönlich in den Gemeinden gewesen ist, denn dann brauchte er in seinem 2. Br. nicht mehr der Verfolgungen zu gedenken, die ihn zur Abfassung des 1. Br. veranlasst hatten. *Brückner* hält sich für diese und andere auffallende Erscheinungen den Ausweg offen, dass die herkömmlichen Traditionen über den Lebensabschluss des Petrus irrig sein können; *Schott* dagegen legt der betr. Erscheinung gar kein Gewicht bei, obgleich nach seiner Meinung der 1. Br. im Jahre 65 und der 2. im J. 66 geschrieben sein soll. Er nimmt nämlich einerseits an, dass die Verfolgungen bereits vorüber waren, als Petr. den 2. Br. schrieb und andrerseits, dass schon der 1. Br. auf bereits vorhandene Verirrungen hindeute, die Petr. nur nach seinem „zarten und feinen Gefühl von der Eigenthümlichkeit seines Verhältnisses zu den ihm eigentlich noch fremden paulinischen Gemeinden" nicht ausdrücklich habe rügen wollen. Beide Annahmen sind jedoch irrig; denn die Verfolgungen, die den 1. Br. veranlassten, sind darin deutlich als solche charakterisirt, die, nachdem sie entstanden, auch fortdauerten (s. die Einl. zum 1. Br.), und was die Verirrungen betrifft, die in den Gemeinden schon zur Zeit des 1. Br. vorhanden gewesen sein sollen, so sagt *Weiss* mit Recht, dass in diesem Br. „weder von den Anknüpfungspunkten für das im 2. Br. bekämpfte Unwesen, die *Brückner* herauskünstelt, noch gar von den ausgeprägten Zügen, die *Schott* gefunden haben will, irgend etwas zu entdecken ist". Dass der 1. Br. Petr. „eine grössere Verbreitung und innerliche Steigerung des bösen Treibens, welches im 1. Timoth. Br. bekämpft wird, wahrnehmen lasse", dass 1. Petr. 4, 2—4. bezeuge, dass „ein verhältnissmässig grosser Theil der Leser bereit gewesen sei, durch liberales Eingehen auf das sociale Leben reichlicher Sinnenlust ihrem Christenstande eine ruhige Unangefochtenheit zu sichern" und dass in 3, 18 ff. 4, 5. 6. 17. 18. angedeutet sei, dass „die spiri-

tualistische Hinwegdeutung der Auferstehung des Fleisches bei den Lesern zu der Leugnung auch einer endgültigen, an die leibliche Wiederkunft Jesu sich anschliessenden gerichtlichen Entscheidung" geführt habe — wie *Schott* dies alles behauptet, — ist doch in der That aus dem 1. Br. Petr. nicht herauszulesen. *Schott* bewegt sich bei diesen Ausführungen nicht im Gebiete treuer Exegese, sondern in dem der willkürlichsten Fiction.

Je weniger es gelingen will, die Schwierigkeiten, die bei der Annahme der Authentie in dem Verhältnisse der beiden Briefe zu einander liegen, zu überwinden, desto berechtigter scheint der Zweifel an derselben zu sein. Man hat zwar gesagt, ein Falsarius würde sich in seiner Darstellung so genau an den 1. Br. angeschlossen haben, dass er die bemerkten Differenzen vermieden hätte, allein eben so gut lässt sich denken, dass ein pseudonymer Verf., wenn auch unter einem gewissen Einfluss des ihm bekannten Petrusbriefes, doch in der ihm selbst eigenthümlichen Weise geschrieben haben kann, ohne ängstlich besorgt zu sein, dass sich dadurch sein Schreiben als ein unächtes verrathen werde. Bei dieser Annahme lässt sich das Zusammensein von Differenzen und Uebereinstimmungen wohl erklären. Gegen die Authentie hat man noch mehrere Momente geltend zu machen gesucht:

1. Die Absichtlichkeit des Verf. sich als den Ap. Petrus kenntlich zu machen. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, dass von der in dem Br. selbst vorausgesetzten Situation des Schreibens (1, 13. 14.) aus angesehen, diese sog. Absichtlichkeit nichts Auffallendes oder Unnatürliches hat; fühlte sich Petrus im Bewusstsein seines baldigen Todes gedrungen jenen Gemeinden, mit denen er schon früher in Verbindung getreten war, noch ein letztes Wort der Erinnerung an seine frühere Verkündigung und der Warnung vor dem Zweifel an der Wiederkunft Christi zu schreiben, so war es sicher nichts Ungehöriges, wenn er seiner selbst, seines Verhältnisses zu den Gemeinden und namentlich auch jenes Ereignisses in seinem Leben gedachte, wodurch sich ihm die Herrlichkeit Christi in so besonderer Weise offenbart hatte. 2. Die Aeusserung des Verf. über die Briefe Pauli und die übrigen Schriften. An sich kann es zwar nicht befremden, dass der Br. eine Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus bezeugt, denn dass dem Petr. wenigstens einige derselben bekannt waren, zeigt der 1. Br., auch liegt in den Worten (Kap. 3, 16.) nicht, dass der Verf. schon eine *förmlich* abgeschlossene Sammlung derselben be-

sessen hat; allein Bedenken erregend ist es doch, dass alle jene Briefe als den Gemeinden, an die der Brief geschrieben ist, bekannt vorausgesetzt werden; auch hat der Ausdruck: ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς etwas Befremdliches, denn wenn es auch willkürlich ist, darunter die *sämmtlichen* übrigen neutest. Schriften zu verstehen, so müssen doch Schriften gemeint sein, die bereits im allgemeinen Gebrauche der Gemeinden waren; dass aber neutest. Schriften schon zur Zeit des Petrus eine solche Verbreitung gefunden hatten, ist mindestens sehr fraglich; den Ausdruck auf die alttestamentlichen Schriften (*Luthardt, Wiesinger, Schott, Steinfass*) zu beziehen, hat nichts für sich. 3. Die Benutzung des Judasbriefes. Allerdings geht es zu weit, wenn diese Benutzung als ein Plagiat (*Reuss*) gebrandmarkt wird, auch darf man nicht sagen, dass die Benutzung einer fremden Arbeit an sich eines Apostels unwürdig sei, doch liegt etwas Eignes darin, dass ein Apostel einen nichtapostolischen Brief seinen wesentlichen Bestandtheilen nach in den seinen aufgenommen haben soll *). Die Vorwürfe *de Wette's*, dass im 2. Petr. der einfache Ausdruck des Judas zum Theil durch rednerische, gekünstelte Umschreibung verändert, zum Theil entstellt und sonderbar vertauscht und dass an die Stelle eines festen und bestimmten Gedankenganges ein schwankender getreten sei, sind indess ungerecht. Die Umschreibungen und Zusätze im 2. Br. Petri tragen nicht den Charakter des Gekünstelten an sich; finden sich in diesem auch einige Aenderungen (vrgl. Jud. 12. mit 2. Petr. 2, 13.; Jud. 12. 13. mit 2. Petr. 2, 17.), so sind diese doch nicht als Entstellungen (oder nach *Schwegler* gar als Verwirrung und Missverständniss) zu bezeichnen; und ist auch der ursprüngliche Gedankengang nicht streng festgehalten, indem neue Beziehungen eingeschoben sind (vrgl. 2. Petr. 2. 5. 7—9.) und eine Umstellung vorgenommen ist (2. Petr. 2, 13—17. vrgl. mit Jud. 11—13.), so hat dadurch die Festigkeit des Gedankenganges doch nicht gelitten. Unrichtig ist auch die Behauptung *de Wette's*, dass die in 2. Petr. bestrittenen Irrlehrer „ein Unding, eine falsche Copie der

*) Zu gering schlägt *Weiss* die Benutzung des Judasbr. an, wenn er sagt, dass „2. Petr. sich absichtlich an die höchst lebensvolle und markige Schilderung seiner Gegner bei Judas *anlehnt*, und dass ihm aus einem Briefe, der ihm so wichtig war und den er wahrscheinlich eben erst gelesen, auch über diesen absichtlichen Anschluss hinaus hie und da ein Ausdruck *unwillkürlich* in die Feder kam".

Verführer bei Judas“ seien, so wie auch *Schwegler's* Behauptung, dass sie nicht nach dem Leben, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern nach vager, traditioneller Vorstellung charakterisirt seien, allein nicht ohne Gewicht ist die Thatsache, die auch *de Wette* hervorhebt, dass die Irrlehrer bald als zukünftige, bald als gegenwärtige dargestellt werden; *Wiesinger* weist die Ansicht, dass 2, 1—3. zukünftige, von V. 10. an gegenwärtige Verführer gemeint seien, zurück und nimmt an, dass das Futur ἔσονται nur von dem Verhältniss dieser Verführer *zu den Lesern* und von ihrer Wirksamkeit unter denselben gelte; *Weiss* bestreitet diese Annahme und vertheidigt dagegen die von *Wiesinger* zurückgewiesene. Lässt sich nun auch denken, dass die bereits vorhandenen Libertiner „der Anfang des Endes“ seien, also selbst noch nicht die ψευδοδιδάσκαλοι V. 1., so ist doch nicht zu übersehen, dass in dem Briefe selbst eine solche Unterscheidung durch kein Wort bestimmt angezeigt ist. Noch weniger genügt es mit *Dietlein* zu sagen, dass nur die ersten Keime der Gegner vorhanden waren, oder mit *Luthardt* und *Schott*, dass die Bezeichnung der Irrlehrer als gegenwärtiger nur ein Schein sei, der dadurch entstehe, dass der Verf. von der Vorhersagung derselben zu ihrer Schilderung übergehe. Das Richtigste möchte sein anzunehmen, dass der Verf. zuerst das prophetische Wort rein für sich anführt und sodann durch die Schilderung der gegenwärtigen Libertiner andeutet, dass jene Weissagung sich bereits zu erfüllen begonnen habe. Aehnlich scheint *Brückner* zu urtheilen, nur dass er diese Auffassung mit der *Wiesinger's* verknüpft, wodurch sie jedoch die rechte Klarheit verliert. — Bei der Annahme der Unächtheit des Briefes scheint die Schwierigkeit zu schwinden, da es dann nahe liegt, jenes Schwanken daraus zu erklären, dass der Verf. die Häresien seiner Zeit dadurch mit desto besserem Erfolge glaubte bekämpfen zu können, wenn er sie als von Petrus bereits geweissagt darstellte und sich in der Zeichnung derselben nach einer Schrift richtete, in der jene Häresien als gegenwärtige behandelt sind; allein es lässt sich doch kaum denken, dass der Verf. eine solche Inconcinnität seines Verfahrens nicht bemerkt haben sollte. — Zu beachten ist ferner das Streben des Briefstellers die bei Judas vorhandenen apokryphischen Züge zu verwischen *).

---

*) *Schwegler* findet hierin auch einen Beweis, dass der Br. erst am Ende des 2. Jahrh. entstanden sei, da eine solche Scheu vor der Anführung apokryphischer Schriften selbst einem *Irenaeus*, einem

Wären diese gänzlich getilgt, so würde dies nicht gegen die Abfassung des Br. durch Petrus sprechen, allein getilgt ist nur das förmliche Citat aus dem B. Henoch (Jud. 14. 15.), dagegen ist der aus demselben Buche hergeflossene Ausdruck von den Engeln: *τοὺς μὴ τηρήσαντας — — οἰκητήριον*, weil das Beispiel der Engel nicht aufgegeben werden sollte, nur in den allgemeineren: *ἀγγέλων αμαρτησάντων*, umgesetzt, während die den Engeln zu Theil gewordene Bestrafung fast mit denselben, auch dem B. Henoch entnommenen, Worten dargestellt ist. Die Hindeutung auf die apokryphische Erzählung von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel ist gleichfalls nicht gänzlich getilgt, sondern nur verwischt, indem auch hier ein allgemeinerer Ausdruck gebraucht ist, wodurch aber der Gedanke selber seine klare Bestimmtheit verloren hat *).

4. Die häretische Leugnung der Wiederkunft Christi und des damit verknüpften endlichen Weltgerichtes. Wenn sich auch schon zur Zeit des Paulus manche Irrthümer in der Lehre von den letzten Dingen, wie die Leugnung der Auferstehung, zu bilden anfingen, so weist in den übrigen Schriften des N. T. doch nichts darauf hin, dass die Parusie Christi geleugnet ward, indess knüpft sich diese Leugnung doch so natürlich an die der Auferstehung an, dass sie recht wohl noch bei Lebzeiten des Petrus förmlich ausgesprochen werden konnte. Dagegen lässt sich nicht leugnen, dass der Grund, den die Irrlehrer im 2. Petr. für sich anführten (3, 4.), der Art ist, dass er in einer späteren Zeit natürlicher war, als zu der Zeit des Ap. Petrus, wenngleich das keinesweges in den Worten liegt, dass die Parusie schon *viele* Generationen hindurch vergeblich erwartet war (*Schwegler*); dazu kommt, dass der sog. 2. Brief des *Clemens Rom.* dieselbe Irrlehre — wiewohl in einer vorgeschrittenen Entwickelung — bekämpft und eine wenigstens ähnliche in dem Briefe des *Polycarp* erwähnt wird.

Clemens und *Origenes* noch fremd war. Ist hierauf ein Gewicht zu legen, so müsste der Brief offenbar erst nach *Origenes* geschrieben sein, was aber unmöglich ist.

*) *Wiesinger* und *Brückner* meinen, das Citat aus dem B. Henoch sei nur deswegen weggeblieben, weil in dem Gedankenzusammenhange dieses Br. keine geeignete Stelle dafür gewesen und die Aenderung in den beiden Versen 4 u. 11 zeige nicht das Bestreben, das Apokryphische zu verwischen; Petr. habe die specielle Thatsache, die Judas V. 9. erwähnt, nur verallgemeinert, dabei aber die Bekanntschaft mit jener apokryphischen Thatsache vorausgesetzt; aber liegt in einer solchen Voraussetzung nicht etwas, was für einen Apostel ungeeignet erscheinen muss?

5. Die in dem Briefe ausgesprochene Ansicht von der Entstehung und dem Untergange der Welt. Die Meinung *Mayerhoff's* und *Neander's*, dass diese Ansicht „weder zu dem praktischen, einfachen Geiste des Petrus, noch zu der Lehrentwickelung des N. T. passe", ist zwar ihrem ersten Theile nach unbegründet, aber doch dem zweiten Theile nach so weit richtig, dass sich dieselbe sonst im N. T. nicht ausgesprochen findet. Indess weist die Anschauung, dass die Welt durch Gottes Wort aus Wasser entstanden sei, auf die Schöpfungsgeschichte in der Genesis zurück, und die Anschauung von dem Untergang durch Feuer ist zwar nicht ausgesagt, aber doch angebahnt in Stellen des A. T. wie Jes. 16, 15. Daniel 7, 9 f. (vrgl. 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8.), so dass ihre schärfere Ausgestaltung durch Petrus nicht undenkbar ist. Gegen die Berufung auf die Stelle in den *Clementin. Homilien* XI, 24: *λογισάμενος ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ κτλ.* bemerkt *Brückner*, dass der Unterschied, dass bei *Clemens* das Wasser, in 2. Petr. dagegen Gottes Wort als das Primäre gesetzt wird, nicht zu übersehen sei.

Wenn *Credner* die Unächtheit des Briefes dadurch erweisen will, dass ein Apostel sich nicht auf einen der *mythischen* Zusätze in den Evangelien, wie die Verklärungsgeschichte Christi, beziehen könne; *Reuss* aber dadurch, dass „der augenscheinliche Zweck der Epistel der sei, das Lehrstück von den letzten Dingen, nach seiner *judenchristlichen* Fassung, zu vertheidigen, und zwar gegen den Unglauben sowohl als gegen eine *vergeistigende* Erklärung", so sind sie damit einfach zurückzuweisen; nicht minder unberechtigt ist es aber auch, wenn *Bleek* sein Verwerfungsurtheil insbesondere auch darauf gründet, dass 1, 18. der Berg der Verklärung *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον* genannt werde, da derselbe doch in den Evangelien noch nicht genannt oder näher bezeichnet wird.

Wenn die bezeichneten mannigfaltigen Schwierigkeiten und Bedenken die Authentie des Briefes auch nicht absolut unmöglich machen, so sind mehrere derselben doch der Art, dass die Unächtheit desselben mindestens eben so wahrscheinlich erscheint, als die Aechtheit, zumal als positiver Grund für die letztere eigentlich nur die Aussage des Verf. selbst, dass er der Apostel Petrus sei, vorliegt. Andrerseits jedoch scheinen auch manche Gründe gegen die Pseudonymität des Br. zu sprechen. *Guericke* hebt dagegen hervor, dass die dem Br. eigenthümlichen Abschnitte „lebendig, geistvoll und wahrhaft apostolisch" seien, allein abgesehen davon, dass z. B. der Mangel einer Bezugnahme auf die wesentlichsten Heilsthatsachen bei dem Ap. Petrus befremd-

lich bleibt, ist dadurch die Möglichkeit des nichtapostolischen Ursprungs nicht ausgeschlossen; derselbe sagt, dass nicht abzusehen sei, zu welchem Zwecke ein Falsarius den Brief hätte schreiben sollen, allein dies widerlegt sich dadurch, dass dieser Zweck in dem Briefe selbst deutlich genug angezeigt ist. Ferner hat man bemerkt, dass der Brief als pseudepigraphische Schrift das Werk offenbaren Betruges sei, wogegen der sittliche Charakter desselben streite, allein dagegen ist die Thatsache anzuführen, dass öfters Männer von ernstem sittlichen Charakter geglaubt haben, sich zu desto erfolgreicherer Bekämpfung von Häresien der Pseudonymität bedienen zu dürfen. *Thiersch* behauptet, dass die der Wirksamkeit des Paulus folgende und der des Johannes voraufgehende Zeit der Moment war, wo in den Paulinischen Gemeinden der Libertinismus hervorbrach, allein daraus folgt nicht, dass derselbe sich nicht längere Zeit erhielt, so dass, nachdem Judas ihm in seinem Briefe bereits entgegengetreten war, eine spätere Bekämpfung desselben nicht noch an der Zeit gewesen wäre.

Auch *Weiss* hat versucht, die Hypothese der Pseudonymität als unhaltbar nachzuweisen. Er macht gegen sie zuerst geltend, dass sie mit einem bösen Widerspruch behaftet sei, sofern der pseudonyme Verf. in der Stelle des Petrus einmal sehr geschickt, dann aber auch wieder sehr ungeschickt erscheine, indem er bei allem Bestreben sich als den Apostel zu erkennen zu geben, doch einigemale aus der Rolle falle und dadurch seine Pseudonymität verrathe und indem von ihm der Anschluss an den Judasbrief eben so zweckvoll angelegt, als zweckwidrig durchgeführt sei; allein *Weiss* versieht es in seiner Ausführung darin, dass er dem Verf., ebenso wie manche Gegner der Authentie des Br., mancherlei Absichten zuschreibt, zu denen ihm die Darstellung des Verf. kein Recht giebt*). Sodann sucht *Weiss* gegen die Pseudonymität geltend zu machen, dass bei ihrer Annahme kein einheitlicher Zweck des Schreibens zu erkennen sei; allein in Bezug auf den Zweck des Schreibens ist

*) Aus der Rolle soll der Verf. dadurch gefallen sein, dass er, während er im Anfang des Briefes den bestimmten Leserkreis nicht nennt, *um dadurch seine Unterschiebung zu verdecken*, denselben doch 3, 1. in indirecter Weise angiebt. Aber dass die Erwähnung des Leserkreises von dem Verf. aus kluger Absichtlichkeit unterlassen sei, ist eine nicht zu beweisende Behauptung. Dasselbe gilt von der Behauptung, dass die Form der Weissagung 2, 1 ff. und 3, 3. in der Absicht gewählt sei, damit dieser Brief *die* Verheissung enthalte, auf die Judas V. 17. hinweist.

es durchaus irrelevant, ob derselbe von dem Apostel herrührt oder nicht; fügen sich die drei Stücke, nämlich: die Polemik gegen die nach dem Judasbriefe gezeichneten Libertiner, die Polemik gegen die Leugner der Parusie und die Empfehlung des Paulus in dem Briefe zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, wenn derselbe von Petrus geschrieben ist, so ist nicht einzusehen, wie dies weniger der Fall sein soll, wenn er einen andern Verfasser hat. Endlich sucht *Weiss* zu zeigen, dass sich keine geeignete Zeit für den Brief als einen pseudonymen aufweisen lasse; allein diese Schwierigkeit ist nicht geringer als die, welche sich ergiebt, wenn in dem Leben des Petrus die Zeit angegeben werden soll, wo er den Brief geschrieben hat und wenn es schwierig ist, nachzuweisen, wie ein pseudonymes Schreiben in der Kirche habe Glauben finden können, so ist es nicht minder schwierig, nachzuweisen, wie ein ächtes Schreiben des Apostel Petrus im kirchlichen Gebrauche so lange Zeit hindurch hat unbenutzt bleiben können. Halten sich die Gründe für und gegen die Authentie die Wage, doch so, dass die letztern schwerer wiegen dürften als die erstern, so liegt hier ein Problem vor, das noch nicht gelöst ist — und vielleicht auch nicht zu lösen ist, so dass die Behutsamkeit, mit der *Brückner*, auch *Wiesinger* und selbst *Weiss* sich bei aller Neigung, denselben für ächt zu halten, über die betr. Frage erklären, nur Anerkennung verdient.

Ist der Brief unächt, so fragt sich *von wem, wann* und *wo* er geschrieben ist. — *Mayerhoff* sucht nachzuweisen, dass er von einem Judenchristen, in Alexandrien, in der Mitte des 2. Jahrh. verfasst sei. Dass der Verf. kein Heiden-, sondern ein Judenchrist gewesen, zeigt das ganze Gepräge desselben, dass er aber in Alexandrien gelebt habe, geht aus den von *Mayerh.* beigebrachten Gründen *) nicht hervor. Auch setzt er die Abfassungszeit desselben zu spät,

---

*) Diese Gründe sind: 1) der Standpunkt der *γνῶσις* und die Spekulationen über das Wie des Ursprungs und des Untergangs der Erde; allein die *γνῶσις*, von der unser Br. redet, ist etwas durchaus Anderes als die *γνῶσις* der alexandrinisch-jüdischen Spekulation; und dass die Ansicht desselben über die Entstehung u. s. w. der Welt, die hier mit Unrecht eine *Spekulation* genannt ist, gerade in Aegypten heimisch gewesen sei, ist nicht bewiesen; 2) die Benutzung des Judasbriefes; allein dass dieser in Alexandrien verfasst sei, ist mindestens sehr zweifelhaft; 3) die Uebereinstimmung des Br. mit dem sog. 2. Br. des *Clemens Rom.* in der Bekämpfung derselben häretischen Richtung; allein, da es nicht bewiesen ist, dass das in dieser Schrift vorkommende Citat dem *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* entnommen ist, so ist auch der Ursprung dieses Fragments in Aegypten zweifelhaft.

da die Schilderung der Häretiker der Art ist, dass nichts auf eigentlich gnostische Anschauungen bei ihnen hindeutet; entsprechender ist es daher, ihn als Produkt des 1. Jahrh. zu betrachten. — *Schwegler* sieht Rom als den Ort und gar das Ende des 2. Jahrh. als die früheste Zeit seiner Entstehung an. In Rom, meint er, sei man bestrebt gewesen, durch Ausführung des Petrinismus und des Paulinismus die Idee der katholischen Kirche zu verwirklichen, in Rom sei daher, wie so manche andere jenen Gegensatz betreffende Schrift, auch dieser Brief verfasst worden, dessen Zweck ein durchaus conciliatorischer sei, nämlich — wie aus Kap. 3, 15. 16. und 1, 14. 16 ff. hervorgehe — der, von dem Petrinismus aus „den endlichen und dauernden Friedensschluss zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen und zu begründen“. Zur Bestätigung dieser Meinung behauptet *Schwegler*, dass in dem Briefe ganz und gar die Eigenthümlichkeit des Petrinischen Systems herrsche, während alles specifisch Paulinische völlig zurücktrete. Entsteht aber schon hiebei das Bedenken, wie ein so entschiedner Anhänger des Petrus, der, der Anschauung *Schwegler's* zufolge, als solcher nothwendig mit Paulus in Opposition stehen musste, doch ein Lobredner des Paulus sein könne, so muss es das gerechteste Staunen erregen, wenn man sieht, durch welche Gründe *Schwegler* jene Behauptung zu stützen sucht *). Auch die Gründe, die derselbe für die so späte Abfassung beibringt, ermangeln jeder Beweiskraft **). Und was den Hauptpunkt, die

---

*) Diese Gründe sind: Der Gebrauch der der judenchristlichen Denkweise angehörigen Bezeichnungen: *εὐσέβεια, ἅγιαι ἀναστροφαί, ἀρετή, ἁγία ἐντολή* etc. (allein fast alle diese Ausdrücke finden sich auch in den neutest. Schriften, die nach *Schwegler* dem Paulinismus huldigen); die Hochstellung des *λόγος προφητικός* (als hätte dieser dem Paulus nichts gegolten); die Begünstigung der angelologischen Mystik (die aus Kap. 2, 10. 11. hervorgehen soll!); die Forderung einer die Schriftauslegung normirenden Tradition (die Kap. 1, 20. enthalten sein soll!); die Bezeichnung des Noah als des *ὄγδοος κήρυξ δικαιοσύνης;* und die Benutzung des Hebräer-Evangeliums (wofür Kap. 1, 17. angeführt wird).

**) So, wenn *Schwegler* unter Andern als Grund hiefür die Bekanntschaft des Verf. mit solchen neutest. Schriften anführt, die nach seiner Behauptung erst nach der Mitte des 2. Jahrh. verfasst seien, nämlich mit den Pastoralbriefen, dem Ev. Johannis und dem Evang. Marci. Die Bekanntschaft mit den Pastoralbriefen wird daraus gefolgert, dass einige Ausdrücke nur in diesen und den Petr. Briefen vorkommen; die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. daraus, dass der Verf. Kap. 1, 14. die Stelle Joh. 21, 18. 19. vor Augen gehabt habe;

sog. conciliatorische Tendenz des Briefes betrifft, so ist diese nichts als eine reine Hypothese, die in dem Briefe selbst keinen Halt hat, da weder in der von ihm angeführten, noch in irgend anderen Stellen die Differenzpunkte, welche Petriner und Pauliner trennten, berührt, viel weniger aber vermittelt und überwunden werden. Zwar wird des Paulus lobend erwähnt, aber, dem Zusammenhange der Stelle zufolge, nur in der Absicht, um die Gemeinden, an die der Brief gerichtet ist, zu warnen, damit sie sich nicht durch die Häretiker, welche manche Aussprüche des Apostels zu ihrem Gunsten verdrehten und umdeuteten, irre führen liessen *).

Πέτρου ἐπιστολὴ β.

Nach A. u. B. lautet die Inscriptio einfach: *Πέτρου β.*

Kap. I.

V. 1. *Συμεὼν*) B. mehrere Minusk. und Verss. lesen nach der wöhnl. Form: *Σιμὼν* (*Lachm.*), was offenbar Aenderung ist. — V. 3. *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς*) A. C. Sin., viele Minusk., Copt. Arm. Vulg. etc. lesen: *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*, von *Griesb.* für wahrscheinlich gehalten, von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen, von den neuern Auslegern und *Reiche* gebilligt, die l. r. bei B. (*Buttm.* hat jedoch zu B. ein ? gesetzt) G. K. al. Thph. Oec. scheint Correctur zu sein. — V. 4. Die l. r. ist: *τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια*, diese Lesart hat (nach *Tisch.*) kein Zeugniss für sich, so sehr auch die Stellung der einzelnen Wörter in den verschiedenen Codd. etc. variirt. *Tisch.* las früher, nach B. etc.: *τὰ τίμια κ. μέγ. ἡμῖν;* jetzt, wie *Lachm.* nach C. *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν;* eben so A., nur statt *ἡμῖν: ὑμῖν.* G. K. haben *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα;* u. Sin. *τὰ τίμ. ἡμῖν καὶ μέγ.* — *ἐν κόσμῳ*) l. r. nach C. K., mehreren Minusk., Thph. Oec. (*Tisch.*); dagegen zeugen A. B. G. Sin. etc. für *ἐν τῷ κόσμῳ* (*Lachm.*). — V. 5. *αὐτὸ τοῦτο δὲ*) l. r. hinlänglich bezeugt

---

und die mit dem Ev. Marci daraus, dass Kap. 1, 12—15. auf dieses Evangelium anspiele (!).

*) Mit Recht sagt *Heydenreich:* „Zu jenem (irenischen) Zwecke würde das Wenige, was Kap. 3. beiläufig über Paulus gesagt ist, nicht hingereicht haben; wäre es dem Erdichter hauptsächlich um eine solche Union zu thun gewesen, so würde die Anlage und der Inhalt des ganzen Briefes der irenischen Absicht gemäss eingerichtet sein“.

durch B. C.* G. K. Sin. al. pl. Syr. Oec. — In C.**, mehreren Minusk. Thph. steht *αὐτὸ δὲ τοῦτο*. *Lachm.* liest nach A.: *αὐτοὶ δὲ*, was nur als Correctur gelten kann. *Tisch.* hat mit Recht die l. r. beibehalten; willkürlich meint *Schott*, die ursprüngliche Lesart dürfte: *καὶ αὐτοὶ τοῦτο δὲ* sein. — V. 8. Statt *ὑπάρχοντα*, das fast von sämmtlichen Autoritäten bezeugt ist, hat *Lachm.* nach A. Vulg. etc. *παρόντα* aufgenommen, was wahrscheinlich durch Berücksichtigung des folgenden: *πάρεστι* entstanden ist. — V. 9. *ἁμαρτιῶν*) l. r. nach B. C. G. al. Thph. Oec. (*Lachm.*); statt dessen haben *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.* nach A. K. Sin. al. Damasc. *ἁμαρτημάτων*; was wahrscheinlich ursprüngliche Lesart ist; die Aenderung erklärt sich leicht aus Hebr. 1, 3.; so wie daraus, dass *ἁμάρτημα* im N. T. das seltnere Wort ist. — V. 10. *σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι*) l. r. nach B. C. G. K. al. pl. Theoph. Oec. etc. (*Tisch.*): in A. Sin., einigen Minuskeln und vielen Verss. sind zwischen *σπουδάσατε* und *βεβαίαν* die Worte: *ἵνα διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων* eingeschoben (offenbar späterer erklärender Zusatz), wobei der Inf. in das Temp. finit.: *ποιεῖσθε* geändert ist (*Lachm.*). — V. 12. *οὐκ ἀμελήσω*) l. r. nach G. K. al. Thph. Oec. (*Griesb.*, *Scholz*); dagegen zeugen A. B. C. Sin. al. Copt. Sahid. Vulg. etc. für: *μελλήσω*, was mit Recht von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen, von *de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Schott* gebilligt ist, wogegen *Reiche: οὐκ ἀμελήσω*, ut modestius et urbanius, vorzieht. — Statt der l. r. *ὑμᾶς ἀεὶ* nach A. Vulg. etc. (*Lachm.*) ist nach dem Zeugnisse von B. C. G. K. Sin. al. pl., mehreren Versionen etc.: *ἀεὶ ὑμᾶς* (*Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*) zu lesen. — V. 17. *Tisch.* liest jetzt nach B.: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν*, indem er zu der früher von ihm beibehaltenen l. r.: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* (nach A. C. G. K. Sin. etc. *Lachm*) bemerkt: at ita locis parall. omnib. quorum nullo *οὗτ. ἐστ.* postponitur neque Graec. ullus testis *μου* repetit. — V. 18. Nach B. C.* etc. liest *Tisch.: ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει;* allein die l. r.: *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ* ist durch A. C.*** G. K. Sin. al. Vulg. al. zu beglaubigt, als dass sie für unächt gelten dürfte. — V. 21. *Tisch.* hat nach B. C. K. al. Copt. etc. *ποτὲ* nach *προφητεία*, vielleicht die ursprüngl. Lesart. — Die l. r. *οἱ ἅγιοι θεοῦ* findet sich nur in mehreren Minuskeln, einigen Verss. Oec. Fulg. — A. hat: *ἅγιοι τοῦ θεοῦ* (*Lachm.*); G. K. Sin. al.: *ἅγιοι θεοῦ* (*Griesb.*, *Scholz*). *Tisch.* hat statt dessen: *ἀπὸ θεοῦ* nach B. al. Syr. Copt. aufgenommen; *Wiesing.*, *Schott* und *Steinfass* ziehen diese Lesart vor; auch *Brückner* ist dazu geneigt; allerdings konnte sie am leichtesten zu Aenderungen veranlassen; doch dürfte sie durch B. etc. zu wenig beglaubigt sein. *Reiche* hält *ἅγιοι θεοῦ* für die ursprüngliche Lesart.

V. 1. 2. *Συμεὼν Πέτρος*) Die der semitischen Sprache möglichst entsprechende Form: *Συμεών* findet sich ausser hier nur Apgsch. 15, 14. Aus der Hinzufügung dieses Namens lässt sich, eben so wenig wie aus der Form desselben, weder die Aechtheit (gegen *Dietlein*, *Schott*, *Steinfass*), noch die Unächtheit des Br. beweisen. Die beiden Namen stehen auch Matth. 16, 16. Luk. 5, 8. u. a. unmittelbar beisammen; sonst heisst es auch: *Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος*. Die Hinzufügung von *Συμεών* dient dazu den Verf. als Judenchristen zu markiren*). — *δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰ. Χρ.*) vrgl. Röm. 1, 1. Tit. 1, 1. (Phil. 1, 1.); *δοῦλος* drückt das allgemeinere, *ἀπόστολος* das speciellere Amtsverhältniss aus; s. *Meyer* zu Röm. 1, 1.; mit Unrecht leugnet *Schott*, dass *δοῦλος* sich auf das *Amts*verhältniss beziehe**). Nach *de Wette* hat der Verf. 1. Petr. 1, 1. und Jud. V. 1. combinirt. — *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν*) *ἰσότιμος* übers. Vulg. ungenau durch: coaequalis; es ist nicht = *ἴσος* (vrgl. Apgsch. 11, 17.: *ἴση δωρεά*), sondern heisst: „*gleiche Ehre oder Werth habend*“; unrichtig ist auch *de Wette's* Erkl.: „an die, so mit uns gleich berechtigten Antheil am Glauben erlangt haben“. Dass der Ausdruck hier speciell auf das göttliche Reichsrecht hindeute (*Dietlein*), wird durch den Gebr. der Worte: *τιμή*, *τιμάω* im 1. Br. Petri nicht bewiesen. Der Verf. giebt durch dieses Wort zu erkennen, dass der Glaube derer, an die er schreibt, denselben Werth habe, wie der Glaube derer, die er mit *ἡμῖν* bezeichnet; beide haben (dem objectiven Inhalte nach) einen und denselben Glauben erhalten (*Brückner*, *Besser*, *Wiesinger*); *Hornejus*: dicitur fides aeque pretiosa, non quod omnium credentium aeque magna sit, sed quod per fidem illam eadem mysteria et eadem beneficia divina nobis proponantur. — Dass unter *ἡμῖν* nicht alle Christen (*de Wette*) verstanden sein können, zeigt der Zusammenhang; es kann sich nur entweder auf Petrus (*Pott*), oder auf die Apostel (*Bengel*, *Wolf*, *Brückner*, *Steinfass*, *Fronm.*), oder auf die Judenchristen überhaupt (*Nicol. de Lyra*, *Dietlein*, *Besser*, *Wiesinger*, *Schott*) bezie-

*) Unter Voraussetzung der Aechtheit des Br. bemerkt *Bengel* nicht unpassend, Petr. setze *Συμεών* hinzu, extremo tempore admonens se ipsum conditionis pristinae, antequam cognomen nactus erat.

**) *Fronmüller* ungenau: „Jenes (*δοῦλος*) drückt sein Abhängigkeitsverhältniss, dieses (*ἀπόστολος*) seine amtliche Würde aus“, denn auch der Begr. *ἀπόστολος* schliesst das Abhängigkeitsverhältniss in sich.

hen; das Letzte ist das Richtige (vrgl. Apgsch. 11, 17. 15, 9—11.). *Wiesinger*: „Es ist ein der apost. Zeit völlig fremder Gedanke, dass der Glaube der Apostel eine andere Geltung haben sollte, als der durch ihr Wort Gläubiggewordenen". — λαχοῦσι hebt hervor, dass der Glaube ein Gnadengeschenk ist; *Huss*: sicut sors non respicit personam, ita nec divina electio acceptatrix est personarum (vrgl. Apgsch. 1, 17.). — Ueber die Breviloquenz des Ausdrucks s. *Winer* S. 549. — ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ κτλ.) *Luther* übersetzt: „in der Gerechtigkeit, die unser Gott *giebt*"; hiernach wäre δικαιοσύνη hier *das* Gnadengeschenk Gottes, welches die Folge der πίστις ist, sei es dass darunter der Zustand des Gerechtfertigtseins (*Schott*) oder die den Geboten Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit des Christen verstanden wird (*Brückner*); bei dieser Auffassung darf δικ. jedoch nicht mit πίστιν verbunden werden, denn mag man ἐν ohne Weiteres = cum, oder in der Bedeutung der Ausrüstung (so früher *Brückner*) nehmen, immer wird dadurch die πίστις als in der δικαιοσύνῃ enthaltend bezeichnet, was doch dem Verhältnisse beider zu einander nicht entspricht: dem Christen ist nicht der Glaube in der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit in dem Glauben ertheilt; *Schott*, *Steinfass* und jetzt auch *Brückner* verbinden deshalb δικ. mit ἰσότιμον; dem widerstreitet jedoch die Stellung, denn ἐν δικ. als nähere Bestimmung des Begr. ἰσότιμον müsste unmittelbar hiebei stehen; auch giebt diese Verbindung einen unklaren Gedanken; dass der Glaube der Einen darin gleichen Werth mit dem der Andern hat, dass er eben so wie dieser die δικαιοσύνη vemittelt, wird durch die einfache Hinzufügung von ἐν δικ. nicht ausgedrückt. Die δικαιοσύνη ist hier demnach nicht eine Gabe, sondern eine Eigenschaft oder ein Verhalten Gottes; doch darf dieser Begr. weder = „Güte" (*Eman. a Sa. Pott*), noch = „Treue" hinsichtlich der von ihm gegebenen Verheissungen (*Beza, Piscator, Grotius* u. A.) genommen werden, denn wenn δικαιοσύνη sich auch bisweilen diesen Bedeutungen nähert, so ist es doch nie mit denselben identisch *), s. *Meyer* zu Röm. 3, 25. Noch weniger ist die

---

*) *De Wette* meint, dass der Verf. sich vielleicht in Annäherung an den Paulin. Begr. die Gerechtigkeit Gottes als die Gerechtigkeit — oder Heil — stiftende oder erlösende, sonst *Gnade* genannt, und die Gerechtigkeit Christi als die *Liebe*, mit welcher er das Erlösungswerk unternommen u. s. w. gedacht habe; allein δικ. heisst weder Gnade noch Liebe; dem Begr. in Bezug auf Christus eine andere

Auffassung *Dietlein's*, *δικ.* sei hier die Gerechtigkeit „als *Reich*, als das Ganze des göttlichen Thuns und Offenbarens im Gegensatz dieser Welt voll Sünden und unausgeglichener Uebel" zu rechtfertigen. *Wiesinger* (und so auch *Fronm.*) verstehen unter δικαιοσύνη „die Gerechtigkeit Gottes und Christi, welche sich in der Sühnung der Sünde der Welt erzeigt hat"; mit Recht macht jedoch *Brückner* hiegegen geltend, dass Christi sühnende That nicht ein Act seiner Gerechtigkeit ist; dazu kommt, dass „die den Tod des Sünders fordernde Gerechtigkeit Gottes" (*Fronm.*) wohl als den Tod Christi, aber nicht als den Glauben bewirkend gedacht werden kann. Entsprechend dem ἰσότιμον ist δικαιοσύνη vielmehr die — jeder Art der προσοπωληψία entgegenstehende — Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er ohne Ansehen der Person Allen denselben Glauben zutheilt (vrgl. Apgsch. 10, 34 f.); ἐν ist sinnverwandt mit διά, markirt jedoch bestimmter als dies, *worin* die Erlangung der πίστις ισοτ. begründet ist; der Gedanke des Verf. ist demnach: „in seiner Gerechtigkeit, die keinen Unterschied zwischen den Einen und den Andern macht, hat Gott euch denselben gleichköstlichen Glauben zugetheilt, wie uns" *). — τοῦ θεοῦ ἡμ. καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ.) Viele Ausleger (*Beza*, *Hemming*, *Gerh.*, neuerdings *Schott* u. A.) nehmen τοῦ θεοῦ ἡμ. und σωτῆρος als doppeltes Attribut zu Ἰησοῦ Χρ.; andere (*Wiesinger*, *Brückner*, *Fronmüller*, *Steinfass*) trennen beides von einander und beziehen τοῦ θεοῦ ἡμ. auf Gott den Vater; und zwar mit Recht, wenngleich bei der ähnlichen Zusammenstellung V. 11. nur an *ein* Subject zu denken ist; denn θεός ist von κύριος darin verschieden, dass jenes niemals als unmittelbares Attribut mit Χριστὸς verbunden ist, während κύριος sehr oft so gebraucht wird; so gleich im nächsten Verse; vrgl. m. Komment. zu Tit. 2, 13. **), *de Wette* ergänzt zu σωτῆρος aus dem Vor. den Art. oder ἡμῶν; dies ist auch unbedenklich (s. *Winer* S. 116), jedoch nicht nöthig, da σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός eben so gut ohne Art. stehen kann, wie κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Röm.

Bedeutung zu geben, als in Bez. auf Gott ist überdies ganz willkürlich.

*) Dass dies kein „seltsamer Gedanke" (*Schott*) ist, hat bereits *Brückner* bemerkt.

**) *Schott* wiederholt die *völlig unberechtigte* Behauptung *Hofmann's*, dass bei zwei verschiedenen in gleichem Casus unmittelbar durch καί verbundenen Subjecten nicht das erste mit dem Artikel und das zweite ohne denselben stehen könne.

1, 7. 14, 14. 1. Kor. 1, 3. Phil. 3, 20. u. a. m.). *Dietlein* verlangt eine mittlere Auffassung: „unsers Gottes und Heilandes, und wenn ich Gott Heiland nenne, so meine ich den Heiland Jesus Christus“; in dieser Auffassung ist nur so viel richtig, dass die enge Zusammenstellung auf die dem Verf. gewisse Einheit Gottes und Jesu Christi hindeutet. — V. 2. *χάρις — — πληθυνθείη*) gleichlautend mit 1. Petr. 1, 2.; hinzugefügt ist: *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ κ. Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; ἐν* ist anch h. nicht = cum, sondern giebt an, worin die Mehrung der Gnade etc. begründet ist und wodurch sie vermittelt wird (*de Wette*); dies ist die Erkenntniss Gottes und Jesu, unsers Herrn; vrgl. dazu Joh. 17, 3. 2. Petr. 2, 20. *Calvin:* Dei et Christi agnitionem simul connectit, quia rite non potest, nisi in Christo, Deus agnosci. Wenngleich die h. gemeinte *ἐπίγνωσις* die *Anerkennung* in sich schliesst, so ist es doch unrichtig, *ἐπίγνωσις* von *γνῶσις* dadurch zu unterscheiden, dass man jenes = Anerkennung erklärt; vrgl. die weitere Ausführung über den Begr. *ἐπίγνωσις* bei *Wiesinger* und *Schott*, die jedoch, namentlich bei Letzterem, nicht ohne Einmischung fremdartiger Gedanken ist. Unrichtig ist die Erklärung von *ἐν* durch *εἰς; Aretius:* ut colant Deum, quemadmodum sese patefecit in Scripturis et ut coli vult. Nach *Dietlein* soll h. der Gedanke ausgedrückt sein, dass „Gnade und Friede ein Wachsendes, sich von innen heraus Vermehrendes sei, und dass dieses, indem es so wächst, immer mehr Erkenntniss des geoffenbarten Gottes wird“ (!).

V. 3. Der erste Abschnitt bis V. 11. enthält Ermahnungen; die erste Ermahnung ist V. 5—7. ausgesprochen; zu dieser bilden V. 3. u. 4. die Einleitung. — *ὡς*) *Lachm.* verbindet *ὡς* unmittelbar mit dem Vorhergehenden und setzt nach *φθορᾶς* am Ende von V. 4. einen Punkt; eben so *Vulg.*, *Beda*, *Erasm.*, *Hornejus*, *Grotius*. Diese Verbindung ist jedoch gegen die Analogie der neutest. Briefe, in denen die Ueberschrift mit der Segensformel schliesst (nur in dem Br. an d. Galater knüpft sich ein Relativsatz daran an, der jedoch mit einer den Schluss markirenden Doxologie endigt); und streitet auch gegen den Inhalt von V. 3. u. 4., der zur Begründung von V. 5. dient (*Wiesinger*). *Gerh.* u. A. nehmen *ὡς* = *καθὼς* (was *Gerh.* durch *ἐπεὶ* = „postquam“ vel „siquidem“ erklärt) und ergänzen zu V. 5.: *οὕτως;* willkürlich; *ὡς* gehört vielmehr zu dem absoluten Genitiv (nicht pleonastisch; *Pott*); der in diesem ausgesprochene objective Grund zu der V. 5. enthaltenen Ermahnung wird durch *ὡς* als subjectiver Beweggrund bezeichnet; *Wi-*

ner: „überzeugt (bedenkend), dass die göttliche Macht etc.“; *Dietlein:* „im Bewusstsein, dass“; so auch *de Wette* und überhaupt die neueren Ausleger; ähnlich ist die Constr. 1. Kor. 4, 18. 2. Kor. 5, 20.; vrgl. *Matthiä*, ausf. Gr. 1825. §. 568. S. 1120. — *πάντα — δεδωρημένης*) Unrichtig *Vulg.:* quomodo omnia vobis divinae virtutis sunt, quae ad vitam et pietatem, donata est (andere L. A.: sunt) u. *Luther:* „nachdem allerlei seiner göttlichen Kraft, was zum Leben und göttl. Wandel dient, uns geschenkt ist“; *δεδωρημένης* ist h. nicht Passiv, sondern Medium (vrgl. 1. Mos. 30, 20. LXX.) und *τῆς θ. δυνάμεως* nicht von *πάντα* abhängig, sondern Subject (so sämmtliche neuere Ausleger). — *αὐτοῦ* geht der Stellung der Wörter nach auf. *Ἰησ. τ. κυρίου ἡμῶν* (*Calvin*, *Schott*, *Steinfass*), nicht auf *θεοῦ* zurück; auf *θεοῦ* (*de Wette-Brückner*, *Wiesinger*) bezogen würde *θείας* (das nur h. u. V. 4. vorkommt; Apgsch. 17, 29.: *τὸ θεῖον* als Subst.) pleonastisch sein. *Dietlein* und *Fronm*. beziehen *αὐτοῦ* auf Gott und Jesus, was sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt *). — *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*) Als Object wird nicht die *ζωή καὶ εὐσέβεια* selbst genannt, sondern: *τὰ πρὸς ζωὴν κτλ.*; denn die Gewinnung von jenem ist durch das Verhalten des Christen bedingt, damit ihm diese aber ermöglicht werde, ist ihm Alles, was zur *ζωή* und *εὐσέβεια dient* (vrgl. Luk. 19, 42. *τὰ πρὸς εἰρήνην σου*), geschenkt; der Unterschied der beiden Begriffe ist an sich klar; *ζωή* = Seligkeit, bezeichnet die Zuständlichkeit; *εὐσέβεια* (ein den Pastoralbriefen eigner Begriff) = Frömmigkeit, die Activität; unrichtig erkl. *Grotius* *ζωὴ* = vita *alterius* seculi, und *εὐσέβεια* = pietas in *hoc* seculo. Beides zusammen bildet den Gegensatz gegen: *ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*. *πάντα* steht nachdrucksvoll voran, um zu betonen, dass *Alles*, was nur irgend zur *ζωή* und *εὐσέβ.* dient, uns durch des Herrn göttliche *Macht* gegeben worden ist.— *διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς*) giebt an, wodurch die Gabe an uns vermittelt ist; zu *ἐπίγνωσις* s. V. 2. Gott wird h. als *ὁ καλέσας ἡμᾶς* bezeichnet, weil nur die Erkenntniss des *berufenden* Gottes es ist, durch welche uns *πάντα τὰ πρ. ζ. κτλ.* zugeeignet wird, indem die Berufung der thatsächliche Erweis seiner Liebe zu uns ist. Das Subject zu

*) Für die Beziehung auf Jesus spricht auch, dass seiner sonst in dieser ganzen Ausführung gar nicht gedacht wäre; die Bezeichnung auf beide hat den richtigen Gedanken in sich, dass die Gabe, welche Jesus mitgetheilt hat, die Gabe Gottes des Vaters ist.

καλεῖν ist nicht Christus (*Vorst.*, *Jachm.*, *Schott* u. A.), sondern Gott (*Aret.*, *Hemming*, *de Wette* u. A.), so fast immer im N. T.*). Es versteht sich, dass unter dem *καλεῖν* nicht das bloss äusserliche, sondern das innerlich wirksame Berufen zu verstehen ist. *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*) *δόξα* bezeichnet das Sein, *ἀρετή* die Wirksamkeit; *Bengel:* ad *gloriam* referuntur attributa Dei naturalia, ad *virtutem* ea, quae dicuntur moralia; intime unum sunt utraque. — Das Wesen Gottes als Mittel dargestellt; ähnlich Gal. 1, 15.: *καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ;* vrgl. auch Röm. 6, 4. Eine falsche Beziehung wird den Worten gegeben, wenn sie auf die Wunder Christi gezogen werden.

V. 4. ist nicht als reiner Zwischensatz in Parenthese zu schliessen; denn wenn auch V. 5. der sich auf den Participialsatz V. 3. beziehende Hauptsatz ist, so ist doch dieser in seinem Gedanken durch V. 4. mit bestimmt. *δι᾽ ὧν*) geht auf *δόξῃ κ. ἀρετῇ* (*Dietlein*, *Wiesinger*, *Brückner*, *Fronm.*), nicht auf *πάντα* (*Seml.*, *Schott*), da die *ἐπαγγέλματα* mit in jenes *πάντα* eingeschlossen zu denken sind; auch nicht = ex eo quod (*Beza*). — *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα*) *ἐπάγγελμα* ausser h. nur noch Kap. 3, 13., wo als Inhalt desselben die zukünftige Erneuerung des Himmels und der Erde gemeint ist; es sind h. nicht die in Christus erfüllten Verheissungen der Propheten des A. B.; auch nicht die uns in Christus zu Theil gewordenen verheissenen Dinge (*Hornejus:* bona et beneficia omnia, quae Deus per Christum offert et exhibet omnibus, qui in ipsum credunt; *Wiesinger*, *Schott*), sondern, nach V. 12 ff. Kap. 3, 4. 9. 13., die im Evangelium enthaltenen Verheissungen der *παρουσία* Christi und der zukünftigen Vollendung seines Reiches gemeint (*Brückner*)**). Mit

---

*) Unrichtig ist demnach *de Wette's* Meinung (der *Brückner* beistimmt), dass *τοῦ καλέσαντος ἡμ.* statt des einf. Pron. *αὐτοῦ* stehe, und gesetzt sei, weil durch diese Umschreibung des handelnden Subjectes die Rede an Gehalt und Umfang gewinne. — In der Ausführung *Schott's*, durch welche er seine Behauptung, dass unter *τοῦ καλέσαντος* Christus gemeint sei, zu rechtfertigen sucht, ist nur so viel richtig, dass das *καλεῖν* allerdings als Thätigkeit Christi gefasst werden könne, vrgl. Matth. 9, 13.; Mark. 2, 17.; dagegen aber steht fest, dass durch *ὁ καλέσας nie* Christus, sondern *stets* Gott bezeichnet wird.

**) Der Behauptung *Schott's*, dass *ἐπαγγέλματα* der Form des Wortes nach „verheissene *Dinge*“ sein müssen, steht Kap. 3, 13. entgegen; warum aber nicht die Verheissungen als solche die *κοινωνία θείας φύσεως* sollen vermitteln können, wie *Wiesinger* meint, ist nicht wohl einzusehen.

Unrecht sagt *Dietlein*, ἐπαγγέλματα seien nicht bloss Verheissungen eines Zukünftigen, sondern Ankündigungen von Gegenwärtigem und Ewigem etc.; noch unrichtiger aber substituirt er diesem Begriffe den davon verschiedenen: „der sich selbst verkündigenden Gewährungen"; wodurch die wesentliche Grundanschauung des Br. verdunkelt wird. Das Wort ἐπαγγέλλειν heisst (ausser 1. Tim. 2, 10. 6, 21.) im N. T. beständig: „*verheissen*"; nie bloss: „verkündigen". — δεδώρηται) ist auch hier nicht Passiv (*Dietlein*), sondern Medium (sämmtl. neuere Ausll.); unrichtig erkl. es *Gualther:* donatae i. e. impletae sunt; nicht von der Erfüllung, sondern von der Mittheilung der Verheissungen, die ein freies Geschenk der göttlichen Gnade sind, ist h. die Rede. — Das Subject zu δεδωρ. ist: ὁ καλέσας. — Den *Zweck* dieser Mittheilung geben die folgenden Worte an. — ἵνα διὰ τούτων) *Calvin, de Wette-Brückner* u. A. beziehen τούτων auf τὰ πρὸς ζωὴν κτλ. als den Hauptgedanken; allein mit Recht nennt *Wiesing*. diese Constr. „eine Verrenkung der Structur, die nur durch die Unmöglichkeit einer andern Beziehung gerechtfertigt wäre"; unrichtig ist auch die Beziehung auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ (*Bengel*); der Stellung gemäss ist es nur auf ἐπαγγέλματα (*Dietlein*, *Wiesing.*, *Schott*), nicht zugleich auf δόξῃ κ. ἀρ. (*Fronm.*) zu beziehen; διὰ steht in seiner eigentlichen Bedeutung, nicht = „um derselben willen" (*Jachm.*) oder: „durch dieselben angeregt"; wie sonst das Evangelium als objectives Mittel der Mittheilung des göttlichen Lebens genannt wird, so hier die ἐπαγγέλματα, die nach der Anschauung von 2. Petr. den wesentlichsten Bestandtheil des Ev. bilden. — γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) nicht: damit ihr theilthaft *werdet*, sondern: *würdet* (*Wiesinger*); der Verf. setzt voraus, dass seine Leser es bereits geworden sind; der Gewinn der göttlichen Natur ist dem Christen *nicht bloss* etwas Zukünftiges (*Vorst.:* quorum vi tandem divinae naturae in illa beata immortalitate vos quoque participes efficiemini), sondern *schon* Gegenwärtiges*); der Gedanke, dass der Mensch bestimmt ist, des göttlichen Lebens theilhaft, oder in das göttliche Wesen verklärt zu werden, was sich in ihm mit dem Glauben vollzieht, ist im N. T. öfters, wenn auch in

---

*) *Hornejus:* incipit ea in hac vita per gratiam, sed perficietur in altera per gloriam; si enim jam hic in ista imbecillitate divinae naturae consortes sumus per fidem, quanto magis illic erimus per adspectum et si hic per gratiam id adipiscimur, quanto magis illic per gloriam, ubi Deus ipse erit omnia in omnibus.

anderer Ausdrucksweise, ausgesprochen (Hebr. 12, 10. 1. Petr. 1, 23. Joh. 1, 12. und viele andere St.). *Hemming* sagt richtig: vocat hic divinam naturam id quod divina praesentia efficit in nobis i. e. conformitatem nostri cum Deo, seu imaginem Dei, quae in nobis reformatur per divinam praesentiam in nobis. Im Gegensatz gegen die mystische „Vergottung" ist mit älteren Auslegern zu bemerken, dass bei dem Ausdrucke *φύσις* nicht sowohl an die substantia, als vielmehr an die qualitas zu denken sei; verwässert aber wird der Gedanke, wenn man mit *Grotius* erklärt: ut fieretis imitatores divinae bonitatis. Durch die 2. Person (*γένησθε*) wird das allen Christen Zukommende (*ἡμῖν*) den Lesern besonders zugeeignet *). — *ἀποφυγόντες*) nicht conditionell: „so ihr fliehet" (*Luther, Brückner*); sondern „*entflohen*"; es wird durch diesen Participialsatz die negative Seite des christlichen Lebens bezeichnet. Die beiden entgegengesetzten Punkte sind: die *θεία φύσις* und die *φθορά;* der Christ ist von der letzteren befreiet, der ersteren theilhaftig geworden **). — *τῆς ἐν* [*τῷ*] *κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς*) Zu *φθορά* vrgl. ausser Kap. 2, 12. 19. insbesondere Gal. 6, 8. Röm. 8, 21.; das Gegentheil ist die *ἀφθαρσία* und die *ζωὴ αἰώνιος;* es ist darunter die Vergänglichkeit zu verstehen, die sich für den Menschen in dem *ewigen* Tode vollzieht. Das Gebiet, wo die *φθορά* herrscht, ist der *κόσμος* als „die Gesammtheit des ungöttlichen Seins" (*Schott*); begründet ist sie in der *ἐπιθυμία* als der widergöttlichen bösen Lust; vrgl. 1. Joh. 2, 16. 17. — *ἀποφ.* h. c. Gen.; Kap. 2, 18. 20. cum Acc. constr. — Die Gedankenfolge in V. 3. u. 4. ist: Christus hat uns Alles, was zur Seligkeit und Frömmigkeit dient, geschenkt, und zwar vermittelst der Erkenntniss Gottes, der uns durch seine Herrlichkeit berufen hat; durch dieselbe hat er uns die herrlichsten Verheissungen geschenkt, deren Zweck die

---

*) Seltsam urgirt *Augusti* den Personenwechsel, indem er *ἡμῖν* auf die Juden-, *γένησθε* auf die Heidenchristen bezieht, und bei *θεία φύσις* an die göttliche Abstammung der Juden denkt.

**) *Bengel:* haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum, communionem cum Deo comitans, h. l. ponitur. *Dietlein:* „In dem *ἀποφ.* liegt keine Forderung und Bedingung, sondern nur die andere Seite der Thatsache: ihr seid eingetreten in das Reich göttlicher Natur, also ausgetreten aus dem Reiche der Weltnatur". — Indem *Schott* das *γένησθε* in die Zukunft verlegt, fasst er *ἀποφυγόντες* sprachlich unrichtig auch als zukünftig: „Göttlicher Natur theilhaftig werden sollt ihr als solche, welche eben damit entkommen sind (*sein werden*) *τῆς — φθορᾶς*".

Befreiung aus dem Verderben und die Mittheilung des göttlichen Lebens ist.

V. 5. 6. *καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ) καὶ — δὲ* = *„aber auch"*; s. *Winer* S. 393. *αὐτὸ τοῦτο:* durch *αὐτὸ* wird *τοῦτο* verstärkt: *„eben dieses"*; s. *Matthiä* S. 866.; es ist dabei weder *περὶ* noch *κατὰ* oder *πρὸς* zu ergänzen; sondern es steht absolut = *δι' αὐτὸ τοῦτο: „eben deswegen"*; s. *Matth.* §. 470. 7. *Winer* S. 129 und geht auf den in *ὡς πάντα — δεδωρημένης* enthaltenen und in den folgenden Sätzen weiter ausgeführten Gedanken zurück: „da euch das alles zu Theil geworden ist, so etc." *Grotius:* Deus fecit quod suum est, vos quoque quod vestrum est faciete. *Dietlein* nimmt *αὐτὸ τοῦτο* als einfachen Akkus., abhängig von *ἐπιχορήσατε* (so auch *Steinfass*); allein gegen diese Verbindung, bei welcher *τοῦτο* auf das folgende *ἐν τῇ π. ὑμ. τὴν ἀρετὴν* oder allein auf *τὴν ἀρετήν* zu beziehen wäre, streitet das dabeistehende *αὐτὸ,* welches auf das Vorhergehende zurückblickt; dies verkennt auch *D.* nicht, weshalb er erklärt: „die geschenkten Ankündigungen — sollen nun auch in Gestalt christlicher Tugenden hervorgelangt werden"; wodurch aber ein „geschraubter" (*Brückner*) Gedanke entsteht. — Was die Satzverbindung betrifft, so beginnt mit V. 5. der zu V. 3. gehörige Nachsatz, jedoch nicht in ganz regelrechter Construction. — *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες)* vrgl. Jud. V. 3.: *πᾶσαν σπ. ποιούμενος* (Jos. Arch. XX, 9. 2.: *εἰσφέρειν σπουδὴν*); *παρὰ* hebt hervor, dass die Gläubigen nun ihrerseits (*de Wette*, *Wiesinger*, *Schott*) zu dem ihnen Geschenkten das Ihrige, nämlich die *σπουδὴ* hinzubringen sollen. — *ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν) ἐπιχορηγεῖν* entweder „beisteuern"; nämlich als Beitrag zum Heilswerke (*de Wette*), oder wahrscheinlicher nach dem sonstigen Gebr. des Wortes im N. T. (2. Kor. 9, 10. Gal. 3, 5.; vrgl. auch 1. Petr. 4, 11.) *„darreichen"* (*Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*); es steht als Correlat zu dem Begr. *δεδώρηται* V. 4. und bezeichnet „die Gegengabe, mit der der Gläubige Gottes Gabe erwiedert" (*Wiesing.*, der jedoch, ohne dass der Begr. des Wortes dazu hinreichenden Grund giebt, hinzufügt: „oder genauer, in der er Gottes Gabe selbst in der von ihr gewirkten Frucht Gott wieder darbringt"); falsch ist die Erklärung *Dietlein's:* „führt im Reigen auf"; diese Bedeutung hat das Wort nie; selbst *χορηγεῖν* heisst wohl: einen Reigen anführen, aber nicht: etwas im Reigen aufführen; die ursprüngl. Bed. von *ἐπιχορ.* ist: „zu den Kosten eines *χόρος* beisteuern"; willkürlich ist *Schott's* Behauptung, dass *ἐπιχορηγεῖν* ein Dar-

reichen sei, „das Einem auf Grund einer Berufs- oder Ehrenstellung zukommt“. — Die Präp. ἐν erkl. *Pott* unrichtig durch διά; ungenügend *de Wette*: „*in*, *bei*, von dem was vorhanden ist und wozu noch Anderes hinzukommen soll“; der Sinn ist: indem ihr die πίστις habt, lasst es in derselben nicht an der ἀρετή fehlen; es ist nicht so gemeint, dass zu der πίστις die ἀρετή als etwas von jener Verschiedenes hinzukommen soll; sondern der πίστις eignet die ἀρετή, die der Christ eben deswegen auch zu bethätigen hat; dasselbe Verhältniss findet auch in den folgenden Gliedern statt*). Die πίστις ist der vorausgesetzte Grund (*Oecum.*: *θεμέλιος τῶν ἀγαθῶν καὶ κρηπίς*) aller christlichen Tugenden, zunächst aber der ἀρετή; hierunter versteht *Oecum.*: *τὰ ἔργα*; *Gerh.*: generale nomen omnium operum et actionum bonarum; *Calvin*: honesta et bene composita vita; am besten erklärt man es mit *Bengel* durch strenuus animae tonus ac vigor: „*die sittliche Tüchtigkeit*“ (*de Wette*, *Wiesing.*, *Schott* u. A.). — ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν) ἡ γνῶσις ist h. nicht ἡ τῶν τοῦ θεοῦ ἀποκρύφων μυστηρίων εἴδησις (*Oecum.*) oder „die den Christen zu Theil gewordene Gotteserkenntniss“ (*Dietl.*); da von den praktischen Erweisungen des Christensinnes die Rede ist, so ist darunter die Einsicht in das, was der Christ als solcher unter allen Lebensverhältnissen und wie er dies zu thun hat, zu verstehen (*Besser*, *Wiesing.*, *Schott*; *Brückner* hiemit übereinstimmend: „die Besonnenheit“) **). — V. 6. Die h. genannten 3 Tugenden sind: die ἐγκράτεια, die ὑπομονή und die εὐσέβεια; — ἐγκράτεια, ausser h. Apgsch. 24, 25. u. Gal. 6, 22. (Tit. 1, 8.: ἐγκρατής; 1. Kor. 7, 9. 9, 25.: ἐγκρατεύομαι), bezeichnet die Beherrschung der eignen Begierden; τὸ μηδενὶ ἀποσύρεσθαι πάθει (*Oec.*); vrgl. zu Tit. 1, 8. Zu vrgl. ist die Stelle Jes. Sir. 18, 30., wo unter der Ueberschrift: ἐγκράτεια ψυχῆς die Gnome: ὀπίσω τῶν ἐπι-

*) *Steinfass* bemerkt: „Das ἐν fasst die Akkusative als Involute und Momente der voraufgegangenen Dative“; dies ist zwar richtig, aber dahin zu ergänzen, dass das in dem Akkus. ausgedrückte Moment des voraufgehenden Begriffes als eine besondere Tugend heraustreten und dadurch gleichsam das Komplement desselben werden soll.

**) Wenn *Besser* nachzuweisen sucht, dass *Luther's* „Bescheidenheit“ eine andere Bedeutung hat, als worin das Wort jetzt gebraucht wird, so hat er darin allerdings Recht; aber ganz stimmt jener Begriff doch nicht mit γνῶσις überein, indem *Luther* darunter die „Fürsichtigkeit“, die in allen Dingen *das rechte Maass* inne zu halten weiss, versteht.

θυμιῶν σου μὴ πορεύου, καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέξεών σου κωλύου· steht. — *ὑπομονή* ist die ausdauernde Geduld in allen Anfechtungen; *Besser* erinnert passend an das Sprichwort: abstine, sustine. — Zu *εὐσέβεια* vrgl. V. 3.; ohne genügenden Grund erkl. *Dietl.* es h. als „die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, *häuslichen* Lebensverhältnissen“; wenn *εὐσέβ.* auch nicht bloss auf das Verhältniss zu Gott bezogen wird (z. B. Dio Cass. 48, 5.: *διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀδελφὸν εὐσέβειαν*), so muss in diesem Fall doch das anderweitige Object bestimmt angegeben sein.

V. 7. fügt den genannten Tugenden noch die *φιλαδελφία* und die *ἀγάπη* hinzu: diese unterscheiden sich von einander so, dass jene sich speciell auf die christlichen Brüder, diese auf Alle — ohne Unterschied — bezieht; 1. Thess. 3, 12.: *ἡ ἀγάπη εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας* (Gal. 6, 10.); zu *φιλαδελφία* vrgl. 1. Petr. 1, 22. Indem der Verf. die sich auf Alle erstreckende Liebe *ἀγάπη* nennt, giebt er zu verstehen, dass h. nicht das bloss natürliche Wohlwollen gemeint sei, sondern die christliche, aus dem christlichen Geiste erwachsende Liebe. Ohne hinlänglichen Grund meint *Dietlein*, die *φιλαδελφία* sei nur der Gegensatz dessen, was das 8. und 9. Gebot verbietet, die *ἀγάπη* aber der vollkommene Gegensatz gegen das im 10. Gebot Verbotene; in unberechtigter Weise ist h. der Begr. der *φιλαδ.* zurückgesetzt, wozu die Schriftsprache um so weniger veranlasst, da sie auch da, wo von der Liebe in ihrer ganzen Tiefe und Wahrheit die Rede ist, nicht selten das Wort *φιλεῖν* gebraucht; vrgl. Joh. 5, 20. 16, 27. u. a. St. — Die Zusammenstellung der verschiedenen Tugenden ist zwar nicht nach bestimmten logischen Kategorien geordnet, doch lässt sich die Zusammengehörigkeit der mit einander verbundenen Tugenden nicht verkennen; indem die zu erweisende Tugend das Komplement der vorausgesetzten bildet, entsteht dadurch eine fest zusammenhängende Kette; das Komplement der *πίστις* bildet die *ἀρετή*, denn ohne diese entbehrt jene des sittlichen Charakters und ist in sich selber todt; das der *ἀρετή* die *γνῶσις*, denn die Realisirung des sittlichen Willens ist durch die Einsicht in das, was jedesmal Noth thut, bedingt; das der *γνῶσις* die *ἐγκράτεια*, denn dem Willen und der Einsicht darf die Selbstbeherrschung nicht fehlen; das der *ἐγκράτεια* die *ὑπομονή*, denn wie den innern, so gilt es auch den äussern Anfechtungen gegenüber Stand zu halten; das der *ὑπομονή* die *εὐσέβεια*, denn in der vertrauenden Liebe zu Gott allein hat die *ὑπομονή* festen Halt; das der *εὐσέβεια* die *φιλαδελφία*, denn „wer seinen Bruder

nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht" (1. Joh. 4, 20.); das der φιλαδελφία die ἀγάπη, denn ohne diese würde jene in beschränkte Engherzigkeit ausarten. Indem so eine Tugend das Komplement der andern ist, treibt diese sie als ihr nothwendiges Produkt aus sich selbst hervor; *Bengel:* praesens quisque gradus subsequentem parit et facilem reddit, subsequens priorem temperat ac perficit *).

V. 8. Begründung der voraufgegangenen Ermahnung. ταῦτα) i. e. die genannten Tugenden. — γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα) zu ὑπάρχειν c. Dat. vrgl. Apgsch. 3, 6.; durch πλεονάζοντα wird der Begr. ὑπάρχοντα verstärkt; zu πλεονάζειν vrgl. m. Komm. zu 1. Tim. 1, 14.; es heisst entweder: „reichlich vorhanden sein" eigentl. das Maass überschreiten (abundare), oder: „mehr werden, zunehmen (crescere)"; h. scheint die erste Bedeutung den Vorzug zu verdienen, anders urtheilen *Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*, *Steinfass;* die Participia können durch „indem, da" (*Dietlein*), oder durch „wenn" (*Brückner*, *Wiesing.*, *Schott* u. A.) aufgelöst werden; das Letztere ist vorzuziehen, weil dieser Vers sich auf die Ermahnung V. 5. zurückbezieht und „V. 9. das Gegentheil als möglich gesetzt ist" (*Brückner*); also: *„denn wenn diese Tugenden bei euch vorhanden sind, und zwar in reichlichem Maasse"*; *Luther* hat in s. Uebers. beide Begriffe zusammengezogen. — οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν) nämlich: diejenigen, welche sie besitzen. *Hornejus:* λιτότης est, cum ait: non inertes neque infructuosos pro operosos et fructuosos; *Dietlein:* „das οὐκ und οὐδέ gehört zu den Adjectiven, nicht zu καθίστησιν". Zu ἀργὸς vrgl. 1. Tim. 5, 13. Tit. 1, 12.; οὐκ ἀργός = *„thätig"*; ἄκαρπος kann nicht

---

*) Nach *Dietlein* entsprechen die 3 ersten Tugenden, die πίστις mit eingerechnet, der 1. Gesetzestafel, den 3 ersten Bitten des V. U., dem 1 Glaubensartikel und dem *Glauben* in der Paulin. Trias; die 3 folgenden Tugenden der 1. Hälfte der 2. Gesetzestafel, der 4. Bitte des V. U., dem 2. Glaubensartikel und der 2. Tugend in der Paulin. Trias; die beiden letzten Tugenden der 2. Hälfte der 2. Gesetzestafel, den 3 letzten Bitten des V. U., dem 3. Glaubensart., und der 3. Tugend jener Trias. — Allerdings findet sich h. einiges Zusammentreffende; allein dies berechtigt noch keineswegs zu der consequenten Einandergegenüberstellung aller einzelnen Punkte, die nur durch ein willkürliches Verengen oder Erweitern der Begriffe und Beziehungen den Schein des Richtigen gewinnen kann. — Bemerkenswerth ist, dass die Reihe mit der πίστις beginnt und mit der ἀγάπη schliesst; indem nun V. 11. auf das Zukünftige hinweist, tritt die ἐλπίς hinzu; so dass sich hier die bekannte Trias angedeutet findet (*Schott*).

nur „früchteleer“, sondern auch „unfruchtbar“ heissen, vrgl. Ephes. 5, 11. (gegen *Schott*). — καθίστησι: das Präsens steht h. nicht für das Futur (*Hornejus*). Nach *Dietlein*, *Wiesing.*, *Schott* soll καθίστημι „erscheinen lassen, darstellen“ heissen, so dass der Sinn wäre: „wer jene Tugenden hat, der *erscheint* dadurch als fruchtbringend in Bezug auf die ἐπιγν. τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.“, womit ausgedrückt sein soll, dass dessen Erkenntniss sich als eine thätige etc. manifestirt; dies ist jedoch unrichtig, denn 1) wird dabei dem καθίστημι eine Bedeutung zugeschrieben, die es *nie* — weder bei den Klass., noch im N. T. (auch Jak. 3, 6. 4, 4. und Röm. 5, 19. nicht) — hat; es heisst „*hin*stellen“, aber nicht *dar*stellen, aufweisen, manifestiren oder drgl.; 2) wird auch εἰς in einem Sinne genommen, wie es sonst nicht vorkommt, da das Object auf das es sich bezieht, auch bei den laxeren Verbindungen, in denen εἰς = „in Beziehung auf, in Betreff“ ist, immer als *Ziel* zu denken ist; 3) würde der Verf., wenn er jenen Gedanken hätte ausdrücken wollen, das durch die dabei stehenden Adjectivbegriffe näher bestimmte Verb. nicht auf die Personen, sondern auf die ἐπίγνωσις derselben bezogen haben; endlich 4) ist es ein ziemlich müssiger, weil sich von selbst verstehender, Gedanke, dass, wenn die Erkenntniss die genannten Tugenden wirkt, sie sich dadurch als eine nicht unthätige Erkenntniss manifestire. Ungenau ist auch die Uebersetzung von *Luther*: „wo solches reichlich bei euch vorhanden ist, wird's euch nicht faul noch unfruchtbar sein lassen in der Erkenntniss u. s. w.“, denn εἰς ist nicht = ἐν. Das Verb καθίστημι heisst in der Verbindung mit einem Adjectiv: reddere, wozu machen, als Einen hinstellen; s. *Pape* s. v. und die Präp. εἰς drückt die Richtung aus, so dass der Gedanke ist: jene Tugenden machen (oder genauer: stellen euch hin als) thätig und fruchtbar in Beziehung auf die Erkenntniss, d. i. ihr werdet durch sie hinsichtlich der Erkenntniss gefördert; vrgl. Kol. 1, 10.: ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ (s. *Meyer* z. d. St.); *de Wette*: „Der Verf. betrachtet alle jene Tugenden nur als Stufen zu der Erkenntniss J. Chr., welche ihm nicht bloss eine theoretische, sondern eine praktisch aneignende, ein Hineinleben in ihn und zugleich eine vollendete ist“; so auch *Brückner*, *Fronm.*, *Steinfass*.

V. 9. giebt in negativer Form eine erklärende Erläuterung des vorherg. Verses. — ᾧ γὰρ μὴ πάρεστι ταῦτα) Gegensatz gegen: ταῦτα — πλεονάζοντα V. 8. Der Besitz jener Tugenden fördert die Erkenntniss, denn wer sie

nicht besitzt, ist *τυφλός* etc. *). Durch *μή* wird das Vorhandensein solcher Christen, denen die Tugenden fehlen, als möglich (nicht geradezu als wirklich) bezeichnet. — *τυφλός ἐστι, μυωπάζων*) *μυωπάζειν* (*ἅπ. λεγ.*) heisst: ein *μύωψ* d. i. ein Kurzsichtiger sein **); hiernach dient *μυωπάζων* h. zur nähern Bestimmung des Begr. *τυφλός* als eines solchen, der nur das Nahe (d. i. die irdischen Dinge, nicht aber das Ferne d. i. die himmlischen Dinge) erblickt (*Beza, Grotius, de Wette-Brückn., Wiesing., Fronm.*); unrichtig erklärt *Schott* *μυωπάζων* durch „*schwach*sichtig“; die älteren Ausleger erkl. *μυωπάζειν* meistens nach Vorgang des *Oec.* als gleichbedeutend mit *τυφλώττειν*; so *Calvin, Hornej*. u. A.; allein die Gleichstellung dieser Begr. lässt sich nicht rechtfertigen, auch entsteht dabei eine unerträgliche Tautologie. Die Uebers. der *Vulg.*: manu tentans (ähnlich *Erasm.*: manu viam tentans; *Luth.*: „und tappet mit der Hand“, *Calv.*: manu palpans) ist wahrscheinlich aus der Glosse: *ψηλαφῶν* vielleicht mit Berücksichtigung von 5. Mos. 28, 28. 29. Jes. 59, 10. hergeflossen. *Wolf* erklärt das Wort, nach Vorgang von *Bochart* (Hierozoic. l. l. c. 4.), durch *καμμύειν* oculos claudere ***); allein *μυωπάζειν* kommt nicht von *μύειν τὰς ὦπας*, sondern von *μύωψ* her; ein *μύωψ* ist aber nicht derjenige, der die Augen willkürlich zumacht, sondern der aus Mangel an Weitsichtigkeit mit den Augen blinzeln muss, um etwas Entferntes zu sehen; dies gilt auch gegen *Dietlein*, der übersetzt: „ein Augenverschliessender“, wobei er an ein *freiwilliges* Verschliessen der Augen denkt, also gerade an etwas, das mit dem Begr. des Wortes im entschiedensten Gegensatze steht. — *λήθην λαβών*) *ἅπ. λεγ.* = oblitus; *Vulg.*: oblivionem accipiens; vrgl. *ὑπόμνησιν λαβών* 2. Tim. 1, 5. (cf. Joseph. Ant. II, 6. 9., s. *Wetstein, Lösner, Krebs* z. d. St.); genau genommen ist zu übersetzen: „*die λήθη empfangen habend*“ (*Steinfass*: es wird die *λήθη* gleichsam als Ertrag bezeichnet), nämlich als Folge des Mangels an den christlichen Tugenden, indem dieser die schon empfangene Gnadengabe wieder in Vergessenheit hat gerathen lassen. Willkürlich accentuirt *Dietlein* das

*) Ohne Grund behauptet *Schott*, dass es bei der h. gegebenen Erklärung von V. 8. heissen müsste: „er *wird* blind“.

**) *Aristoteles* erklärt sect. 31 *μυωπάζοντες: οἱ ἐκ γενετῆς τὰ μὲν ἐγγὺς βλέποντες, τὰ δὲ ἐξ ἀποστάσεως οὐχ ὁρῶντες· ἐναντία δὲ πάσχουσιν οἱ γερῶντες τοῖς μυωπάζουσιν· τὰ γὰρ ἐγγὺς μὴ ὁρῶντες τὰ πόῤῥωθεν βλέπουσιν.*

***) *Τυφλὸς μυωπάζων* is dicitur, qui ideo caecus est, quia sponte claudit oculos, ut ne videat.

Vergessen als ein *freiwilliges;* wozu weder der Ausdruck selbst noch der Zusammenhang des Gedankens ein Recht giebt. — τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων): „die (geschehene) Reinigung *von* den früheren Sünden"; nicht, wie *Winer* früher, in d. 5. Ausg. S. 214 (anders 6. Ausg. S. 168) vermuthete: „die Reinigung d, i. Entfernung der Sünden"; vrgl. Hebr. 1, 3. Wie πάλαι zeigt, ist unter καθαρ. h. nicht eine fortgehende (etwa durch Reue etc. zu beschaffende), sondern eine vollendete Handlung gemeint; doch nicht der durch den Kreuzestod Christi vollzogene (ideale) καθαρισμός der Sünden für die gesammte Sünderwelt; dagegen spricht das αὐτοῦ, sondern die dem Einzelnen in der *Taufe* (so auch *Brückner* und *Schott;* weniger zutreffend bezieht *Wiesinger* es auf die Berufung) zugeeignete Reinigung d. i. Vergebung, so dass πάλαι die der Taufe voraufgegangene Zeit bezeichnet; vrgl. 1. Kor. 6, 11.

V. 10. Wiederaufnahme der Ermahnung. — διὸ μᾶλλον) διὸ, nämlich wegen der V. 8. u. 9. ausgesprochenen Wahrheit; μᾶλλον dient zur Verstärkung = „*um so mehr*", diese Wahrheit soll den Eifer noch mehr anspornen (*Brückn.*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.); *Dietlein* will es als „Gegensatz ankündigend" verstehen = „vielmehr", indem er vorher den Gedanken: „statt also einem tugendlosen Streben nach einer angeblichen ἐπίγνωσις nachzugehen", ergänzt; allein wo liegt das Recht zu einer solchen Ergänzung? — ἀδελφοί) macht die Ermahnung dringender. — σπουδάσατε — — ποιεῖσθαι) Diese Ermahnung weist auf V. 5.: σπουδὴν π. παρεισενέγκ. zurück. Das Verhältniss von κλῆσις und ἐκλογή giebt *Gerh.* so an: *vocatio,* qua in tempore ad regnum gratiae vocati estis; *electio,* qua ab aeterno ad regnum gloriae electi estis; eben so *Wiesinger*, *Fronm.* u. A.; vrgl. auch *Lünemann* zu 1. Thess. 1, 4.; allein ἐκλογή kann auch die durch die κλῆσις sich vermittelnde Auswählung d. i. Aussonderung der Berufenen aus der Welt und Versetzung derselben ins Reich Gottes bezeichnen; nicht nur die Stellung der beiden Begriffe zu einander, sondern auch der Gedankenzusammenhang spricht hier für diese letztere Auffassung (*Grotius*, *Brückn.*, *Schott*) *), denn die Forderung des βεβαίαν ποιεῖσθαι kann sich nur auf etwas, das sich an dem Menschen realiter vollzogen hat,

---

*) *Grotius:* date operam, ut et vocatio quae vobis contigit per evangelium et electio eam secuta, qua facti estis Dei populus, ratae sint.

nicht auf den an sich unwandelbaren, ewigen Rathschluss Gottes beziehen, weshalb sich auch *Calvin* gedrungen sieht, σπουδ. βεβ. — ποιεῖσθαι in unbefugter Weise durch: studete ut re ipsa testatum fiat, vos non frustra vocatos esse, imo electos, zu umschreiben*). — Zu βεβαίαν vrgl. Hebr. 3, 6. 14. Das Festmachen geschieht dadurch, wenn die Christen durch ein Verhalten, wie V. 5—8. es verordnet, das Ihrige dazu thun, dass sie das berufene und auserwählte Volk bleiben; das Gegentheil liegt in V. 9. ausgesagt. — Die Lesart: ἵνα διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων βεβ. κτλ. giebt den Gedanken im Wesentlichen richtig an. — ταῦτα γὰρ ποιοῦντες) ταῦτα geht auf das unmittelbar Vorhergehende; „der Plur. zeigt, dass sich Petr. das Festmachen als ein sehr mannigfaches Thun denkt" (*Dietl.*). — οὐ μὴ πταίσητέ ποτε) πταίειν heisst Jak. 2, 10. 3, 2. „sich versündigen" (*Vulg.:* non peccabitis); h., wie Röm. 11, 11., „*des Heils verlustig gehen*". Die Verbindung beider Begriffe (*de Wette:* „fallen und so des Heils verfehlen") ist unberechtigt. Durch die doppelte Negation οὐ μὴ und das am Schluss stehende ποτέ wird die Aussage verstärkt.

V. 11. οὕτω γὰρ) Wiederaufnahme des: ταῦτα ποιοῦντες; falsch ist die Erklärung *Dietlein's:* „gerade wenn ihr recht demüthig auf jedes hochmüthige Hinausstreben verzichtet"; denn von einem solchen Hinausstreben ist h. nirgends die Rede. — πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴςοδος εἰς κτλ.) Die Verbindung von πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται mit ἡ εἴςοδος ist auffallend; unrichtig ist es, πλουσίως eine andere Bedeutung zu geben, als die es immer hat (so *Grotius:* promptissimo Dei affectu; *Augusti:* „auf mehr als eine Weise"); unrichtig aber auch πλουσ. ἐπιχορ. nicht auf den Begr. εἴςοδος selbst, sondern auf den Zustand, der nach der εἴςοδος stattfindet, sei es „den höheren Grad der Seligkeit" (*de Wette*), oder „die reiche Fülle der zukünftigen Seligkeit" (2. Ausg. dies. Komment.) zu beziehen**). Durch ἐπιχορ. wird *der Eingang in das ewige Reich Christi* als eine Gabe, durch πλουσίως als eine reichliche Gabe dargestellt; sofern er durch nichts erschwert oder gar gehindert wird; das Gegentheil ist das μόλις 1. Petr. 4, 18. Nicht ganz genau ist es, wenn *Schott*

---

*) Unrichtig auch *Besser:* „d. Ap. ermahnt in diesen Worten, dass was fest ist *bei Gott*, auch fest werde *bei uns*".

**) *Steinfass:* „Um den Weg handelt sich's, um den Zulass, und nicht um die am Ende des Weges den Christen erwartenden Seligkeiten"; richtig, nur dass es sich eigentlich auch nicht um den Weg, sondern bloss um den Zulass (oder genauer: den Eingang) handelt.

πλουσίως auf die „ungefährdete *Gewissheit* des Einkommens“ bezieht; *Wiesinger* stimmt zugleich der Erklärung *Gerhard's:* divites eritis in praemiis coelestibus, und der *Bengel's:* ut quasi cum triumpho intrare possitis bei. Unpassend zieht *Dietlein* auch hier bei *ἐπιχορηγ.* „die Vorstellung eines feierlich aufziehenden Chors“ herbei. Zu bemerken ist, dass wie *ἐπιχορηγήσατε* V. 5. auf *δεδώρηται* V. 4., so dieses *ἐπιχορηγηθήσεται* auf jenes *ἐπιχορηγήσατε* zurückweist: der Gabe Gottes soll die Gegengabe des Christen und dieser Gabe wird wieder die Gegengabe Gottes entsprechen.

V. 12. *διὸ*) nicht: „daher, weil eben die *ganze* Aufgabe in dem Nichtvergessen steht“ (*Dietl.*), denn ein solcher Gedanke ist nirgends vorher ausgesprochen, sondern: weil nur dem, der in Darreichung der Tugenden zu immer völligerer Erkenntniss Christi gelangt, der Eingang in das ewige Reich Christi beschert wird. — *μελλήσω*) Dieselbe Form nur noch Matth. 24, 6., jedoch in anderer Bedeutung des Verb.; h. bezeichnet es den Willen; *de Wette:* „*ich werde bedacht sein*“; *Schott* übersetzt unrichtig: „ich werde immerzu in der Lage sein“; diese Bedeutung hat *μέλλειν* nie; auch wird *ἀεὶ* besser mit dem folg. *ὑπομιμνήσκειν* verbunden. — *Luth.* nach der l. r. *οὐκ ἀμελήσω:* „darum will ich's nicht lassen“. — *περὶ τούτων*) d. i. von alle dem, wovon bisher die Rede gewesen, wobei dem Verf. aber vornehmlich die *μέγιστα καὶ τίμια ἐπαγγέλματα* V. 4. vorschwebten; *de Wette* versteht unter *ταῦτα* „das Reich Christi und dessen Zukunft“; *Wiesing.* „die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten“. — *καίπερ εἰδότας*) *Calvin:* Vos quidem, inquit, probe tenetis, quaenam sit evangelii veritas, neque vos quasi fluctuantes confirmo, sed in re tanta monitiones nunquam sint supervacuae: quare nunquam molestae esse debent. Simili excusatione utitur Paulus ad Rom. 15, 14. Vrgl. auch 1. Joh. 2, 21. Jud. V. 5. — *καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ*) „*und fest gemacht* i. e. *fest seid in* etc.“; nicht: „obwohl ihr gestützt seid, d. h. eine feste Stellung gewonnen habt *durch* das Stehen auf der gegenwärtigen Wahrheit“ (*Dietlein*), *ἐν τῇ παρ. ἀληθ.* ist Ergänzung zu *ἐστηρ.* und giebt nicht das Mittel, sondern den Gegenstand an, *in* welchem die Leser fest geworden sind. — *παρούσῃ* (steht h. in demselben Sinne, wie *τοῦ παρόντος* (näml. *εὐαγγελίου*) *εἰς ὑμᾶς* Kol. 1, 6.*); nicht ganz genau erkl. *de Wette* *παρούσῃ* = *παρα-*

---

*) *Steinfass* sagt: „Der Gegensatz des *παρούσῃ* ist die Abwe-

δοθείσῃ Jud. V. 3.; unrichtig verstehen *Vorstius*, *Bengel* u. A. es von der im Evangelium geschehenen Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen und *Schott*, statt von der Wahrheit im objectiven Sinne, von dem „bei ihnen bestehenden Verhältniss christlicher Gottesgemeinschaft".

V. 13. 14. *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι*) „*ich halte es für recht und billig*" (*Dietlein:* „für Pflicht"); vrgl. Phil. 1, 7.; den Grund giebt V. 14. an. — *ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι*) *σκήνωμα*, wie *σκῆνος* 2. Kor. 5, 1. „*das Zelt*", bildliche Benennung des menschlichen Leibes; vrgl. Weish. Salom. 9, 15.: *τὸ γεῶδες σκῆνος*. Eine directe Anspielung an das Nomadenleben in Zelten (*Hornejus*) findet h. schwerlich statt. — *διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει*) „*euch durch Erinnerung aufzuwecken* i. e. *zu ermuntern*"; dieselbe Verbindung Kap. 3, 1.; *διεγείρειν* sonst nur in den Evangelien, und zwar in eigentlicher Bedeutung. — *ἐν ὑπομνήσει* weist auf *ὑπομιμνήσκειν* V. 12. zurück, welches durch *διεγείρειν* seinem Zwecke nach näher bestimmt wird. Nach *de Wette* sind diese Worte in specieller Beziehung auf die Wiederkunft Christi gesagt; diese Beschränkung ist jedoch durch nichts angedeutet. Daraus, dass 1. Petr. 5, 8. 9. *γρηγορήσατε* steht und darauf das Wort *στερεοί* folgt, lässt sich nicht mit *Dietlein* schliessen, dass dieser Brief an den 1. Br. Petr. anknüpft. — V. 14. *εἰδώς*) „*da ich weiss*" begründet das *δίκαιον ἡγοῦμαι* V. 13. — *ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου*) Der Ausdr. *ἀπόθεσις* erkl. sich aus „einer Vermischung des Tropus eines Kleides mit dem einer Hütte" (*de Wette*). — *ταχινή* erkl. die meisten Ausleger (auch *Wiesinger* und *Brückner*) durch „baldig"; daher bei Einigen (*de Wette*, *Fronm.* u. A.) die Meinung, dass der Verf. mit den folgenden Worten nicht auf die Joh. 21, 18 ff. erzählte Vorhersagung Christi, sondern auf eine dem Petrus später gewordene Offenbarung (wie eine solche von *Hegesippus*, de excid. Jerosolym. III, 2. u. *Ambros.* ep. 33. angeführt wird) anspiele; allein schon *Bengel* übersetzt *ταχινή ἐστιν* richtig durch repentina est, mit der Bemerkung: Praesens; qui diu aegrotant, possunt alios adhuc pascere. Crux id Petro non erat permissura. Ideo prius agit, quod agendum erat *). Auch Kap. 2, 1. heisst *ταχινός* „*plötzlich, schnell*" (*Vulg.*

---

senheit Petri"; an diesen Gegensatz hat der Verfasser schwerlich gedacht.

*) *Besser:* „Der Herr hatte ihm eröffnet, dass ein eilendes, plötzliches Ablegen der Leibeshütte seiner warte".

velox), nicht: „baldig". Petr. sagt h., dass er durch einen plötzlichen (d. i. gewaltsamen) Tod das Leben endigen werde; so auch *Steinfass* und *Schott*, der richtig bemerkt, dass der Verf. sonst wohl *ταχέως ἔσται* geschrieben haben würde; durch das Adj. *ταχινή* wird nicht die Zeit, sondern die Art und Weise der *ἀπόθεσις* angegeben. Jene Annahme einer späteren Offenbarung hat demnach in der Stelle keinen Grund*). — Die Partikel *καὶ* nach *καθὼς*, die meistens unbeachtet gelassen ist, weist darauf hin, dass die Worte *καθὼς κτλ.* als Bestätigung der Gewissheit des Petrus von seinem plötzlichen Tode hinzugefügt sind, = *„wie ja auch"*. Zu *ἐδήλωσεν* vrgl. 1. Petr. 1, 11.

V. 15. *σπουδάσω δὲ καὶ*) *„ich will aber auch eifrig dafür sorgen, dass"*; *καὶ* verknüpft diesen Satz mit V. 13.; es gehört zu *σπουδάσω*, nicht zu dem Folgenden. — *ἑκάστοτε*), *ἅπ. λεγ.* *„jederzeit"*, quotiescunque usus venerit (*Bengel*), gehört zu *ἔχειν κτλ.* und ist nicht mit *σπουδάσω* (*Dietlein*) zu verbinden — *ἔχειν ὑμᾶς* — — *ποιεῖσθαι*) Die Constr. von *σπουδάζειν* mit dem Accus. c. Infin. nur hier; *ἔχειν* mit dem Infinitiv verbunden heisst: *„können"*. — *τὴν μνήμην ποιεῖσθαι*, nur hier; *„das Gedächtniss* (die Erinnerung) *hieran beschaffen"*, nämlich *bei euch;* ähnlich *μνείαν ποιεῖσθαι* (Röm. 1, 9. Ephes. 1, 16. u. a.). — *τούτων*, wie V. 12. *Dietlein* versteht es — ganz willkürlich — von dem Andenken der Lebensgeschichte des im Fleische erschienenen Christus. — Petrus sagt seinen Lesern zu, dass er, wie er sie an die V. 3—11. ausgesprochenen Wahrheiten zu erinnern bedacht sein wolle V. 12., so auch Sorge dafür tragen werde, dass sie sich derselben nach seinem Tode beständig erinnern könnten. Die meisten Ausleger sind der Meinung, dass Petr. damit auf diesen und den ersten Br.**), oder, was jedenfalls richtiger ist, nur auf diesen Brief allein hindeute; dieser Auffassung scheint zwar das *δὲ καὶ* entgegenzustehen, wodurch das *μελλήσω* V. 12.

---

*) Selbst wenn *ταχινή* „baldig" hiesse, brauchte man nicht eine solche anzunehmen; denn da es Joh. 21, 18. ausdrücklich heisst: *ὅταν δὲ γεράσῃς*, so konnte Petrus, wenn er diesen Brief in seinem Alter schrieb, sich auf jenes Wort Christi zur Bestätigung seiner Erwartung eines baldigen Todes berufen.

**) *Dietlein:* „Das Andenken schon bei seinen Lebzeiten zu wecken, war das eine, das Andenken für die Zeit nach seinem Tode zu sichern ist das andere, was Petrus für nöthig hält; auch für letzteres will er jederzeit sorgen, d. h. er will es nicht bei dem einen schon geschriebenen Briefe belassen, sondern die jetzige Gelegenheit zu einem zweiten wahrnehmen".

nicht wieder aufgenommen, sondern demselben etwas Anderes hinzugefügt wird; als dieses Andere kann jedoch das *ἔχειν ὑμᾶς — τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι* im Verhältniss zu *ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν* angesehen werden; durch das Letztere sagt nämlich der Verf. was *er* thun, durch jenes aber, was *sie* thun sollen: beides, das kann der Sinn sein, wolle er durch diesen Brief bewirken, indem er selbst sie durch denselben *περὶ τούτων* erinnre und indem er sie durch ihn in Stand setze, dass sie bei sich die Erinnerung daran jederzeit beschaffen können (vrgl. *Schott*); es ist daher nicht nöthig, die Zusage des Verf. auf die Abfassung noch mehrerer Briefe oder auf Abschriften von seinen Briefen (*de Wette*), oder auf die Abfassung des Evang. Marci, die unter des Petr. Augen geschehen sollte (*Michaelis, Pott, Fronm.* u. A.), oder auf die Anstellung treuer Lehrer, vrgl. 2. Tim. 2, 2. (so früher in dies. Komm.) zu beziehen.

V. 16. *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες*) Durch *γὰρ* wird dieser Vers, mit welchem auf die Irrlehrer hingedeutet wird, als Begründungssatz des *σπουδάσω* bezeichnet; der Gedankenzusammenhang liegt klar vor, sobald man beachtet, dass alles Vorhergehende in enger Beziehung zu den „Verheissungen“ (V. 4.) gesagt ist. — *σεσοφισμένοις μύθοις*, *Luth.* ungenau: „klugen Fabeln“; *σοφίζειν* heisst 2. Tim. 3, 15. „weise machen“; diese Bedeutung passt hier nicht; bei den Klassikern kommt es in der Bedeutung: „klug ersinnen“ vor; so Aristoph. Nub. 543.: *ἀεὶ καινὰς ἰδέας σοφίζομαι;* darnach sind *σεσοφ. μῦθοι:* „*klug ersonnene Fabeln*“; *Pott:* fabulae ad decipiendos hominum animos artificiose excogitatae atque exornatae *); vrgl. Kap. 2, 3.: *πλαστοὶ λόγοι;* unrichtig dagegen ist die Erklärung des *Aretius:* fabulae falsam habentes sapientiae et veritatis speciem. Der Ausdruck *μῦθοι* findet sich im N. T. ausser h. nur in den Pastoralbriefen. Dass der Verf. hiebei *bestimmte* Mythen, entweder die der Hei-

---

*) *Dietlein* meint, dass der Ausdruck *σεσοφισμένοις* auf doppelte Weise einen Vorwurf enthalte, nämlich nicht nur durch die Endung *ιζειν*, sondern auch sofern das Wort *σοφία* schon als Bezeichnung von etwas Schlechtem gemeint ist; allein die Endung *ιζειν* hat keineswegs immer eine schlimme Bedeutung, und *σοφία* bezeichnet an sich nichts Schlimmes, sondern nur in der Verbindung mit *τοῦ κόσμου τούτου* (1. Kor. 1, 20.), *ἀνθρωπίνη* (1. Kor. 2, 13.) oder Aehnl. — Zu vrgl. mit uns. St. ist Joseph. Antiq. prooem. 4: *οἱ μὲν ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν κτλ.* —

den von den Erscheinungen der Götter auf Erden (*Oecum.*, *Est.*, *Beng.* u. A.), oder die der Gnostiker von den Emanationen der Aeonen (*Dietlein*), oder den gnost. Mythus von der Sophia (*Baur*), oder die apokryphischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, namentlich in dem Ev. infantiae Jesu (*Jachm.*), oder falsche im Sinne des jüdischen Messias-Glaubens ausgeschmückte Mythen von Christus (*Semler*) oder „apokryphe Lehr- und Geschichtstraditionen, wie sie das spätere Judenthum an die alttest. Geschichte, besonders die urälteste, anhängte" (*Schott;* ähnlich *Steinfass*) im Auge habe, ist mindestens zweifelhaft; die Worte drücken zwar einen Gegensatz aus, dieser aber ist ganz allgemeiner Art, entweder um hervorzuheben, dass die apostol. Verkündiger nicht Anderen, welche sich auf Mythen stützen, wobei vielleicht insbesondere an die Irrlehrer, auf die der Brief Kap. 2. u. 3. hinweist, zu denken ist, gleichen, oder, was weniger wahrscheinlich ist, um dem Vorwurfe jener Irrlehrer entgegenzutreten (*Wiesing.*), und dient dazu, die Position desto stärker hervorzuheben. — *ἐξακολουθήσαντες;* das Verb. ausser hier nur Kap. 2, 2. u. 15. Die Präp. *ἐξ* deutet nicht gerade den Irrthum an (*Beng.*); sondern nur das Ausgehen von einem Punkte aus; doch tritt diese Nebenbeziehung im Gebr. nicht selten ganz zurück; vrgl. die unten angeführte Stelle: Joseph. Ant. Prooem. § 4. Mit dieser Negation leugnet der Verf. nicht nur, dass seine Verkündigung sich auf Mythen gründe, sondern auch, dass er darin einer von Andern empfangenen Mittheilung folge (*Schott*). — *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. δύναμιν κ. παρουσίαν*) *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν;* der auffallende Uebergang vom Singular (*μελλήσω* V. 12. u. s. w.) in den Plural erklärt sich daraus, dass der Verf. h. von seiner apostolischen Thätigkeit redet, die er in Verbindung mit Andern übte (*Schott*), auch bei dem folgenden *ἐπόπται γενηθέντες* hatte Petr. an Johannes und Jakobus Mitgenossen; *ἐγνωρίσαμεν* bezieht sich entweder auf eine frühere mündliche Verkündigung (*Wiesinger*) oder auf den 1. Br. Petr. (*Schott;* nicht entschieden *Brückner*). Mit Unrecht leugnet *Wiesinger*, dass mit *ὑμῖν* insbesondere die Leser dieses Briefes gemeint seien. *παρουσία* ist h. nicht die nativitas Christi, seine irdische Geburt (*Vatablus*, *Erasm.*, *Hornej.*, *Pott*, *Jachm.* u. A.), oder „seine Gegenwart während der irdischen Erscheinung" (*Schmid*), sondern sowohl dem neutest. Sprachgebrauche (Kap. 3, 4. Matth. 24, 3. 27. 1. Kor. 15, 23. 1. Thess. 2, 19. u. a. m.), als auch dem Gedankenzusammenhange (V. 4. 17. Kap. 3, 4.)

zufolge: die Wiederkunft Christi zum Gericht (*Estius*, *Semler*, *Knapp*, *Dietlein*, *de Wette-Brückner* und überhaupt die neueren Ausleger *)); *δύναμις* aber bezeichnet die Machtfülle des verklärten Herrn, wie sie sich namentlich in seiner *παρουσία* offenbaren wird; unrichtig ist es, beide Begriffe in eins zusammenzuziehen und sie mit *Hornejus* durch: potens adventus, oder mit *Bengel* durch: majestas praesentissima zu erklären. — *ἀλλ' ἐπόπται* — — *μεγαλειότητος*) Affirmativer Gegensatz zu dem Vorhergehenden. *ἐπόπτης*, *ἅπ. λεγ.* (1. Petr. 2, 12. 3, 2.: *ἐποπτεύω*) ist ein terminus techn. für den, der in den Eleusinischen Mysterien bis zum letzten Grade gelangt war; dies festhaltend erkl. *Bengel* h.: ad intima arcana admissi; auch *de Wette* meint, dass der Ausdruck h. den Nebenbegriff des Eingeweihtseins, der Vertrautheit habe; er ist von dem Verf. gewiss absichtlich mit Rücksicht darauf gewählt, dass die *μεγαλειότης* Christi, die Petrus und die beiden andern Jünger schauten, ein den Andern verborgenes Geheimniss war; *Grotius*, *Pott* u. A. nehmen ihn synonym mit *αὐτόπτης* Luk. 1, 2. Der Zusammenhang fordert *ἐπόπται γενηθέντες* auf das Factum der Verklärung (V. 17.) zu beziehen; unrichtig *Gualth.*: quaecunque vobis de virtute et adventu Christi praedicavimus, ea oculis nostris vidimus. — *τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*) nämlich der Glorie, in der sich Christus seinen drei Jüngern bei der Verklärung zeigte; unrichtig *Calvin*: exemplum unum prae aliis eligit memorabile, in quo Christus coelesti gloria ornatus conspicuam divinae magnificentiae speciem tribus discipulis praebuit; der Verf. betrachtet vielmehr jene Verklärungsglorie Christi als Vorbild — und demnach Beweis — der Herrlichkeit Christi bei seiner *παρουσία*.

V. 17. *λαβὼν γὰρ* – *δόξαν*) *γάρ*: „nämlich"; Erklärung zu dem unmittelbar Vorhergehenden: *ἐπόπται γενηθέντες*. Bei dem Particip ist nicht *ἦν* oder *ἐτύγχανε* zu ergänzen, auch steht es nicht statt des Verb. finit.; denn nicht, dass Christus verklärt worden, sondern dass Petrus Zeuge dieser, die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi vorbildenden, Verklärung gewesen, ist der Hauptgedanke. Dieser ist V. 18. ausgesprochen; dazu steht dieser Vers im Verhältniss der Unterordnung. Durch *φωνῆς ἐνεχθείσης κτλ.* ist die mit *λαβὼν* beginnende Constr. unterbrochen, ohne in regelmässi-

---

*) Nur *Fronm.* erkl.: „Seine Erscheinung mit Wunderkräften im Fleisch, sammt der zu hoffenden Erscheinung desselben in der Herrlichkeit".

ger Weise zu Ende geführt zu werden; das zu λαβὼν gehörige Verb. finit. fehlt, statt dessen beginnt ein neuer Satz: καὶ ταύτην κτλ., der, wie *Winer* (S. 314) richtig sagt, eigentlich: ἡμᾶς εἶχε ταύτην τὴν φωνὴν ἀκούοντας oder ähnl. hätte lauten sollen. — Falsch dagegen ist die Meinung *Dietlein's*, dem *Schott* beistimmt, dass V. 19. den Nachsatz zu V. 17. bilde, da die Structur der Sätze deutlich zeigt, dass V. 19. dem 18. Verse coordinirt ist*). — παρὰ θεοῦ πατρὸς) πατὴρ heisst Gott hier nach seinem Verhältniss zu Christus, mit Bezug auf das folgende: ὁ υἱός μου. — τιμὴν καὶ δόξαν) „Ehre und Preis", wie Röm. 2, 7. 10.; δόξα bezeichnet nicht den Glanz des Leibes Christi bei der Verklärung (*Hornej.*, *Gerh.* u. A. *Steinfass* will *beide* Ausdrücke von der Lichtgestalt Christi verstanden wissen). — φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε) giebt an, wodurch Christus Ehre und Preis empfing; der Ausdr. φωνὴ φέρεταί τινι nur h.; Luk. 9, 35. 36.: φωνὴ γίγνεται (vrgl. Joh. 12, 28. 30.); αὐτῷ: der Dativ der Richtung, nicht: in honorem ejus (*Pott*). — ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) ὑπὸ ist weder = „in Begleitung" (*Wahl*), noch auch = „von — aus" (*Winer* 5. Ausg. S. 442 f.); auch wo die Präposition sich in Beziehung lokalen Verhältnisses diesen Bedeutungen zuwendet, hält sie die ursprüngliche Bedeutung: „unter" doch immer fest; h. steht sie wie gewöhnlich bei Passivis in der Bedeutung: „von": so auch *Winer* 6. Ausg. S. 330: „als ihm von der hocherhabenen Majestät diese Stimme zugeführt wurde". Unter ἡ μεγαλοπρεπὴς (ἅπ. λεγ.) δόξα ist weder der Himmel noch die leuchtende Wolke (Matth. 17, 5.) gemeint **), es ist vielmehr Bezeichnung Gottes selbst (*Gerh.*, *de Wette-Brückner*, *Wiesing.*, *Fronm.*), ähnlich wie Gott Matth. 26, 64. durch das Abstract. ἡ δύναμις bezeichnet wird; zu μεγαλοπρεπής vrgl. 5. Mos. 33, 26. LXX. — οὗτός ἐστιν κτλ.) Dieselben Worte bei Matth.

---

*) *Dietlein* sagt: „Dass das A. T. namentlich in seinen prophetischen, christologisch theologischen Lehren nur durch die in Jesu geschichtlich geoffenbarte Herrlichkeit verständlich werde, das ist im Gegensatz gegen die gnostisch-speculirenden Mythen etc. der Ketzer, der eine, alleinige Sinn von V. 16 21." Dies ist keineswegs der Fall. Der Verf. will vielmehr im Gegensatz gegen die Leugner der Wiederkunft Christi die Gewissheit derselben nachweisen und beruft sich dazu auf ein doppeltes Zeugniss, von denen das eine V. 17. u. 18., das andere V. 19 ff. ausgesprochen ist.

**) *Schott* erkl. zwar ὑπό richtig, meint aber doch, dass mit τῆς μεγαλ. δόξης die Wolke gemeint sei; „zwar nicht die Wolke an sich, sondern — als Erscheinung, die Gott sich selbst gab" (!).

17, 5. nur mit dem Zusatz: *αὐτοῦ ἀκούετε* und statt *εἰς ὅν*: „*ἐν ᾧ*". Bei Mark. 9, 9. und Luk. 9, 35. fehlen die Worte *εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα* ganz. Die jetzt von *Tisch*. recipirte L. A.: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστι* entspricht keiner Relation der Evangelien; zu vrgl. ist mit ihr das alttest. Citat aus Jes. 42, 1. bei Matthäus (Kap. 12, 18.): — *ὁ παῖς μου — ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* *). — Die Constr. von *εὐδοκεῖν* mit *εἰς* kommt sonst im N. T. nicht vor; dass *εἰς* „auf die geschichtliche Bewegung des göttlichen Heilsplanes (!) hinweise" (*Dietlein*), ist eine unbegründete Behauptung.

V. 18. *καὶ ταύτην — — ἐνεχθεῖσαν;* es kommt dem Verf. darauf an hervorzuheben, dass er, wie ein Augenzeuge der *μεγαλειότης* Christi, so auch Ohrenzeuge jener göttlichen Stimme gewesen sei. — *ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθ.* ist nachdrucksvoll hinzugefügt, um es zu betonen, dass Christus jenes Zeugniss unmittelbar vom Himmel herab empfangen habe. — *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*) Aus dem Beiworte *τῷ ἁγίῳ* lässt sich nicht mit *Grotius* schliessen, dass h. der Tempelberg gemeint, und also nicht von dem Factum der Verklärung, sondern von der Joh. 12, 28. erzählten Begebenheit die Rede sei. Ohne Grund behauptet *de Wette*, jenes Beiwort (statt dessen Matth. 17, 1.: *ὑψηλόν* steht) verrathe eine spätere wundergläubigere Ansicht von der Sache, als die Evangelisten hatten; schon *Calvin* giebt die richtige Erklärung: montem *sanctum* appellat, qua ratione terra sancta dicitur, in qua Mosi Deus apparuit; quocunque enim accedit Dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat; *Dietlein:* „das „dem heiligen" wird nicht hinzugefügt, um den Berg zu bezeichnen, sondern um ihn wegen dieses Vorganges auszuzeichnen;" so auch *Brückner* und überhaupt die neueren Ausleger.

V. 19. *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον*) „*und wir haben als ein festeres* (sichereres) *das prophetische Wort*". Das zweite Zeugniss für die Herrlichkeit Christi in seiner Wiederkunft ist „das prophetische Wort". Hierunter versteht *Luther* „das Evangelium"; *Griesb.* „neutestamentliche Weissagungen"; *Erasmus:* „das V. 18. angeführte himmlische Zeugniss"; allein aus dem Zusammenhange mit V. 20. Kap. 2, 1. 3, 2. geht hervor, dass h. von den alttestamentlichen Verheissungen die Rede ist. Hin-

---

*) Berücksichtigt man diese Stelle, so lässt sich daraus, dass h. nicht genau nach den Evangelien referirt ist, um so weniger mit *Schott* die Authentie des Br. folgern.

sichtlich des Singulars sagt *Bengel* richtig: Mosis, Esaiae et omnium prophetarum sermones unum sermonem sibi undequaque constantem faciunt; non jam singularia dicta Petrus profert, sed universum eorum testimonium complectitur; nur dass h. vorzugsweise die sich auf die *δύναμις κ. παρουσία* Christi beziehende Verheissung gemeint ist. — Der Ausdr. *προφητικός* ausser h. nur Röm. 16, 26.: *γραφαὶ προφητικαί*. — Durch den Art. *τὸν* wird dies prophetische Wort als ein bestimmtes, den Lesern wohlbekanntes markirt. In Bezug auf dieses sagt der Verf.: *ἔχομεν βεβαιότερον;* für die Bedeutung von *βέβαιος* vrgl. bes. Röm. 4, 16. Hebr. 2, 2. 9, 17. 2. Kor. 1, 7.; *βεβαιότερον* ist weder unmittelbar mit dem Object zu verbinden, noch auch darf der Comparativ für gleichbedeutend mit dem Positiv oder mit dem Superlativ genommen werden; *Luth.* hat demnach dreifach ungenau übersetzt: „Wir haben *ein* festes prophetisches Wort". — Wie ist nun aber der Comparativ zu erklären? *Oecumenius* erkl. ihn aus dem Verhältniss der Erfüllung zu der Verheissung, in dem Sinne, dass die Wahrheit dieser durch jene bestätigt worden und das prophetische Wort demnach jetzt ein sichereres, festeres Wort geworden, als es vordem war (so auch *Fronm.*); allein die Verheissung, um die es sich h. handelt, wartet noch der Erfüllung; angemessener ist die Auffassung *de Wette's*, wonach der Comparativ mit Beziehung auf das V. 17. u. 18. erwähnte Factum gesetzt ist, so dass der Gedanke ist: „und sicherer ist uns *nun* dadurch, dass wir jenes gesehen und gehört, das prophetische Wort" (so auch *Schmid* II, S. 213, *Brückner*, *Dietlein*, *Schott*; *Wiesinger* verbindet diese Auffassung mit der von *Oecum.*). Gegen diese Auffassung lässt sich jedoch einwenden 1) dass jede nähere Andeutung dieses Sinnes in einem *νῦν* oder *ἐκ τούτου* fehlt; 2) dass der angegebene Gedanke im Folgenden nicht festgehalten oder entwickelt ist. Diese Gründe führt *de Wette* selber als Bedenken an; dazu kommt noch, dass die Leser im Folgenden in ihrer Achtsamkeit auf das prophet. Wort bestärkt werden, während es scheint, als hätten sie, wenn dem Verf. das Verklärungs-Zeugniss höher stand als jenes, vielmehr zur Beherzigung von jenem aufgefordert werden müssen. — An sich liegt es nahe, den Comparativ aus dem Verhältniss zu erklären, in welchem das proph. W. zu etwas Anderem steht. Dass dies nicht die *μῦθοι* V. 16. sein können, wie neuerdings *Steinfass* annimmt, hat schon *Gerh.* nachgewiesen; mehrere Ausleger sehen als dies Andere das himmlische Zeugniss über Christus an; doch suchen sie die Schwie-

rigkeit, die in der Höherstellung der alttest. Weissagung liegt, auf verschiedene Weise zu heben: die meisten dadurch dass sie annehmen, Petr. rede h. im Sinne der Judenchristen *). *Steiger* dagegen (in s. Comment. zu 1. Br. Petr. S. 114 f.; indem er die Stelle so: „fester als jede äusserliche Offenbarung, selbst als eine Stimme vom Himmel, ist das durch Inspiration gegebene prophet. Wort“ periphrasirt) dadurch, dass er das Innerliche dem Aeusserlichen gegenüberstellt; allein weder auf jenes noch auf dieses weist der Context hin. Entsprechender ist es, die sicherere Gewähr des prophet. Wortes darin zu finden, dass es, indem es mit der Menschwerdung Christi noch nicht vollkommen erfüllt ist, in directer Weise auf die zukünftige, bei der *παρουσία* stattfindende, Herrlichkeitserscheinung Christi hinweist, während die Verherrlichung Christi auf dem Berge nur seine Herrlichkeit, die er auch während seines Fleischeslebens besass, offenbarte, ohne directe Verkündigung der *παρουσία*; wobei auch zu beachten wäre, dass jene Herrlichkeitsoffenbarung Christi nur Wenigen zu Theil ward, während das prophet. Wort zu Allen redet (2. Ausg. dies. Komm.). Indess behält eine solche Gegenüberstellung immer etwas Auffallendes, zumal wenn man bedenkt, welches Gewicht der Verf. auf das *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* V. 16. legt, das offenbar dadurch wieder geschwächt würde, wenn im Folgenden dem prophetischen Worte des A. T. eine sicherere Gewähr für die christliche Hoffnung, als jenem Verklärungswunder verbunden mit dem Zeugniss der göttlichen Stimme zugeschrieben würde. Deshalb verdient die Erklärung *de Wette's* doch wohl den Vorzug; dass bei *βεβαιότερον* die Beziehung zu dem Vorhergehenden nicht bestimmt angedeutet ist, ist zwar ein Mangel, der aber nicht zur Leugnung derselben berechtigt; unrichtig ist es, eine solche Andeutung in dem Praesens (*ἔχομεν*) gegenüber dem Aorist (*ἠκούσαμεν*) (*Wiesinger, Brückner*) zu finden oder zu sagen, das *καί* habe h. die Bedeutung des Waw consecut. = „und darauf hin“ (*Schott*). Dass der Verf. sich h. nicht auf die Vorhersagungen Christi von seiner Wiederkunft beruft, ist weder daraus zu erklären, dass ihm dieselben unbekannt gewesen, noch daraus, „weil die in ihnen angekündigte schnelle Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi sich

---

*) *Calvin:* Quum apud Judaeos indubium esset, a Domino profectum, quicquid Prophetae docuerant, non mirum est, si dicat Petrus, firmiorem esse eorum sermonem.

nicht bewährt hatte" (*de Wette*), sondern einfach daraus, dass es ihm h. darauf ankam, auf Zeugnisse über Christus und das ihn Betreffende (nicht also auf Zeugnisse Christi selbst) hinzuweisen (so auch *Brückner*). — ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες) „*worauf zu achten, ihr wohl thut*"; προσέχειν, wie Hebr. 2, 1. „mit gläubigem Herzen auf etwas Acht haben"; das Forschen in dem prophet. Worte ist erst die Folge davon. Dieselbe Constr. des καλ. ποιεῖν cum Part. Apgsch. 10, 33. Phil. 4, 14. 3. Joh. 6. (Joseph. Ant. XI, 6, 12.: οἷς [γράμμασι Ἀμάνου] ποιήσατε καλῶς μὴ προσέχοντες). — ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ) Die Vergleichungspartikel ὡς weist auf das Wesen und die Bedeutung des λόγος προφ. hin; derselbe ist auf dem Gebiete des geistlichen Lebens das was ein λύχνος auf dem des äusserlichen, sinnlichen Lebens ist. — φαίνοντι nicht: qui lucebat (*Bengel*), es ist vielmehr Präsens, Attribut zu λύχνῳ. αὐχμηρός (ἅπ. λεγ.), eigentl.: dürre, trocken, dann: schmutzig, dunkel (opp. λαμπρός Arist. de colorib.); die letzte Bedeutung hat es hier; man hat freilich αὐχμηρὸς τόπος auch als Wüste erklärt; doch giebt dies nur dann einen Sinn, wenn der Begr. der Dunkelheit oder der Nacht hinzugedacht wird (so *Steinfass*), wozu indess die Berechtigung fehlt. — ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ) ἕως οὗ (gewöhnl. mit ἄν verbunden) c. Conj. Aor. drückt die Dauer der Handlung bis zum Eintreten eines als möglich gedachten zukünftigen Factums aus; also: „*bis dass der Tag anbricht* u. s. w.", nicht: „bis der Tag angebrochen sein wird" (*de Wette*), vrgl. Matth. 10, 11. 23, 39 u. f. Unrichtig verbinden einige Ausleger (*Bengel* u. A.; auch *Schott*) ἕως οὗ mit φαίνοντι; es gehört vielmehr zu προσέχοντες; und zwar zu diesem alleiin, nicht, wie *Dietlein* meint, zu beiden Begriffen. — διαυγάζειν, ἅπ. λεγ., bei den Klassikern öfters vom Anbruch des Tages gebraucht, wenn das Licht die Dunkelheit *durch*leuchtet; Polyb. 3, 104.: ἅμα τῷ διαυγάζειν. — καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ) φωσφόρος, ἅπ. λεγ., ist nicht Bezeichnung der Sonne (*Hesychius*, *Knapp* u. A.), sondern des Morgensterns; unrichtig verstehen manche Ausleger (*Besser* u. A.) darunter Christus; der Zusatz καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ dient nur zur weiteren Ausmalung des Bildes, nämlich des dem vollen Tage voraufgehenden Morgens. — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) gehört nicht zu προσέχοντες (*Schott*), sondern zu den beiden unmittelbar vorherg. Sätzen (*de Wette-Brückner*, *Wiesinger*, *Fronm.*). In der Deutung des vom Verf. gebrauchten Bildes weichen die Ausleger sehr von einander ab; *de Wette* erkl. den

αὐχμηρὸς τόπος als „die vorchristliche Zeit, die für diejenigen fortdauert, die noch nicht den Glauben haben, und zu denen die Leser gehörten"; dem steht jedoch entgegen, dass der Verf. die Leser als gläubige Christen bezeichnet V. 1. 12.; *Gerhard* (so auch *Brückner*) versteht darunter den früheren Zustand, da die Leser noch nicht glaubten, allein dagegen spricht das Präsens *ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχ.*; in d. 2. Ausg. dies. Komm. ist der *αὐχμ. τόπ.* als Bild des gegenwärtigen innern Lebenszustandes der gläubigen Christen genommen, der im Verhältniss zu der noch zukünftigen Tageshelle als Dunkelheit zu denken sei *). Da jedoch die Begriffe: *τόπος* und innerer Lebenszustand einander nicht entsprechen, so ist es besser, unter jenem die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande zu verstehen (*Wiesinger*; jetzt auch *Brückner*); die Welt ist der dunkle Ort, der nur durch die Leuchte des göttlichen (näher: des prophetischen) Wortes erhellt wird; darum thun die Christen wohl, dass sie auf dieses Wort achten, weil sie sich sonst im Dunkeln befinden würden. Dass für sie ein anderer Zustand eintreten wird, sagen die Worte: *ἕως οὗ κτλ.*; der Zeitpunkt, wo in den Herzen der Christen der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht, wo sie also der Leuchte entrathen können, ist verschieden bestimmt worden. Nach *Dorner* ist damit ein Zeitpunkt innerhalb der Entwickelung des christlichen Lebens bei dem Einzelnen gemeint, nämlich der, „wo die Geschichte zur lebendigen das Leben durch und durch beherrschenden Erkenntniss wird" (Lehre von d. Pers. Christi 2. Aufl. Thl. I. S. 104.); allein eine solche Scheidung zweier Perioden in der christlichen Entwickelung der Leser ist h. um so weniger anzunehmen, als der Verf. ihnen dadurch den Vorwurf eines noch bloss äusserlichen Christenthums machen würde und sich auch nicht denken lässt, dass ihm das prophet. Wort als etwas für den geförderten Christen Entbehrliches gegolten haben

*) Wenn *Wiesinger* gegen diese Auffassung sagt: „Achten die Leser mit gebührender Sorgfalt auf das proph. Wort, wie sollte ihr innerer Zustand mit einem *αὐχμ. τόπ.* verglichen werden, für welchen der Tag des Lichtes erst anbrechen soll?", so ist darauf zu erwidern: 1) dass der Verf. selbst, wie aus *ἕως οὗ κτλ.* hervorgeht, die Christen in ihrem gegenw. Zustande offenbar als solche bezeichnet, für die der Tag des Lichtes noch nicht angebrochen ist, und 2) dass bei jener Auffassung nicht gemeint ist, dass es den Christen gänzlich am Lichte fehlt, sondern nur, dass ihnen dieses Licht nur aus dem Worte Gottes als von einer Leuchte zukommt, dass es also noch nicht das Licht des Tages ist.

sollte. Mit Recht haben schon frühere Ausleger die Worte auf die Parusie bezogen; unrichtig ist es jedoch, darunter diese selbst zu verstehen; dies verbietet das hinzugefügte *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; Wiesinger*, dem *Brückner* beistimmt, sagt deshalb: „Der Verf. beschreibt mit *ἕως οὗ* eine Wirkung an den Herzen der Leser, aber eine solche, welche nur von dem Tag der Wiederkunft herrühren kann; der Tag, der in den Herzen anbricht, ist der Reflex des Tages der Wiederkunft Christi unter ihnen und der *φωςφόρος*, der in den Herzen aufgeht, der Reflex dessen, der als *φωσφόρος* sichtbar der Welt erscheint (Apok. 22, 16.)"; hiebei ist nur nicht bedacht, dass die Zeit, wo der Tag anbricht u. s. w., nicht der Tag selbst, sondern erst der Morgen ist, dem der Tag folgt. Entweder also hat der Verf. selbst von diesem Unterschiede abgesehen, oder es ist unter der von ihm bezeichneten Zeit die dem „vollen Tage" unmittelbar voraufgehende Zeit zu verstehen; diese kann aber entweder die letzte Zeit vor der Parusie (2. Ausg. dies. Komment.) oder, was wahrscheinlicher ist, die Zeit der Parusie selbst sein, so dass dann als der „volle Tag" die Zeit zu denken ist, wo der neue Himmel und die neue Erde sein wird (Kap. 3, 13.) *).

V. 20. *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*) *τοῦτο* geht nicht auf etwas Vorhergesagtes, sondern auf den folgenden Satz: *ὅτι κτλ.;* vrgl. Kap. 3, 3. — *πρῶτον* i. q. *πρῶτον πάντων* 1. Tim. 2, 1.; unrichtig *Bengel:* = „prius quam ego dico, germ.: vorhin". — *γινώσκοντες: „indem ihr erkennet,* euch zum Bewusstsein bringet" (*de Wette*); vrgl. Jak. 1, 3. Hebr. 10, 34. Ohne Grund ergänzt *Pott: δὲ* und nimmt das Particip = *„δεῖ γινώσκειν ὑμᾶς"*; das Particip schliesst sich vielmehr als solches eng an *καλ. ποιεῖτε προσέχ.* an. Durch *τοῦτο πρ. γιν.* will der Verf. seine Leser auf den Punkt hinweisen, den sie bei ihrem *προσέχειν* V. 19. vornehmlich zu bedenken haben; welcher dies ist, sagen die folg. Worte; *ὅτι πᾶσα προφητεία — γίνεται; πᾶσα — οὐ* ist Hebraismus für *οὐδεμία;* s. Röm. 3, 20. 1. Kor. 1, 29. u. a. m. — Unter *προφητεία γραφῆς* ist unzwei-

*) Die Schwierigkeit dieses Verses wird durch die Verbindung der Worte: *ἐν τ. καρδ. ὑμ.* mit *προσέχ.* und der Worte: *ἕως οὗ ἡ ἡμέρα κτλ.* mit *φαίνοντι* (*Schott*) nicht gemindert, da, wenn diese Worte *ἕως οὗ* nicht fast bedeutungslos dastehen sollen, die Frage bleibt, welches *der* Morgen ist, auf den sie hindeuten. *Schott* hilft sich über diese Schwierigkeit freilich leicht hinweg, indem er sagt: „Die Uebertragung dieses Bildes auf den Anbruch des einstigen Vollendungstages richtig zu vollziehen, bleibt dem Leser überlassen".

felhaft die Weissagung des A. T. zu verstehen; entweder die in der Schrift enthaltene Prophetie oder die Prophetie, welche die Schrift ausspricht. Zu der Constr. von *γίνεται* c. Gen. vrgl. *Winer* S. 176; *Buttm.* S. 142; nach *Buttm.* bezeichnet die sächliche Genitivbestimmung bei *εἶναι* oder *γίνεσθαι* öfters eine dauernde Eigenschaft; so hier: die Prophetie ist der Art, dass sie u.s.w.; die nähere Bestimmung hängt von der Erklärung der Worte: *ἰδίας ἐπιλύσεως* ab. Statt *ἐπιλύσεως* will *Grotius: ἐπηλύσεως* und *Heinsius: ἐπελεύσεως* lesen, so dass der Sinn wäre: die *προφητεία* non est res proprii impetus s. instinctus, allein diese Aenderungen sind als durchaus willkürlich schon von *Wolf* mit Recht zurückgewiesen worden. Nicht minder unberechtigt ist es, *ἐπίλυσις* mit *Hammond* ursprünglich de emissione cursorum e carceribus zu verstehen und daraus den Gedanken abzuleiten: dass die Propheten non a se, sed a Deo missi currerent, oder mit *Clericus:* de solutione oris, oder mit *Lakemacher ἐπίλυσις* statt von *ἐπιλύειν* von *ἐπελεύθω* (*ἐπέρχομαι*) herzuleiten und so den Gedanken zu gewinnen, die Prophetie sei nicht accessus proprie aut talis, quae virtute quadam mentis humanae propria et naturali proveniat et ad hominem quasi accedat (s. *Wolf* z. d. St.). Auch die Meinung, dass *ἐπίλυσις* = dissolutio sei (*Hardt:* omnis promissio non est dissolutionis sed indissolubilis, immutabilis etc.; ähnlich *Storr:* Opp. II. 391 ff.) ist bereits von *Wolf* widerlegt. — *ἐπίλυσις* heisst: Auflösung, Erklärung, Deutung; so Mark. 4, 34.: *ἐπιλύειν;* Gen. 40, 8. Aquila: *ἐπιλυόμενος* (פֹּתֵר), *ἐπίλυσις* (פִּתְרוֹן); Gen. 41, 12. LXX. nach einigen Codd.: *τὰ ἐνύπνια ἡμῶν, ἀνδρὶ κατὰ τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ ἐπέλυσεν;* Phil. de vita contempl. p. 901. A. — Fast alle Ausleger verstehen h. unter *ἐπίλυσις* die Auslegung der zuvor geschehenen *προφητεία*, wobei jedoch dem *ἰδίας* eine verschiedene Beziehung gegeben wird: 1) die Beziehung auf die *προφητεία* selbst; *Werenfels* (s. *Wolf*): *προφητεία οὐκ ἔχει τὴν ἑαυτῆς ἐπίλυσιν = οὐκ ἐπιλύει ἑαυτήν*, so auch *Wahl, Dietlein, Brückner;* als positiver Gedanke ist hiebei zu ergänzen: sondern „die Auslegung darf nur von Gott erwartet werden“ (*Brückn.; Dietlein* findet willkürlich darin noch den Gedanken enthalten, dass die Weissagung nicht als Allegorie behandelt werden dürfe); 2) die Beziehung auf die Propheten; *Oecumenius: ᾔδεσαν (οἱ προφῆται) μὲν καὶ συνίεσαν τὸν καταπεμπόμενον αὐτοῖς προφητικὸν λόγον, οὐ μέντοι καὶ τὴν ἐπίλυσιν αὐτοῦ ἐποιοῦντο* (ähnlich *Knapp, de Wette*); der dabei zu ergänzende Gedanke ist: also ist die Auslegung nicht eine leichte, son-

dern eine schwierige Sache (*de Wette:* „der Verf. bemerkt dies, um die Schwierigkeit der Auslegung der Weissagung zu entschuldigen und dem Unglauben oder Spotte den Vorwand zu nehmen“); 3) die Beziehung auf die Leser oder die Menschen überhaupt; diese Auffassung ist die vorherrschende, sie findet sich bei *Beda*, *Erasmus*, *Luther*, *Aretius*, *Gerhard*, *Pott*, *Steiger*, *Schmid*, *Besser*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.; dabei wird als der positive Gedanke ergänzt: nur der heil. Geist vermag die Weissagung auszulegen (*Luther:* „da richtet euch nach und denket nicht, dass ihr die Schrift auslegen werdet durch eure eigne Vernunft und Klugheit; Petr. hat es verboten, du sollst nicht auslegen, der heil. Geist selbst soll es auslegen oder soll unausgelegt bleiben“). Allen diesen Erklärungen steht jedoch entgegen: 1) die Nothwendigkeit den positiven Gedanken, auf den es eigentlich ankommt, den der Verf. aber nicht ausspricht, zu ergänzen; 2) der Gedankenzusammenhang, nach welchem V. 20. hinzugefügt ist, um das ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες zu bestätigen; sollte der hier ausgesprochene Gedanke eine *Cautel* oder nach *Wiesinger* eine unerlässliche Vorbedingung für das προσέχειν bilden, so hätte auf ein solches Verhältniss irgendwie hingewiesen werden müssen; 3) der Ausdruck: οὐ γίνεται cum Genit., wodurch ein Abhängigkeitsverhältniss der προφητεία von der ἐπίλυσις ausgesagt und also jene dieser untergeordnet wird; bei allen diesen Erklärungen wird daher der Begr. προφητεία mit dem des „Verständnisses“ oder der „Erfüllung“ der προφητεία vertauscht, denn die προφητεία selbst kann natürlich nicht von der Deutung oder Auslegung derselben abhängig gedacht werden *). Diese Gründe zwingen dazu, unter ἐπίλυσις vielmehr eine „Deutung“ zu verstehen, die der προφητεία zu Grunde liegt, von der diese abhängig ist; dies ist aber die Deutung der räthselhaften Zukunft selbst oder des Bildes, in welchem sich diese dem Propheten darstellte (so auch *Gerlach* und *Fronmüller* **)). Die oben angef. Stelle Genes. 40, 8. macht die Sache deutlich: die Worte, in denen Joseph den Gefangenen voraussagt, was ihnen bevor-

*) Es ist nicht einzusehen, warum der Verf., wenn er den Gedanken, den man in seinen Worten findet, hätte aussprechen wollen, nicht einfach gesagt hat: ὅτι ἐπίλυσις πάσης προφητείας οὐ γίνεται ἐξ ἀνθρώπων.

**) Aehnlich ist *Bengel's* Erkl.: ἐπίλυσις dicitur interpretatio, qua ipsi prophetae res antea plane clausas *aperuere* mortalibus; nur dass hier die Begriffe προφ. und ἐπίλυσις nicht bestimmt geschieden sind.

steht, bilden die *προφητεία;* diese setzt eine *ἐπίλυσις*, Deutung der Träume bei Joseph voraus, von dieser sagt Joseph, sie gehöre Gott an. Eben so spricht er zu Pharao: das Deuten steht nicht bei mir, 1. Mos. 41, 15. 16.; vrgl. auch Dan. Kap. 2. — Hiernach ist der Gedanke dieser: Keine Weissagung der Schrift geschieht aus, oder hängt ab von eigner (d. i. dessen, der die Prophetie ausspricht) Deutung der Zukunft. So gefasst steht der Vers in enger richtiger Verbindung mit dem Vorhergehenden, indem er angiebt, warum der *λόγ. προφ.* ein *βέβαιος* sei, *worauf man mit Recht achte,* als auf eine Leuchte an finsterm Orte (nämlich deshalb, weil ihr nicht eine menschliche Deutung zu Grunde liegt); zugleich aber auch mit dem Folgenden, das zur Erläuterung und Bestätigung des Gedankens dient (indem es den Begr. näher erklärt und die Negation durch die Position bestätigt) *). Mit Unrecht wirft daher *Brückner* dieser Erklärung vor, dass sie sich, wenngleich an V. 21., doch nicht passend an V. 19. anschliesse; wenn *Brückn.* und *Wiesing.* ferner dagegen geltend machen, dass sie willkürlich das Object der *ἐπίλυσις* ergänze, so ist dagegen zu bemerken, dass sich dieses vielmehr aus der Verbindung mit *προφητεία* von selbst ergänzt. Nur das Präsens *γίνεται* scheint nicht zu passen, allein dies erklärt sich daraus, dass der Gedanke als allgemeine Sentenz gefasst ist; was *Brückner* jetzt anerkennt, während *Wiesing.* es unbeachtet lässt **).

V. 21. *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου*) entspricht dem vorhergehenden *ἰδίας ἐπιλ. οὐ γίνεται; „nicht aus oder durch den Willen eines Menschen“*; vrgl. Jerem. 23, 26. LXX.: *ἕως ποτὲ ἔσται — ἐν τῷ προφητεύειν αὐτοὺς τὰ θελήματα τῆς καρδίας αὐτῶν. — ἠνέχθη ποτὲ προφητεία*) *Vulg.:* allata est; das Verb wie V. 17. u. 18. (vrgl. auch 2. Joh. V. 10.); *de Wette's* Uebersetzung: „wird vorgetragen oder ausgesprochen“ ist nicht genau, da der Begr. des Vortrages nicht unmittelbar in dem Verb liegt. *Steinfass* erkl. *προφητεία* sprachlich falsch durch „Prophetengabe“. — *ποτέ*

---

*) Bei der gewöhnlichen Fassung knüpft sich dagegen V. 21. nichts weniger als passend an V. 20. an, indem der Gedanke, dass die Auslegung der Weissagung deshalb, weil diese nicht Menschenwerk ist, auch nur von Gott erwartet werden kann, keine Erläuterung findet.

**) *Steinfass* meint, dass der Verf. Daniel Kap. 12. im Auge habe, und unter *ἐπίλυσις* die auf die V. 8. enthaltene Frage des Daniel V. 12. gegebene Antwort, wodurch die unbestimmte Zeitangabe bestimmt wird, zu verstehen sei. Diese singuläre Meinung widerlegt sich jedoch schon durch das eine Wort *πᾶσα*.

gehört eng zu der Negat. *οὐ* = *„niemals“*. Der Sinn des Satzes ist: „der Grund, aus dem die *προφητεία* hervorgeht, ist nicht der freie, sich selbst dazu bestimmende Wille des Menschen“. — *ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι κτλ.*) Die Form dieses Satzes, die der des vorhergehenden nicht genau entspricht, dient dazu die Passivität der Propheten stärker hervorzuheben. — *φερόμενοι: „getrieben“*, (wie vom Winde z. B. das Schiff getrieben wird, Apgsch. 27, 15. 17.). Die treibende Kraft ist das *πνεῦμα ἅγιον*. Joseph. Ant. IV, 6. 5. sagt von Bileam: *τῷ θείῳ πνεύματι — κεκινημένος;* zu vergl. sind die bei den Klassikern vorkommenden Ausdrücke: *θεοφορεῖσθαι, θεοφόρητος*. Macrob. 1, 23.: feruntur divino spiritu, non suo arbitratu, sed quo Deus propellit. Richtig bemerkt *Calvin:* impulsos fuisse dicit, non quod menti alienati fuerint (qualem in suis prophetiis *ἐνθουσιασμόν* fingunt gentiles), sed quia nihil a se ipsis ausi fuerint, tantum obedienter sequuti sunt Spiritum ducem. — *ἐλάλησαν*) *Hornejus:* intellige tam voce, quam scripto. „Menschen waren es, die da redeten; aber ihr Reden hatte in Gott seinen wirksamen Entstehungsgrund und Anfangspunkt“ (*Schott*). — *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*) Umschreibung der Propheten; *ἅγιοι* weil sie im Dienste Gottes standen als die Werkzeuge seines *πνεῦμα ἅγιον;* vrgl. 1. Tim. 6, 11. — Bei der Lesart: *ἀπὸ θεοῦ* bezeichnet *ἀπὸ* den Ausgang der Rede: „redeten von Gott aus die Menschen“; bedeutungsvoll sind dann die Propheten einfach *ἄνθρωποι* genannt, in Rücksicht auf das vorherg. *ἀνθρώπου*, indem dadurch angedeutet wird, dass sie an sich nichts anderes als Menschen waren; zu Propheten nur wurden sie durch das *πνεῦμα θεοῦ* *).

Kap. II.

V. 2. *ἀσελγείαις*) nach fast allen Autoritäten, statt der l. r. *ἀπωλείαις*, die sich nur in einigen Minuskeln findet. — V. 4. *σειραῖς*) l. r. nach G. K. etc. (*Tisch.*); A. B. C. Sin. (*Lachm.*) haben

*) *Dietlein* trägt auch in diesen Vers Fremdartiges hinein, indem er zur Erklärung desselben sagt: „Nicht blos Menschen und Gott werden einander gegenübergesetzt, sondern dem Menschenabsehen und der unwirklichen Welt menschlicher Gedanken und Begriffe (!) wird der Geist Gottes entgegengestellt, der nur deshalb die Propheten so mächtig ergreift, weil das, was er lehrt, geschichtliche Wirklichkeit hat oder mit der Zeit erhält“.

σειροῖς, wobei ungewiss ist, ob dies als eine ungebräuchliche Form für *σειραῖς* (vielleicht aus Versehen), oder als andere Form für das gewöhnlichere *σιροῖς* (*Pape*: „*σιρός*, auch *σειρός* geschrieben: Grube, bes. um Getraide darin aufzubewahren") zu halten ist. Eigenthümlich ist die lect. bei A. u. Sin.: *σειροῖς ζόφοις*, bei der *σειροῖς* offenb. Adjectiv = „heiss" ist. Die Ausleger lassen diese verschiedenen Lesarten unerwähnt; *Reiche* verwirft sie. — Statt der l. r. *τετηρημένους* (bei einigen Minusk., Thph. Oec.) haben *Griesb.*, *Tittm.*, *Tisch.* (*Reiche*) nach B. C*. G. K. *τηρουμένους* aufgenommen. — *Lachm.* liest *κολαζομένους τηρεῖν* (A. C**. Sin. etc. Syr. Erp. Copt. Vulg. etc.); dies scheint aber aus V. 9. genommen zu sein; *Tisch.* „fluxit e v. 9." — V. 6. Das Wort *καταστροφῇ* fehlt bei B. C*. 27. al. Copt. — V. 8. *ὁ δίκαιος*) *Lachm.* om. *ὁ* nach B. — ohne hinreichenden Grund. — V. 11. *παρὰ κυρίῳ*) l. r. nach B. C. G. K. Sin. etc. Thph. Oec. — *Lachm.* u. *Tisch.* haben es schwerlich mit Recht weggelassen; es fehlt in A. al. Syr. Erp. Vulg. etc. — V. 12. Statt *γεγεννημένα* (l. r. nach A*. B. C. al. m. etc. *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*) lesen A**. G. K. Sin. al.: *γεγενημένα*. Während die Recepta *φυσικά vor γεγ.* hat (G. K. al. pl. *Oec.*) haben *Lachm.* u. *Tisch.* es *nach γεγ.* gesetzt (A. B. C. Sin. al.), mit Recht; die Umsetzung erkl. sich leicht daraus, dass man meinte *γεγεννημένα* unmittelbar mit dem dazu gehörigen: *εἰς ἅλωσιν* verbinden zu müssen. *Mill.* hält *γεγενν.* ohne Grund für ein Scholion, das zur Erkl. des *φυσικά* in den Text gekommen sei. *Dietlein* hält die l. r. für die ursprüngliche Lesart. — *καταφθαρήσονται*) l. r. nach C**. G. K. etc. Thph. Oec. (*Griesb.*, *Scholz*); dagegen zeugen A. B. C. Sin. (pr. m.) 7. al. Aeth. Arm. Syr. etc. für: *καὶ φθαρήσονται* (*Lachm.*: *Tisch.*). Diese Lesart ist vorzuziehen: *καὶ* hebt den Begr. in eigenthümlicher Schärfe hervor; indem dies übersehen, und *καὶ* nur für störend gehalten ward, liess es sich leicht in *κατα*— umändern. — V. 13. *ἀπάταις*) l. r. nach A*. C. G. K. Sin. al. Copt. etc. Thph. Oec. (*Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*). Statt dessen haben A**. B. Syr. Arr. Vulg. Ephr. etc.: *ἀγάπαις*; gebilligt von *Erasmus*, *Luther*, *Camerarius*, *Grotius* u. A.; von *Lachm.* in den Text aufgenommen, jedoch schwerlich mit Recht, denn an *einer* Stelle (entw. h. od. Jud. V. 12.) ist, wie auch *de Wette* meint, *ἀπάταις* doch wohl ursprüngliche Lesart; dann aber eher hier als bei Judas, zumal zu *ἀγάπαις* wohl *ὑμῶν* (bei Judas), weniger gut aber *αὐτῶν* passt; B. hat an beiden Stellen *ἀγάπαις*; C. dagegen *ἀπάταις*, was sich daraus erklären lässt, dass an der einen Stelle ursprünglich das eine, an der andern das andere gestanden hat; für *ἀπάταις* haben sich hier *Elsner*, *Wolf*, *Wetst.*, *Bengel*, *de Wette* und überhaupt die neueren Ausleger erklärt; eben so *Reiche*. — V. 14. Die Lesart *μοιχαλίας* in A. Sin., einigen Minuskeln, Copt., Vulg. etc. statt *μοιχαλίδος* kann nur als erleich-

ternde Correctur gelten. — *ἀκαταπαύστους*) l. r. nach C. G. K. Sin. etc. (*Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*); statt dessen liest *Lachm.* nach A. B. *ἀκαταπάστους*, ein Wort, das sonst nicht vorkommt und von *Reiche* deshalb für einen Schreibfehler erklärt wird; *Buttm.* S. 57 hält es für nicht unwahrscheinlich, dass im Texte ursprünglich: *καταπάστους* = „*befleckt, besudelt*“ gestanden, dann durch ein Versehen ein *α*, vielleicht aus dem vorherg. *καὶ*, hinzugefügt worden, und daraus durch Korrektur *ἀκαταπαύστους* entstanden sei. Die in einigen Minuskeln vorkommende Lesart: *ἀκαταπαύστου* giebt zwar einen passenden Sinn, kann aber nicht für ursprünglich gelten. — *πλεονεξίας*) durch A. B. C. G. K. Sin. etc. (*Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*) bezeugte Lesart, statt der l. r.: *πλεονεξίαις*, die blosse Korrektur ist. – V. 15. Den Artikel *τὴν* vor *εὐθεῖαν* hat schon *Griesb.* mit Recht weggelassen; fast alle Autoritäten sind gegen ihn. — V. 17. Statt der l. r. *νεφέλαι* (G. etc. Thph. Oec.) hat *Griesb.* mit Recht: *ὁμίχλαι* nach A. B. C. Sin. etc. in den Text aufgenommen; eben so *Scholz*, *Tisch.*, *Lachm.* Dagegen hält *Dietlein*, jedoch ohne hinreichenden Grund, die l. r., die offenb. aus Jud. V. 10. stammt, für ursprünglich; eben so *Reiche.* — *εἰς αἰῶνα*) nach A. C. G. etc. Thph. Oec. — *Lachm.* u. *Tisch.* haben es (nach B. Sin.) weggelassen: es scheint aus Jud. V. 13. hinzugefügt zu sein; *Reiche* hält es jedoch für ursprünglich. — V. 18. Während *Tisch.* früher *ἀσελγείας* (nach mehreren Minuskeln etc.) las, hat er jetzt mit Recht die l. r. *ἀσελγείαις* aufgenommen. – Die Präp. *ἐν* vor *ἀσελγ.* in der Ed. Elz. ist nur von wenigen Minuskeln, Theoph. Oec. vertreten. — *ὀλίγως*) schon von *Griesb.* statt der l. r.: *ὄντως*, nach dem Zeugniss von A. B. al. Syr utr. Copt. etc. Aug. Hier. aufgenommen; so auch von *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* — *ἀποφεύγοντας*) nach A. B. C. Sin., vielen Minusk., Syr. Arm. Vulg. etc. (*Lachm.*, *Tisch.*) statt der l. r.: *ἀποφυγόντας* nach G. K. etc. *Reiche* sucht aus innern, aber unzulänglichen, Gründen die Ursprünglichkeit der l. r. nachzuweisen und giebt darnach auch dem *ὄντως* den Vorzug vor *ὀλίγως*. – V. 20. Nach *τοῦ κυρίου* hat *Lachm.* mit Recht *ἡμῶν* aufgenommen, das von A. C. G. Sin. etc. bezeugt ist; *Tisch.* hat die l. r., om. *ἡμῶν*, nach B. K. etc. beibehalten. — V. 21. *ἐπιστρέψαι ἐκ*) l. r. nach G. K. al. Thph. Oec. (*Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*, *de Wette* u. A.); B. C. etc. lesen: *ὑποστρέψαι ἐκ*; A. Sin. dagegen *εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ.* Diese letztere Lesart ist wohl nur erklärendes Glossem; ob aber *ἐπιστρ.* oder *ὑποστρ.* ursprüngliche Lesart ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; da das Verb. h. nicht die einfache Bedeutung: „umkehren“, sondern „zu dem Früheren zurückkehren“ hat, die dem durch nichts näher bestimmten *ἐπιστρέφειν* eigentlich nicht eigen ist, so liegt es nahe, *ὑποστέψαι* als Correctur anzusehen; *Lachm.* hat: *εἰς τὰ ὀπίσω ὑποστρέψαι*

ἀπὸ aufgenommen; so aber liest kein Codex. — V. 22. δὲ fehlt bei A. B. Sin. (pr. m.) Sahid. (*Lachm.*, *Tisch.*): es ist wahrscheinlich hinzugefügt, um V. 22. enger mit V. 21. zu verbinden. — Statt κύλισμα (A. G. K. Sin. etc. *Lachm.*) haben B. C*. 29. (*Tisch.*) die Form κυλισμόν.

V. 1. Von hier an: Schilderung der Irrlehrer, die in der Gemeinde auftreten werden, und Warnung vor denselben. — ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται) δὲ: Gegensatz zu dem Vorhergehenden; καὶ: „*auch*", näml. ausser den Kap. 1, 21. bezeichneten wahren Propheten; der Ausdr. ψευδοπροφήτης, schon im A. T. LXX. e. c. Jerem. 6, 13., öfters im N. T., nicht: „einer der Falsches weissagt", nach der Analogie von ψευδολόγος, sondern: „*einer der sich fälschlicher Weise für einen Propheten ausgiebt*", nach der Analogie von ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος.— ἐν τῷ λαῷ) i. e. im Volke Israel. Dieser Satz, der Form nach Hauptsatz, ist dem Gedanken nach Nebensatz: wie es auch Pseudopropheten im israel. Volke gab, so wird es auch bei euch etc. — ὡς καὶ — — ψευδοδιδάσκαλοι) ἔσονται; bezeichnet die ψευδοδιδάσκαλοι als solche, die erst in Zukunft auftreten werden; hernach werden sie als gegenwärtig geschildert; s. hierüber Einl. § 2. S. 309; der Ausdr. ψευδοδιδ. ist im N. T. ἅπ. λεγ.; *Wiesinger* u. *Brückner* erklären: „solche, die Lügen lehren", *Dietl.* u. *Fronm.*: „*solche, die lügnerisch vorgeben, Lehrer zu sein*"; die Analogie von ψευδοπροφ., dem es h. gegenübergestellt ist, giebt der letztern Erklärung den Vorzug; dem Sinne nach kommt Beides auf dasselbe hinaus (*Schott*); was auf dem Gebiete des A. T. die ψευδοπροφῆται waren, sind auf dem des N. T. die ψευδοδιδάσκαλοι. — οἵτινες) = quippe qui „*als welche*"; παρεισάξουσι) vrgl. Jud. V. 4.: „*neben einführen*", mit dem Nebenbegr. des Heimlichen; αἱρέσεις ἀπωλείας) αἱρέσεις, nach neutest. Sprachgebr. „*Parteispaltungen*", vrgl. 1. Kor. 11, 19. (synonym mit σχίσματα), Gal. 5, 20. (syn. mit διχοστασίαι), auch Tit. 3, 10., deren Grund falsche Lehre ist; so erklären *Brückn.*, *Wiesinger*, *Schott* u. A.; Andere nehmen αἵρεσις h. in der Bedeutung von „Irrlehre, Ketzerei" (*Bengel, de Wette, Fronm.*); diese Erkl. ist dem Zusammenhange und namentlich dem Verb. παρεισάγειν angemessener; im N. T. kommt das Wort so freilich nicht vor, doch hat es schon bei *Ignatius* diese

Bedeutung; durch ἀπωλείας (was nicht durch das Adject. „verderblich“ aufzulösen ist) werden diese Ketzereien als solche bezeichnet, die zur ἀπωλ. führen; vrgl. V. 2. 3. *καὶ τὸν ἀγοράσαντα — — ἀπώλειαν*) *Winer* (5. Ausg. S. 399 f.) übersetzt: „indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst schnelles Verderben zuziehen“; darnach würde *τὸν ἀγορ. — ἀρνούμενοι* einen Zwischensatz bilden und *καί* mit *ἐπάγοντες* zu verbinden sein, was indess sehr unnatürlich ist; *Wiesinger* nimmt *καί* = „*auch, sogar*“, verbindet dieses mit dem Gedanken *τὸν ἀγορ. — ἀρνούμενοι* und bezieht *ἐπαγ.* auf *ἀπωλείας*, in dem Sinne: „indem sie, sogar den sie erkauft habenden Herrn verleugnend (d. h. dadurch, dass sie sogar etc.), über sich eine *ταχ. ἀπωλ.* herbeiziehen“ *); allein die Erklärung des *καί* durch „sogar“ erscheint nur als Nothbehelf; *Schott* hält *καί* für die einfache Copula und nimmt eine Irregularität der Satzbildung an, indem der Verf. durch das Particip *ἀρνούμενοι* verleitet, das Verb. fin. ins Particip (*ἐπάγοντες*) gesetzt habe; allein auch diese Annahme kann nur für einen Nothbehelf gelten; beiden Erklärungen steht auch das entgegen, dass der Participialsatz *τὸν ἀγορ. αὐτ. δεσπ. ἀρνούμενοι* als ein dem *ἐπάγοντες* voraufgehender hiezu gehöriger Nebensatz gefasst werden soll. Richtiger möchte es sein, mit *Fronm.* das mit *καί* beginnende Glied nicht dem Relativsatze *οἵτινες*, sondern dem *ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* anzuschliessen, jedoch nicht so, dass dadurch eine besondere Species der Irrlehrer bezeichnet wird, wie *Fronm.* annimmt, sondern so, dass dadurch die *ψευδοδ.* näher beschrieben werden, *καί* also im Sinne von „*und zwar*“ steht; *ἐπάγοντες* knüpft sich dann in loser Weise dem Vorhergehenden in dem Sinne an: „*wodurch sie sich* u. s. w.“. Die *ψευδοδιδάσκαλοι* werden näher charakterisirt als *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι;* zu *ἀρνούμενοι* vrgl. Jud. V. 4.; *Bengel* richtig: doctrina et operibus. Unter *δεσπότην* ist h. Christus gemeint; der Verf. nennt ihn so, um hervorzuheben, dass sie leugnen, dass Jesus der *Herr* sei; nachdrucksvoll ist *ἀγοράσαντα αὐτοὺς* hinzugefügt: sie verleugnen den Herrn, der sie „*gekauft*“ d. i. sich durch Zahlung eines Kaufpreises erworben hat; es wird dadurch nicht nur das Verwerfliche des *ἀρνεῖσθαι* stärker hervorgehoben, sondern auch angedeutet, dass sie

*) So scheint auch *Winer* 6. Ausg. S. 314 die Structur aufzufassen, indem er sagt: „*ἐπάγοντες* tritt zu dem Satze *οἵτινες* — — *ἀρνούμενοι* hinzu.

die bezeichnete That Christi, durch welche er ihr Herr geworden ist, leugnen; zu *ἀγοράζειν* vrgl. 1. Kor. 6, 20. 7, 23. Off. Joh. 5, 9.; als Kaufpreis ist das Blut Christi zu denken. *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*) Zu *ἐπάγ. ἑαυτοῖς* vrgl. V. 5., auch Apgsch. 5, 28. Durch *ἑαυτοῖς* wird markirt, dass sie nicht nur Anderen (*αἱρέσεις ἀπωλείας*), sondern *sich selbst* eine *ἀπώλεια* bereiten. — Zu *ταχινήν* s. Kap. 1, 14. nicht: eine *baldige ἀπώλεια;* richtig *Hornejus:* inopinatam et inexspectatam; das Verderben wird *plötzlich*, ehe sie sich dessen versehen, über sie kommen (*Schott, Fronm.*).

V. 2. *καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν*) Die Wirksamkeit der *ψευδοδιδάσκαλοι* wird nicht ohne Erfolg bleiben; vrgl. 2. Tim. 2, 17. Zu *ἐξακολ.* vrgl. Kap. 1, 16. — *αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις*) d. i. ihre *ἀσέλγειαι* werden Vielen zur Richtschnur dienen, so dass sie sich denselben ergeben; vrgl. Jud. 4. Der Zusammenhang der Irrlehre mit der fleischlichen Ueppigkeit erhellt aus V. 18. u. 19. — *δι' οὓς — — βλασφημηθήσεται*) *δι' οὓς* nicht: „durch welche“; *Vulg.:* per quas; sondern: „*um derentwillen*“; sie (entw. die *ψευδοδιδάσκαλοι* oder die von ihnen Verführten, oder beide) geben durch ihre *ἀσέλγειαι* den Nichtchristen Veranlassung zur *βλασφημία* gegen die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας;* vrgl. 1. Tim. 6, 1. Röm. 2, 24.; *ἡ ὁδ. τῆς ἀληθείας* (Barnab. c. V.: via veritatis) Bezeichnung des Christenthums oder der christlichen Religion (vrgl. Apgsch. 9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 16, 17. 18, 25.), sofern sie die der göttlichen Wahrheit gemässe Lebensgestaltung ist.

V. 3. *καὶ ἐν πλεονεξίᾳ*) d. i.: gleichsam von der Habsucht umfangen, in ihr lebend, von ihr beherrscht; ungenau ist es: *ἐν* durch *διά* zu umschreiben. *πλαστοῖς λόγοις*) *ἅπ. λεγ.* i. e. „*mit fingirten, trügerisch ersonnenen Reden*“ *). — *ὑμᾶς ἐμπορεύσονται*) „*werden sie von euch Gewinn suchen*“; *Gerhard:* quaestum ex vobis facient, ad quaestum suum vobis abutentur, so auch *Wiesinger, Schott, de Wette-Br.;* vrgl. auch *Win.* S. 199; diese Bedeutung des Verb. c. Acc. ist in der klassischen Gräcität hinlänglich gesichert **); *Steinfass* erkl. *ἐμπορεύεσθαι* =

---

*) *Platon:* Apol. Socrat.: *πλάττειν λόγους; Artemidor.* 1, 23.: *πλάσσειν δόκει — ἀγαθὸν ῥήτορσι — διὰ τὸ μὴ ὄντα ὡς ὄντα δεικνύειν τὰς τέχνας ταύτας.*

**) Vrgl. *Athenag.* XIII, 569: *Ἀσπασία ἐνεπορεύετο πλήθη γυναικῶν.* Philo in Flacc. p. 984: *ἐνεπορεύετο τὴν λήθην τῶν δικαστῶν.* J. Chrysost.: *τὴν πενίαν τοῦ πλησίον ἐμπορεύεσθαι.* Ungenau übers. *Vulg.:* de vobis negotiabuntur und *Luther:* „sie werden an euch handthieren“.

kaufen, und ὑμᾶς als unmittelbares Object des Kaufs; so schon *Pott:* vos sectae suae conciliare conantur; dass die Waare im Akk. bei d. Verb. stehen kann, ist unleugbar (vrgl. Sprüchw. 3, 14. LXX.), allein der Context ist h. dagegen, theils wegen des ἐν πλεονεξίᾳ, theils weil *dieser* Gedanke schon im vorhergehenden Verse enthalten ist. Unrichtig erkl. *Fronm.* das Wort durch „betrügen". — Durch trügerische Reden von der christlichen Freiheit u. dergl. suchten sie Andere zu bethören, und von ihnen nach ihrem habsüchtigen Sinne Gewinn zu ziehen; vrgl. V. 13. 14. u. Jud. V. 16. — *οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ) οἷς:* Dat. incommodi; geht auf das Subj. in ἐμπορεύσονται. *τὸ κρῖμα* ist das die ἀπώλεια verfügende Urtheil Gottes; *ἔκπαλαι* ist nicht mit *τὸ κρῖμα* zu einem Begr. zu verbinden: = *κρῖμα ἔκπαλαι αὐτοῖς προγεγραμμένον;* vrgl. Jud. 4. (*Pott, de Wette*); denn eine solche Verbindungsweise findet sich nirgends im N. T.; es gehört vielmehr zu *οὐκ ἀργεῖ;* diese Verbindung involvirt keineswegs einen Widerspruch, wie *de Wette* behauptet, zumal *οὐκ ἀργεῖ* ein positiver Begriff ist; eigentlich *„ist nicht unthätig, feiert nicht"*, d. i. „ist wach und thätig" *) (*Dietlein*); der Begr. der *Eile* (*de Wette*) liegt nicht darin. Durch *ἔκπαλαι* wird hervorgehoben, dass das Urtheil von lange her, nämlich seitdem es gefällt und ausgesprochen ist, gleichsam im Anzuge ist; es ist ein lebendiges und wird zu seiner Zeit eintreffen; möglich, dass *ἔκπαλαι* sich auf die bereits früher vollzogenen Strafgerichte, von denen V. 4 ff. die Rede ist, bezieht (*Dietlein, Schott, Wiesinger*). — *καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν* (V. 1.) *οὐ νυστάζει) νυστάζειν,* eigentl. *„nicken"*, dann: *„schlummern"* (nur noch Matth. 25, 5.; aber im eigentlichen Sinne), findet sich auch bei den Klass. in figürlichem Sinne: Plato de republ. III. 405. C.: *μηδὲν δεῖσθαι νυστάζοντος δικαστοῦ; Steinfass* ungenau: „schläfrig werden".

V. 4. Von hier bis V. 6. drei Beispiele des göttlichen Strafgerichts; vrgl. Jud. V. 5 ff. — Erstes Beispiel: die gefallenen Engel; Jud. V. 6. — *εἰ γὰρ)* Der entsprechende Nachsatz fehlt; *Gerh.* ergänzt: *οὐδ' ἐκείνοις φείσεται;* wenn auch nicht der Form nach, so bildet doch dem Gedanken

---

*) *Brückner* findet h. den Begr. der Wachsamkeit eingetragen; nicht ganz mit Unrecht, aber er soll h. in der Erkl. auch nur zur Hervorhebung des Begr. der Thätigkeit dienen; die Thätigkeit des *κρῖμα* aber besteht darin, dass es bereits im Anzuge ist, was auch *Brückner* als richtig anerkennt.

nach die 2. Hälfte von V. 9. den Nachsatz (*Win.* S. 502., *de Wette-Brückn.*, *Wiesing.* u. die Neuern überhaupt); die Unregelmässigkeit der Structur erklärt sich aus dem längeren Verweilen bei dem dritten Beispiele. — *ὁ θεὸς ἀγγέλλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο*) Die Art der Versündigung wird nicht angegeben; anders bei Judas*). Welche Versündigung der Verf. meint, ist nur schwach dadurch angedeutet, dass unmittelbar das Beispiel der Sindfluth folgt; weniger kann V. 20. als ein Hinweis darauf gelten (gegen *Wiesing.*), da in diesem Verse mit dem *ὀπίσω σαρκὸς — πορεύεσθαι* noch andere Versündigungen verknüpft sind. — *ἀλλὰ σειραῖς ζόφου — — τηρουμένους*) *„sondern (wenn er) sie den Banden der Finsterniss, in den Tartarus hinabgestossen, übergeben hat, als zum Gerichte bewahrt werdende“*. *σειραῖς ζόφου* wird von den Meisten mit *ταρταρώσας* (sc. *δεδεμένους*) verbunden (*de Wette:* „sondern sie mit Ketten der Finsterniss in die Hölle hinabstiess“), allein da die *σειραί* durch den Beisatz *ζόφου* als Bande, die der Finsterniss des Tartarus angehören (nicht: „Bande, die in Finsterniss bestehen“, wie *Schott* erklärt), bezeichnet werden, die Fesselung also erst dort stattfinden konnte, so ist (mit *Calov*, *Pott*, *Steinfass*, *Wahl* s. v. *παραδίδωμι*) die Verbindung mit *παρέδωκεν* (gegen *de Wette*, *Brückner*, *Dietlein* **), *Wiesing.* u. A.) vorzuziehen. — Statt *σειραῖς ζόφου* hat Jud.: *δεσμοῖς ἀϊδίοις; ζόφος* ist nicht der Tartarus selbst, sondern die Finsterniss des Tartarus; das Wort nur h. u. bei Judas. — *ταρταροῦν* heisst nicht: tartaro

---

*) Mit Unrecht behauptet *Fronm.*, dass h. von dem Abfall des Satans die Rede sei; es ist nicht zu bezweifeln, dass h. dieselbe Versündigung gemeint ist, von der Judas redet und dass dies nicht jener Abfall ist; s. hierüber zu Judas.

**) Wenn *Dietl.* meint, die Verbindung von *σειραῖς* mit *ταρταρ.* habe kein Bedenken, da *ταρταροῦν* nicht eigentlich: in den Tartarus *werfen*, sondern: „jemanden zu einem Bewohner des Tartarus machen“ heisse und also *σειρ.* wohl das Mittel bezeichnen könne, so ist das zwar richtig, dass der Begr. *werfen* nicht eigentlich in dem Worte liegt, allein dies ändert in der Sache nichts; das Verbum drückt immer das Hineinbringen, Hineinversetzen in den Tartarus aus, und zu diesem Begriff der Bewegung in den Tartarus hinein passt *σειραῖς* als Mittel nicht; in der von *Dietl.* gegebenen Uebersetzung verbirgt sich gerade diese dem Worte eigenthümliche Beziehung, und nur darum scheint bei ihr in jener Verbindung nichts Bedenkliches zu liegen. — Wenn *Brückner* sagt: „der Ausdruck wird drastischer, wenn das in den Tartarus Versetzen als Act sich erst im Fesseln vollendet“, so spricht dies offenbar für die Verbindung, die er bestreitet. *Schott* übersetzt gänzlich unberechtigt: „sondern sie mit Banden von Finsterniss in die Tiefe *hinabgeschlossen*“.

adjudicare (*Crusius:* Hypomn. I. p. 154.), sondern: „*in den Tartarus versetzen*" (cf. *Homer* Il. VIII, 13.: ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω εἰς τάρταρον ἠερόεντα). Der Ausdr. τάρταρος findet sich sonst weder im N. T. noch bei den LXX.; er ist nicht = ᾅδης, womit der Aufenthaltsort der Todten überhaupt bezeichnet wird; der Verf. gebraucht ihn aber auch nicht synonym mit γεέννα, denn dies ist „der schlussgerichtliche Strafort, die Feuerhölle" (*Fronm*), sondern als Bezeichnung „des vorläufigen Haftortes". — παρέδωκεν steht h., wie öfters, mit dem Nebenbegriff der Bestrafung. — εἰς κρίσιν τηρουμένους) κρίσις ist das letzte Gericht (κρίσις μεγάλης ἡμέρας); „*als solche, die zum Gericht aufbewahrt werden*"; *Luth.* ungenau: „um sie aufzubewahren". — Bei der L. A.: παρέδωκεν εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν ist der Inf. τηρεῖν von παρεδ. abhängig und κολαζ. giebt an, nicht: zu welchem Zwecke, sondern in welchem Zustande sie zum Gerichte aufbewahrt werden; die Vulg. übers. demnach ungenau: tradidit cruciandos, in judicium reservari. *Dietlein* will gegen alle sichere Autorität: τετηρημένους lesen, was er überdies falsch umschreibt: „als solche, die dereinst aufbewahrt gewesen sein sollten"; es müsste vielmehr heissen: „als solche, die (bis jetzt) aufbewahrt worden sind".

V. 5. Zweites Beispiel: die Sindfluth; dieses dem Verf. dieses Br. eigenthümlich; vrgl. den entsprechenden Abschnitt bei Judas. καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο) gleiche Satzbildung mit V. 4.; subaudienda est particula: εἰ (*Gerh.*). Worin das οὐκ ἐφείσατο bestand, sagen die hernach folg. Worte: κατακλυσμὸν κτλ.; von einer „Zerstörung" der Welt (*Schott*) ist nicht die Rede. — ἀρχ. κόσμος i. e. mundus antediluvianus. — ἀλλ' — — ἐφύλαξε) Mit dem Gedanken an das Gericht der Gottlosen verbindet sich der an die Errettung der Frommen; vrgl. V. 7. — ὄγδοον gehört nicht zu κήρυκα (*Heinsius*, *Lightfoot* u. *Schwegler* in s. nachapost. Zeitalter I. S. 515; s. gegen ihn *Hilgenfeld:* Clement. S. 185), sondern unmittelbar zu Νῶε; *Luther* richtig: Noah, selb achte; siehe *Winer* S. 223; *Buttm.* S. 26. Dass die Achtzahl hier eine mystische Bedeutung habe (*Dietlein*) *), ist durch nichts angedeutet; die Erwähnung derselben war bei der Erinnerung an jenes Factum natürlich, zugleich aber wird dadurch die geringe Zahl der Erretteten gegenüber der grossen Zahl der Umgekommenen

---

*) „Petr. erblickte den Noah als Träger der Achtzahl und in der aus der Fluth geretteten Gemeinde eine heilige Acht als Abschluss der alten Welt".

markirt (*Bengel, Schott* u. A.); übrigens ist Noah mit den Seinen, so wie hernach Lot dem Verf. Typus der εὐσεβεῖς (V. 9.), die das Gericht Gottes nicht treffen wird. — δικαιοσύνης κήρυκα ist als Begründung der göttlichen Bewahrung (ἐφύλαξε) hinzugefügt (so auch *Wiesinger*); unter δικαιοσύνη ist h. nicht das Verhältniss des Gerechtfertigtseins (*Wiesinger*), sondern das gläubige und fromme Verhalten zu Gott zu verstehen; anders Hebr. 11, 7. — κατακλυσμόν) Matth. 24, 38. 39. 1. Mos. 5, 17. LXX.; hebr. מַבּוּל; das Verb.: κατακλύζειν Kap. 3, 6. — κόσμῳ ἀσεβῶν) Gegensatz zu δικαιοσύνης κήρυκα; die Welt wird so genannt, sofern sie die Stätte der gottlosen Menschheit geworden war. — ἐπάξας) über diese Form des Aorists s. *Buttm.* Ausf. Gr. §. 114. s. v. ἄγω. —

Anmerk. Hinsichtlich der Stellung dieses Verses behauptet *Dietlein* eine enge Zusammengehörigkeit desselben mit V. 4., so dass „das Verhaftungsgericht gegen die Engel mit der noachischen Fluth als ein und dasselbe Ereigniss" zu betrachten und das Gericht über den ἀρχαῖος κόσμος V. 4. u. 5. von dem Gerichte Gottes innerhalb der *zweiten* Welt (V. 6.) zu unterscheiden und nur dieses, nicht jenes, als eigentliches Beispiel anzusehen sei; so auch *Schott*. Gegen diese Zweitheilung spricht aber die ganze Structur und Ausdrucksweise dieses Abschnittes, da 1) die Sätze einfach coordinirt sind (wie sich V. 5. an V. 4., so knüpft sich V. 6. an V. 5. einfach durch καὶ an); 2) der ἀρχαῖος κόσμος *nur* hier, nicht aber V. 4. erwähnt ist; 3) V. 6. nicht als ein Ereigniss der *neuen* Welt hervorgehoben ist; 4) in den Begr. des κόσμος ἀσεβῶν nicht die Engel hineingezogen werden können, da die Sindfluth nur über die gottlosen *Menschen* ergangen ist; und es eine willkürliche und seltsame Annahme ist, dass die Fluth die Menschheit „sammt den sündiger Weise unter ihnen heimisch gewordenen Geistern in die Tiefe begraben habe", wie *Schott* sagt. *Nur* das Gericht über Sodom etc. als eigentliches Beispiel gelten lassen zu wollen, ist willkürlich, da den in diesen beiden Versen genannten Gerichten keine andere Stellung gegeben ist, als jenem Gerichte. Der Hauptgrund für die Zweitheilung liegt in dem zweigliedrigen Sätze V. 9.; dieser ergab sich jedoch aus den beiden vorherg. Beispielen; dass, weil auf V. 4. nur das eine Glied Bezug hat, dort kein besonderes Beispiel gemeint sein könne, folgt daraus um so weniger, als der Hauptgedanke nicht die „Errettung der Frommen", sondern „die Verhaftung der Ungerechten" ist; eben so wenig beweist die Wiederholung des Verb.: οὐκ ἐφείσατο; diese dient vielmehr dazu, den ἀρχαῖος κόσμος von den ἀγγελ· ἁμαρτ. zu trennen, nicht sie zu *einem* Begriffe zu vereinigen. Auch *Brückner* hat die Auffassung *Dietlein's* und *Schott's* zurückgewiesen.

V. 6. Drittes Beispiel: Untergang von Sodom und Gomorrha; vrgl. Jud. V. 7. — Auch dieser Vers ist noch von *εἰ* abhängig; dass der Verf. „schon hier die Gestaltung seiner Aussage in Vordersätzen mit *εἰ* vergessen habe", wird von *Schott* ohne triftigen Grund behauptet. — *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόῤῥας*) Der Genitiv als Apposition. — *τεφρώσας*) *Suidas:* = *ἐμπρήσας*, *σποδώσας*; *„indem er sie zu Asche verbrannte, einäscherte"*. — *καταστροφῇ κατέκρινεν*) nicht = eversione s. subversione damnavit i. e. unditus evertendo punivit (*Gerh.*, *Dietl.*, *Schott*), sondern *καταστροφῇ* ist der Dat. der Beziehung; s. *Buttm.* S. 144; vrgl. *κατακρ. θανάτῳ* Matth. 20, 18.; richtig *Pott:* in cineres redigens damnavit ad eversionem; so auch *Wahl, de Wette, Wiesinger, Steinfass, Fronm.;* nur ist dabei zu beachten, dass *κατακρίνειν* h. die Bestrafung, die Ausführung des Verdammungsurtheils mit in sich schliesst; vrgl. Röm. 8, 3. — Unrichtig ist die Verbindung des *καταστροφῇ* mit *τεφρώσας* (*Bengel*). — *καταστροφή*, im N. T. nur noch 2. Tim. 2, 14., aber dort in tropischem Sinne; dasselbe Wort bei der Erzählung von der Zerstörung der Städte 1. Mos. 19, 29. LXX. — *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς*) Jud. V. 7.; zu *ὑπόδειγμα*, nicht = „Beispiel", sondern = *„Vorbild"*, s. Jak. 5, 10. Hebr. 4, 11. u. a. m. Das Perf. *τεθεικώς* entspricht dem *πρόκεινται* Jud. V. 7.

V. 7. Gegenbild der göttlichen Strafgerechtigkeit; das sich bei Judas nicht findet. *Wiesing.:* „Die durch die gegensätzliche Erwähnung Noah's V. 5. eingeleitete Erweiterung des Gedankens gewinnt h. durch die Nebenordnung (*καὶ*) der Rettung Lot's selbständige Bedeutung und bereitet die doppelte Folgerung V. 9. vor". — *καὶ*) hat h. nicht adversative Bedeutung (*Jachm.*), sondern ist einfache Verbindungspartikel. — *δίκαιον Λώτ*) *δίκαιος*, h. wie *δικαιοσύνη* V. 5. — *καταπονούμενον*) ausser h. Apgsch. 7, 24. (2. Makk. 8, 2., wo die L. A. jedoch zwischen *καταπονούμενον* und *καταπατούμενον* schwankt) *Pott:* Schol. Soph. in Trachin. v. 328. verba: *ἀλλ' αἰεν ὠδινοῦσα* exponit per *καταπονουμένη*. — *ὑπὸ τῆς — — ἐῤῥύσατο*) *ὑπὸ* gehört nicht zu *ἐῤῥύσατο*, sondern zu *καταπον.*, vrgl. *Winer* S. 330; — zu *ἡ ἐν ἀσελγ. ἀναστροφή* vrgl. 1. Petr. 1, 17. — *ἀθέσμων:* ausser h. nur Kap. 3, 17.: homines nefarii, qui nec jus nec fas curant (*Gerh.*).

V. 8. Erklärung des *καταπονούμενον*. — *βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ*) ist weder mit *δίκαιος* (*Vulg.:* adspectu et auditu justus erat), noch mit *ἐγκατοικῶν* (*Gerh.*), sondern mit dem Verb. fin. zu verbinden; das Gesicht und das Ge-

hör war es, wodurch Lot's Seele zu leiden hatte; es ist hinzugesetzt, um die qualvolle Lage Lot's unter den Gottlosen stärker zu markiren; *ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν*) *„quälte er seine gerechte Seele durch die gottlosen Werke“* d. i. er empfand in seiner Seele, weil sie eine gerechte war, Qual über die bösen Dinge, die er sehen und hören musste. „Durch *ἐβασάνιζεν* wird der Schmerz im Anblick des Sündenlebens als ein aus Selbstthätigkeit, aus Richtung der Seele auf das Gute, aus positivem Widerspruche gegen das Böse hervorgehender bezeichnet“ (*Dietlein*). Die früheren Ausleger haben meistens den richtigen Gedanken verfehlt; richtig erklären *Calvin, Hornejus, Pott, de Wette* u. überhaupt die neueren Ausleger *).

V. 9. bildet zwar nicht der Form, aber dem Gedanken nach den Nachsatz zu den voraufgehenden mit *εἰ* beginnenden Sätzen; der Gedanke ist jedoch in erweiterter und verallgemeinerter Weise ausgedrückt; die specielle Beziehung folgt V. 10. — *οἶδε*) Das Wissen zugleich als göttliche Macht gefasst. — *κύριος*) i. e. Gott V. 4. — *εὐσεβεῖς*) wie Noah und Lot. — *ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι*) vrgl. 1. Petr. 1, 6. — *ἀδίκους δὲ*) wie die gefallenen Engel u. s. w. — *εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν*) *κολαζ.* steht nicht im Sinne des Futurs: cruciandos (*Bengel, Calvin, Winer*, der, in d. 5. Ausg. S. 405, den Satz so auflöst: *ἀδίκ. τηρεῖ* (*ὥστε*) *κολάζειν;* — u. A.), sondern ist als wirkliches Präsens zu fassen; es ist damit die Strafe gemeint, die sie schon vor dem letzten Gerichte, zu welchem sie bewahrt bleiben (*τηρεῖν*), erleiden; s. z. V. 4., so auch *Wiesinger, Schott, Brückner*.

V. 10. Zu vrgl. Jud. V. 8. — *μάλιστα δὲ*) enger Anschluss an das unmittelbar Vorhergehende; von dem Allgemeinen geht die Rede auf die über, gegen die dies Kapitel eigentlich gerichtet ist; eine fremde Beziehung legt *Dietlein* hinein, indem er sagt: „der Apostel meint die Irrlehrer, im Gegensatz zu solchen Ungerechten, die ihre Ungerechtigkeit nicht auf eine theoretisch ausgebildete Irrlehre gründen“. — Wie bei Judas werden die Irrlehrer nach zwei Seiten hin charakterisirt. Während sie V. 1—3. als zukünftige bezeichnet sind, werden sie h. als gegenwärtige

*) Vrgl. *Xenophon* hist. Graec. I, 4. p. 407. *ὥστ' ἐνίους καὶ τῶν τυπτομένων, νομίμων δὲ ὄντων ἀνθρώπων, ἀδημονῆσαι τὰς ψυχὰς, ἰδόντας τὴν ἀσέβειαν;* nur ist zu bemerken, dass Lot über die Gottlosigkeit um ihrer selbst willen Qual empfand, nicht, weil er persönlich darunter zu leiden hatte.

geschildert. *τοὺς ὀπίσω — — πορευομένους*) vrgl. ausser Jud. V. 8. auch V. 7. und die Erkl. z. d. St. — *σαρκὸς* steht h. ohne *ἑτέρας*, es ist also allgemeiner zu fassen; *Buttm.* (S. 160) erklärt *σάρξ* h. unrichtig durch „Lüste". — *ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ*) *μιασμοῦ* ist nicht adjektivisch aufzulösen: cupiditas foeda, impura (*Wahl*), sondern es ist Objektsgenitiv und giebt an, worauf die *ἐπιθυμία* gerichtet ist (*de Wette-Brückner, Wiesing., Schott* u. A.). *μιασμὸς, ἅπ. λεγ.* = pollutio. Nach *Schott* steht *μιασμός* in subjectivem Sinne, „was ihnen selbst Verunehrung menschlicher Leiblichkeit ist, das — machen sie zum Gegenstand ihrer wüsten Gier". — *καὶ κυριότητος καταφρονοῦντες*) vrgl. Jud. V. 8. und d. Erkl. dazu. — *τολμηταί*) Der Verf. verlässt die bisherige Constr. und beginnt hier einen neuen Satz; das Wort *ἅπ. λεγ.* = „frech, tollkühn"; *Luth.*: „thürstig" (d. i. *kühn*, von der Wurzel tarr; im Althochd. gaturstig; s. *Pischon*: Erkl. der hauptsächl. veralteten deutschen Wörter in der Luth. Bibelübers. Berl. 1844. S. 7). — *αὐθάδεις*) nur noch Tit. 1, 7. — Die meisten neuern Ausleger nehmen beide Wörter substantivisch, da aber *αὐθάδης* eigentlich Adjectiv ist, so kann es auch hier als solches gefasst werden; so *Schott*. Entweder bilden sie einen affektvollen Ausruf (*Schott*), oder sie schliessen sich als loses Subject näher dem *οὐ τρέμουσι* an. — *δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες*) zu *δόξας* s. Jud. V. 8. Das Particip steht hier wie Kap. 1, 19.; *Vulg.* seltsam: sectas non metuunt (introducere, facere) blasphemantes.

V. 11. Zu vrgl. Jud. V. 9. Was Judas speciell von dem Erzengel Michael erwähnt, ist h. allgemeiner von den Engeln gesagt; in dieser Allgemeinheit ist der Gedanke kaum verständlich; erst durch die Vergleichung mit Judas erhält er das gehörige Licht (*de Wette*). Bei der Annahme der Priorität dieses Br. würde der h. ausgesprochene Gedanke auf Sach. 3, 2. zu beziehen sein (so *Schott, Steinf.*). *ὅπου*) kann hier nicht im Sinne der Begründung stehn, wie es bisweilen bei d. Klass. vorkommt, da es nicht auf *τολμηταί*, sondern auf *δόξας οὐ κτλ.* zurückzubeziehen ist; aber es ist auch nicht = „während doch, da doch"; diese Bedeutung lässt sich nirgends nachweisen; es steht vielmehr um die Gleichheit des Verhältnisses (gegenüber den *δόξαι*) zu bezeichnen *); die adversative Beziehung liegt nicht in

*) Es entspricht dem deutschen „*wo*" in Sätzen wie: die Einen lachen, wo die Andern weinen; so h., jene lästern, wo die Engel *οὐ φέρουσιν κτλ.*

der Partikel, sondern in dem Gedanken. — *ἄγγελοι*) nach der Parallelstelle nicht *böse*, sondern *gute* Engel. — *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες*) der Comparativ drückt entweder das Verhältniss zu den *τολμηταί* oder zu den *δόξαι* aus; die letztere Beziehung verdient den Vorzug, da es, worauf schon *Hofm*. Schriftbew. I. S. 460 hingewiesen hat, sich von selbst versteht, dass Engel mächtiger sind als Menschen (*Wiesing*., *Schott*, *Steinf*.)*). — *οὐ φέρουσι* — — *κρίσιν*) *φέρειν κρίσιν* (*Jud*. *ἐπιφέρειν κρίσιν*) heisst nicht: „ein Urtheil ertragen" (*Luth*.), sondern: „*ein Urtheil fällen*". — *βλασφημόν* mit Rücksicht auf *βλασφημοῦντες*. — *κατ᾽ αὐτῶν*) nicht: adversum se (Vulg.); sondern *αὐτῶν* geht auf *δόξας* zurück (*Calvin*, *Beza*, *Hornejus*, *Wolf*, *de Wette* und alle neueren Ausleger, ausser *Fronmüller*), worunter h. — wie bei Judas — teuflische Mächte zu verstehen sind. Die gegenüberstehende Erklärung, wonach der Sinn sein soll, dass die bösen Engel das göttliche Urtheil über ihre Gotteslästerung nicht zu ertragen vermögen (*Luth*., *Fronm*. u. A.), hat nicht nur die Sprache (*βλάσφημος κρίσις* = *κρίσις βλασφημίας*), sondern auch den Context gegen sich. — *παρὰ κυρίῳ*) *Bengel:* apud Dominum, judicem, eumque praesentem, reveriti, abstinent judicio; s. übrigens die kritischen Bemerkungen.

V. 12. Vrgl. Jud. V. 10. Bei aller Aehnlichkeit sind beide Stellen doch auch sehr verschieden; bei Judas wird V. 10. die Charakteristik noch fortgesetzt, hier aber wird jenen Menschen die Strafe verheissen. *οὗτοι δὲ*) Gegensatz zu *ἄγγελοι*. — *ὡς ἄλογα ζῶα* — — *φθοράν*) Zwischengedanke in enger Beziehung zu *φθαρήσονται; Grotius:* ita peribunt illi, sicut pereunt muta animantia. — *γεγεννημένα φυσικά:* „*geboren als sinnliche Wesen zum* etc." Nach der l. r. *φυσικὰ γεγεννημένα* ist *φυσικά* zweites Attribut zu *ζῶα*. *Oecum*. = *κατ᾽ αἴσθησιν μόνον ζῶντα, οὐ κατὰ νοῦν καὶ τὴν νοερὰν ζωήν*. — *εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*) nach *Luth*. ist eine zwiefache Auffassung möglich: „Einmal: als die da fahen und würgen; zum andern: als die man fahen, würgen und schlachten soll"; die zweite Erklärung ist die richtige. — *ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες*) giebt den Grund des *φθαρήσονται* an. Die zusammengezogene Constr. entweder aufzulösen durch: *ἐν τούτοις, ἃ ἀγνοοῦσι* (so *Winer* S. 553; vrgl. 2. Sam. 23, 9.: חֵרֵף בְּ; Jes. 8, 21.: קִלֵּל בְּ; oder durch: *ταῦτα, ἐν οἷς ἀγνο-*

*) So auch in d. 1. Ausg. dies. Komm., wogegen in der 2. Ausg. der andern Beziehung der Vorzug gegeben ist.

σῦσι, βλασφ.; diese letztere Auflösung ist sehr wohl möglich, da ἀγνοεῖν als intrans. Verb mit ἐν (wie mit περὶ 1. Kor. 12, 1. 1. Thess. 4, 13.) construirt werden kann und bei Späteren wirklich constr. wird. Unter dem, was sie ohne es zu kennen, lästern, ist sowohl nach dem Contexte als auch nach Judas das Ueberweltliche (insbesondere die δόξαι) zu verstehen; *Schott* jedoch, der ἐν οις durch: „im Gebiete dessen" erklärt, will darunter „die faktisch sinnlichen Dinge" verstanden wissen, welche sie insofern lästern, als sie dieselben, ihre Beziehung zu Gott (dem Schöpfer) nicht erkennend, missbrauchen. Diese Erklärung ist schon deshalb verfehlt, weil, da die sinnlichen Dinge eigentlich nicht gelästert werden können, der Verf. es irgendwie hätte andeuten müssen, dass er unter der Lästerung derselben ihren Missbrauch meine; auch lässt sich ἐν οἷς nicht so erklären, wie *Schott* thut, weil dann das Object des βλασφημεῖν gar nicht angegeben wäre*). — ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται) Unter φθορά kann das sittliche Verderben gemeint und dies als Grund des φθαρήσονται gedacht sein (so *de Wette-Brückn.*, *Steinf.*, *Fronm.*, auch 2. Ausg. d. Komm.), allein richtiger möchte es sein, φθορά h. in derselben Bedeutung mit dem voraufg. φθοράν zu nehmen und αὐτῶν auf ζῶα zu beziehen (*Wiesinger*); ἐν τῇ φθορᾷ αὐτ. ist dann hinzugesetzt, um hervorzuheben, dass sie dieselbe φθορά erleiden werden, zu welcher die Thiere geschaffen sind, wobei von dem Unterschiede des ewigen und zeitlichen Verderbens abgesehen ist. Unrichtig bezieht *Schott* αὐτῶν auf ἐν οις, indem er es von den sinnlichen Dingen versteht **).

---

*) *Schott* beruft sich für seine Erkl. auf *Hofmann* (Schriftb. I. S. 460); der auch annimmt, dass h. von dem Missbrauch der vergänglichen Dinge die Rede sei; allein *Hofm.* construirt anders als *Schott*, denn er bezieht ἐν οἷς nicht auf βλασφημοῦντες, sondern auf φθαρήσονται, indem er sagt, dass das ἐν vor τῇ φθορᾷ auf ἐν οἷς zurückgeht, „so dass ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν nähere Bestimmung ist zu ἐν οἷς". Während *Schott* übersetzt: „diese werden, indem sie lästern im Gebiete dessen, was sie nicht verstehen, in dem Vergehen desselben auch (selbst) vergehen", würde nach *Hofm.* zu übersetzen sein: „sie werden in demjenigen, was sie lästernd nicht kennen, nämlich in dem Vergehen desselben vergehen". Dass es mit dieser Erklärung aber noch schlimmer steht, als mit der *Schott's*, liegt auf der Hand; vrgl. übrigens die Widerlegung derselben bei *Wiesinger*.

**) Der Vorwurf *de Wette's*, dass h. Jud. V. 10. ganz widersinnig behandelt sei, ist ungerecht; wenngleich so viel zuzugeben ist, dass der Verf. durch βλασφημοῦντες über den Vergleich mit den Thieren hinausgeht; vrgl. *Wiesinger*.

V. 13. *κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας*) schliesst sich erklärend an das unmittelbar Vorhergehende an. — Vrgl. 1. Petr. 1, 9. — *μισθὸν ἀδικίας*) nicht = *μισθὸν ἄδικον* (*Wolf*), sondern: „*den Lohn für die Ungerechtigkeit*". — *ἡδονὴν ἡγούμενοι*) dieses und die folgenden Participien bis Ende von V. 14. gehören nicht zu *ἐπλανήθησαν* V. 15., sondern schliessen sich, die *ἀδικία* schildernd, an das Vorhergehende an: die drei Arten der *ἀδικία*, die hier genannt werden, sind 1. das üppige Wohlleben, 2. die Hurerei, 3. die Habsucht. *de Wette: „sie, welche für Lust achten"*. — *τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφὴν*) *ἐν ἡμέρᾳ* erkl. *Oecum.* = *καθ' ἡμέραν*, gegen den Sprachgebrauch; unpassend nehmen *Benson, Morus, Fronm.* *ἡμέρα* h. im Gegensatz gegen die Nacht; besser *Gerh.:* per *τὴν ἡμέραν* intelligitur praesentis vitae tempus; *Luth.* „*das zeitliche Wohlleben*" (*de Wette-Brückn., Wiesinger, Schott*); es steht im Gegensatz gegen die Zukunft, worauf das Futur.: *κομιούμενοι* hinweist. *σπῖλοι καὶ μῶμοι*) ist entweder mit dem Folgenden zu verbinden: „*die als σπ. καὶ μῶμοι schwelgen*" (*de Wette-Brückn., Wiesinger*); oder es sind selbständige Ausdrücke des Unwillens, wie vorher *τολμηταὶ αὐθάδεις* V. 10. und nachher *κατάρας τέκνα* (*Schott, Fronm.*); letzteres ist der lebhaften Rede angemessener. Statt *σπῖλοι* hat Judas: *σπιλάδες; σπῖλοι* nicht *σπίλοι*, von *ἡ σπίλος* = *ὁ σπιλάς*, sondern *σπῖλοι*, von *ὁ σπῖλος*, = „Schmutzflecken", vrgl. Eph. 5, 27. — *μῶμοι: ἅπ. λεγ.*, gewöhnlich: Tadel, Schande, hier: „Schandflecken". — *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*) *ἐντρυφῶντες* blickt auf *τρυφὴν* zurück; es ist nicht in der Bedeutung: illudere, ludibrio habere mit dem folgenden *ὑμῖν* zu verbinden, sondern heisst, wie gewöhnlich: „*schwelgen*"; *ὑμῖν* gehört zu *συνευωχούμενοι*. — *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* erklärt sich aus V. 3. und V. 14.; den Betrug übten sie dadurch, dass sie sich durch Anpreisung ihrer nichtigen Weisheit irdischen Vortheil zu verschaffen wussten (*Wiesing., Fronm.*); ferner liegt es, unter *ἀπάται* „die trügerische Scheinweisheit" (*Schott*) oder „die Lügenthümer" (*Steinf.*) selbst zu verstehen. Irrig ist auch die Meinung *Wolf's* u. A., dass unter *ἀπάται* die Agapen gemeint seien, sofern diese von ihnen im Widerspruche mit dem eigentlichen Wesen derselben zu ihrem Nutzen gemissbraucht wurden. — *συνευωχούμενοι ὑμῖν*) ist dem Vorhergehenden subordinirt; möglich, dass hiebei vornehmlich mit an die Liebesmahle zu denken ist; bei der lect. *ἀγάπαις* wäre von diesen geradezu die Rede. — Sehr ungenau ist *Luther's* Uebersetzung: „sie prangen von eurem

(*ὑμῶν* statt *αὐτῶν*) Almosen (unrichtige Erklärung von *ἀγάπαις*), prassen mit dem Euren" (statt: „mit euch").

V. 14. ohne Parallele bei Judas. — Schilderung der fleischlichen Augenlust der Irrlehrer. — *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μισθοὺς μοιχαλίδος*) Die ehebrecherische Lust malt sich im Auge ab; in dem Ausdruck: *μεστοὺς μοιχαλίδος* wird die im Auge sich offenbarende Begierde nach der *μοιχαλίς* als ein Erfülltsein des Auges mit dieser bezeichnet; *Hornejus:* quasi dicat, tam libidinosos eos esse, ut in ipsorum oculis quasi adulterae habitent, seu ut adulteras semper in oculis ferant. — Dass ein weibliches Mitglied des Hauses, in welches sie sich eingedrängt haben, als bereits ihrer Verführung zum Opfer gefallen, dargestellt werde (*Dietlein*), ist nicht der Fall *). — *καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας*) „*ungestillt, ungesättigt in der Sünde*" d. h. Augen, in denen sich das unruhige Verlangen nach immer neuer Sünde abspiegelt; unter *ἁμαρτία* ist h. vorzugsweise die Wollustsünde zu verstehen. — *δελεάζοντες*) V. 18. u. Jak. 1, 14.: „*ködern, an sich locken*"; quasi pisces hamo captare (*Beza*). — *ψυχὰς ἀστηρίκτους*) *ἀστήρικτος* (Kap. 3, 16.) nicht: „leichtfertig" (*Luth.*), sondern: in fide et pietatis studio nondum satis fundatus et formatus (*Gerh.*). — Dieser Gedanke schliesst sich enger dem Vorhergehenden als dem Folgenden an, so dass der Sinn ist: sie locken dieselben an sich, um an ihnen ihre Fleischeslust zu befriedigen. — *καρδίαν* — — *ἔχοντες*) Drittes Laster: die Habsucht. Die Constr. des Verb. *γεγυμνασμένην* c. Gen. kommt auch bei den Klassikern vor (*Philostratus:* 2, 15.: *θαλάττης οὔπω γεγυμνασμένοι;* 3, 1.: *Νέστορα πολέμων πολλῶν γεγυμν.*, 10, 1.: *σοφίας ἤδη γεγυμνασμένον*): „*ein in Habsucht geübtes Herz*"; ohne Grund erkl. *Calvin πλεονεξία* h. durch: cupiditates; vrgl. V. 3. — *κατάρας τέκνα*) vrgl. Ephes. 2, 3. 2. Thess. 2, 3.: „*Menschen, die dem Fluche verfallen sind*"; ein Ausdruck des tiefsten Unwillens; ähnlich wie *σπῖλοι καὶ μῶμοι* V. 13. Zweifelhaft ist es, ob es sich mehr dem Vorherg., oder mehr dem Folgenden anschliesst; Letzteres ist wohl vorzuziehen; dann kann die Structur von V. 10. med. an so aufgefasst werden, dass *τολμηταὶ αὐθάδεις* den Abschnitt bis *τρυφήν* V. 13.; *σπῖλοι*

---

*) *Calvin* verbindet diesen Gedanken eng mit dem vorhergehenden: isti vos ac coetum vestrum foedis maculis aspergunt: nam dum epulantur vobiscum, simul luxuriantur in suis erroribus, amores meretricios et perditam incontinentiam oculis gestuque exprimunt; eben so *Schott.*

καὶ μῶμοι den Abschnitt von da bis *ἔχοντες* V. 14. und *κατάρας τέκνα* den Abschnitt bis *παραφρονίαν* V. 16. einleitet.

V. 15. 16. Vergleichung mit Bileam; vrgl. Jud. V. 11. Die Vergleichungen mit Kain und Korah fehlen hier. — *καταλιπόντες εὐθεῖαν ὁδὸν κτλ.*) zu *εὐθ. ὁδ.* vrgl. Apgsch. 13, 16.; die Worte schliessen sich eng an *ἐπλανήθησαν* an, dem dann als nähere Bestimmung der folgende Participialsatz hinzugefügt ist. Zu *ἐξακολουθ.* vrgl. Kap. 1, 16. 2, 2. Die Zusammenstellung dieses Verbs mit *τῇ ὁδῷ* erkl. sich daraus, dass *ὁδὸς* h. in der tropischen Bedeutung: Lebensweise, Verhaltungsweise, gedacht ist. — Die Form *Βοσόρ*, hebr. בְּעוֹר, stammt aus eigenthümlicher Aussprache des ע; mit Unrecht hält *Grotius* das Wort für den corrumpirten Namen der Landschaft פְּתוֹרָה 4. Mos. 22, 5. Mehrere Ausleger: *Krebs*, *Vitringa*, *Wolf*, *Grotius* u. A. meinen, dass h. an den Rath, den Bileam den Midianitern zum Verderben der Israeliten (4. Mos. 31, 16. Apok. 2, 14.) gab, angespielt werde (so auch *Dietlein*); allein nach V. 16. ist h. vielmehr an die beabsichtigte Verfluchung des israel. Volkes zu denken, zu der Bileam um des Lohnes willen allerdings Lust hatte: daher: *ὃς μισθὸν ἀδικίας* (s. V. 13.) *ἠγάπησεν*. Wenn 4. Mos. 22, 1—20. solche Lust auch nicht bestimmt erwähnt ist, so ist sie doch der Geschichte mit der Eselin zufolge bei ihm vorauszusetzen; vrgl. auch 5. Mos. 23, 5. Belege aus den Rabbin. Schriften s. b. *Wetstein*. — V. 16. *ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας*) „er erhielt (erlitt) aber Zurechtweisung (Tadel) seiner Uebertretung"; seine *παρανομία* (nicht = vesania (*Vulg.*), sondern synonym mit *ἀδικία*) bestand darin, dass er um des Lohnes willen bereit war, wenn Gott es zuliesse, Israel zu fluchen und deshalb zu Balak zog. *ἰδίας* steht hier statt des Pron. pers. *αὐτοῦ*. *Dietlein* urgirt *ἰδίας*, indem er übersetzt: „der ihm eigenen" und erklärend hinzufügt: „an ihm als dem Urbilde der Lügenpropheten zu erblickenden"; wogegen *Wiesinger* die Bedeutung des *ἰδίας* darin findet, dass „er, der Andern ein Prophet war, durch eine Eselin sich die eigne *παρανομ.* vorhalten lassen musste". Allein weder jenes noch dieses ist durch den Context angedeutet. — Worin die *ἔλεγξις* bestand, wird durch das Folgende angegeben. — *ὑποζύγιον*) eigentlich: Jochthier, hier wie Matth. 21, 5. Bezeichnung des Esels. — *ἄφωνον*) Gegensatz gegen das menschliche Reden. — *ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον*) giebt nicht den Grund des *ἐκώλυσε* an,

sondern hebt das Wunderbare der Begebenheit (*ἄφωνον — φωνῇ*) hervor. — *ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν*) Unter der *παραφρονία* des Bileam versteht *Schott* sein Schlagen der Eselin, *Wiesing.*: „seine Thorheit, in der er gegen den Engel anging". Richtiger aber ist es, darunter die vorhergenannte *παρανομία* zu verstehen. Zwar ward diese eigentlich nicht durch die Eselin verhindert; aber doch war ihr Verhalten der Anfang dazu. Das Wort *παραφρονία* „*Thorheit*", *ἅπ. λεγ.* (das Verb. 2. Kor. 11, 23.), auch bei den Klassikern ungebräuchlich, statt dessen *παραφροσύνη* oder *παραφρόνησις*; s. *Winer* S. 87. — *τοῦ προφήτου* (vrgl. 4. Mos. 24, 4.) steht in nachdrucksvollem Gegensatze zu *ὑποζύγιον ἄφωνον*.

V. 17. Schilderung der Irrlehrer von einer neuen Seite, sofern sie durch Vorspiegelung der Freiheit Andere zur Sittenlosigkeit verführen. Zuerst eine doppelte Vergleichung, von denen sich nur die zweite bei Jud. V. 12. findet. — *οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι*) Der Vergleichungspunkt liegt in dem Täuschenden einer *πηγή*, die wasserlos ist; sie erregt eine Erwartung, die sie nicht erfüllt (als Gegenbild vrgl. Sprüchw. 10, 11. Jes. 58, 11.). — *πηγή* ist hier wie Joh. 4, 6.: Quellbrunnen; fontes enim proprie sic dicti non carent aqua (*Gerh.*). — *καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι*) *ὁμίχλη* eigentl. Nebel, hier Nebelwolken. — *λαῖλαψ*, nach *Aristot.* (lib. de mundo) = *πνεῦμα βίαιον καὶ εἰλούμενον κάτωθεν ἄνω*; Mark. 4, 37. Der Vergleichungspunkt ist hier derselbe, wie im vorhergehenden Bilde; nur dass durch *ὑπὸ λαίλ. ἐλαυν.* noch schärfer auf die Haltlosigkeit derselben (nicht: auf ihre Bestrafung) hingewiesen ist*). — *οἷς* — — *τετήρηται*) eben so Jud. V. 13.; es schliesst sich an *οὗτοι* an.

V. 18. Vrgl. Jud. V. 16. — *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι*) *ὑπέρογκος* „schwülstig"; auch bei den Klass. vom Stil gebraucht; *ματαιότης* giebt das Wesen der schwülstigen, hochtönenden Reden („der stolzen Worte" *Luth.*) an; *Luth.* treffend: „da nichts hinter ist". — Hierin liegt die Erklärung der bildlichen Worte V. 17.

---

*) Nicht entsprechend ist es, wenn *Wiesinger* bemerkt: „So leer in sich das Treiben jener Menschen ist, so hat es doch für die christliche Gemeinschaft die Bedeutung eines Sturmes, der sie fegt"; denn jene werden nach ihrem Treiben ja nicht mit einem Sturme, sondern mit den Nebelwolken verglichen, auch ist nicht von der Wirkung, welche sie auf die Gemeinde ausüben, sondern von der, welche der Sturm auf die Nebelwolken ausübt, die Rede.

(*Schott, Brückner*)*), nicht die Begründung des V. 17. ausgesprochenen Gedankens (*Wiesinger*). Das Wort *φθεγγόμενοι* (ausser Apgsch. 4, 18. nur h. u. V. 16.) ist h. um so passender, als es vorzugsweise vom lauten Reden gebr. wird. — *δελεάζουσιν*) vrgl. V. 14. — *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις*) Gewöhnlich nimmt man *ἐν* = *διά* und *ἀσελγ.* als eine Apposition zu *ἐπιθ.*: „durch fleischliche Lüste, durch Schwelgereien" (*de Wette, Brückn., Wiesing.*, auch wohl *Schott*); dabei bleibt jedoch der Mangel eines *καὶ* oder eines zweiten *ἐν* fühlbar, auch sind die *ἐπιθυμίαι* der Verführer nicht als Mittel der Lockung zu denken; besser also nimmt man *ἐν ἐπιθυμίαις σ.* als Bezeichnung des Zustandes der Verführer und *ἀσελγείαις* als Dat. instrum.: „sie locken in den Lüsten des Fleisches (d. h. in ihnen befangen, von ihnen beherrscht) durch Ueppigkeiten die an sich etc."; richtig *Steinf.*: „in ihren *ἐπιθ. σαρκ.* liegt es, dass sie trachten, Glieder der Gemeinde zu verlocken"; unrichtig aber erklärt derselbe *ἀσελγείαις* als das, wozu sie dieselben verlocken. *Luth.* übers. unrichtig: „durch Unzucht zur fleischlichen Lust"; *ἐν ἐπιθυμίαις* ist nicht = *εἰς ἐπιθυμίας*. — *τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας*) *ὀλίγως*, *ἅπ. λεγ.*, drückt sowohl Zeit als Maass aus, entsprechend dem deutschen: „*kaum, eben*" (so auch *Schott; Wiesinger* und *Brückner* fassen es nur vom Maasse auf = „wenig"). Das Präs. des Verb. zeigt an, dass sie noch gleichsam auf der Flucht aus dem früheren Zustande begriffen, in dem neuen noch nicht befestigt sind; vrgl. V. 14.: *ψυχὰς ἀστηρίκτους*. — *τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους*) nicht ein dem Vorhergehenden coordinirter Zusatz; *Luth.*: „und nun in Irrthum wandeln"; sondern der Akkus. ist von *ἀποφεύγοντας* abhängig und *οἱ ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι* sind die, von denen die Verführtwerdenden sich ausgeschieden haben, die Nichtchristen, namentlich die Heiden, als welche ihr Leben *ἐν πλάνῃ* führen (*Wiesing., Schott, Brückn., Fronm.*); *Steinfass* versteht darunter unrichtig die *ψευδοδιδάσκαλοι*.

V. 19. *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι*) Erklärung des *ὑπέρογκα ματ. φθεγγόμενοι*; die hohen Reden haben das Rühmen der Freiheit zum Inhalt. — *ἐπαγγελλόμενοι*: sie verheissen, versprechen denen, die sich ihrer Leitung hingeben, dass sie sie zur wahren Freiheit führen

---

*) *Bengel:* puteus et nubes aquam pollicentur: sic illi praegrandia jactant, quasi lumina ecclesiae, sed hi putei, hae nubes nil praebent; praegrandia illa sunt vanitatis.

würden. — *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*) scharfer Gegensatz zu ἐλευθ. ἐπαγγελλ.: „*da sie doch selbst Sclaven der φθορά sind*", unter *φθορά* wird h. meistens das sittliche Verderben verstanden, allein diese Bedeutung hat es sonst nie im N. T.; es ist vielmehr in demselben Sinne zu nehmen, wie V. 12.; Röm. 8, 21. bezeichnet es das Gegentheil der *δόξα*. Unrichtig versteht *Schott* darunter „die sinnlichen Dinge"; sind diese auch der *φθορά* verfallen, so können sie selbst doch nicht als die *φθορά* bezeichnet werden. Der Hauptton liegt auf *δοῦλοι*. Zum Erweise der Berechtigung, sie so zu bezeichnen, dient die allgemeine Sentenz: *ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται*. Das Verb *ἡττᾶσθαι* (ausser hier u. V. 20. nur noch 2. Kor. 12, 13.) wird in der klass. Gräcität als Passiv mit *ὑπὸ* und seiner Bedeutung gemäss öfters mit dem Gen., bisweilen auch mit dem Dat. constr.; das Letztere ist h. der Fall: „*wem einer unterlegen ist*"; der Dat. bei *δελούλωται* drückt das Verhältniss der Zugehörigkeit aus: „*dem ist er zum Sklaven gemacht*", d. i. dessen Sklave ist er. Willkürlich behauptet *Schott*, dass der Dativ bei *ἥττηται* das Ueberwältigtsein als „ein freiwilliges, grundsätzlich gewolltes" hervorhebe.

V. 20. Anwendung der allgemeinen Sentenz auf den vorliegenden Fall. — *εἰ γὰρ*) Die Wirklichkeit, wie öfters, hypothetisch ausgedrückt; ohne Grund will *Grotius* statt *εἰ γὰρ*: „*οἱ γὰρ*" lesen. — *ἀποφυγόντες*) geht nicht, wie man nach V. 18. (*ἀποφεύγοντας*) meinen könnte, auf die Verführten (*Bengel, Fronm.*), sondern, wie der Zusammenhang dieses Verses mit der Sentenz am Ende des vorigen Verses zeigt, auf die Verführer; *ἡττῶνται* entspricht dem *ἥττηται* V. 19.; das Particip ist nicht durch: „obgleich", sondern durch „*nachdem*" aufzulösen. — *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*) *τὰ μιάσματα*, eine nur hier vorkommende Form, V. 10.: *μιασμός*. — *τοῦ κόσμου*, hier im ethischen Sinne, als Inbegriff derer, die *ἐν πλάνῃ* wandeln (V. 18.) oder, wie *Wiesinger* erklärt: „als Herrschaftsgebiet der Sünde": „*die der Welt angehörenden Befleckungen*". — *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου — Χριστοῦ*) d. i. dadurch, dass sie zu der Erkenntniss Christi kamen. — *τούτοις* (i. e. *μιάσμασι*) *δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται*) *ἐμπλακέντες* est valde emphaticum; *ἐμπλέκεσθαι* enim dicuntur, qui tricis et laqueis implicantur (*Gerh.*). — *γέγονεν αὐτοῖς — — τῶν πρώτων*) Dieselben Worte: Matth. 12, 45. Luk. 11, 26.*);

*) Aehnlich heisst es im Past. Herm. 3. 9.: quidam tamen ex

τὰ πρῶτα: „der frühere Zustand", in dem sie sich vor ihrer Bekehrung befanden; *τὰ ἔσχατα: der spätere Zustand*, in den sie nach ihrem Abfall gekommen sind; nämlich der Zustand der gänzlichen Knechtschaft unter der *φθορά*, aus dem keine Erlösung zu hoffen ist; vrgl. zu dem Gedanken: Hebr. 10, 26. 27.

V. 21. *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς*) derselbe Gebr. des Imperf., wo wir den Conjunct. setzen: Mark. 14, 21.: *καλὸν ἦν αὐτῷ;* vrgl. über diese Constr. *Winer* S. 253. — *μὴ ἐπιγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*) *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσ.* ist nicht: „der Weg zur Tugend" oder „der Heilsweg, der zu dem sittlichen Stande des Rechtbeschaffenseins verhilft" (*Schott*); sondern Bezeichnung des Christenthums, sofern diesem das fromme, gerechte Leben eignet; vrgl. V. 2.*) — *ἢ ἐπιγνοῦσιν*) Der Dativ statt des Akkus., abhängig von *αὐτοῖς;* nach einer in der griech. Spr. nicht ungewöhnlichen Attraction. — *ἐπιστρέψαι*) ist h. in der Bedeutung: „*zu dem Früheren zurückkehren*", vrgl. V. 22., zu nehmen, wie Mark. 13, 16. Luk. 17, 31., wo es mit *εἰς τὰ ὀπίσω* verbunden ist; Luk. 8, 55. steht es jedoch in demselben Sinne ohne diesen Beisatz; s. d. krit. Bemerkk. — *ἐκ τῆς — — ἐντολῆς*) Zu *παραδοθείσης αὐτοῖς* vrgl. Jud. V. 3. — *ἡ ἁγία ἐντολή* ist das Gesetz des christlichen Lebens; dieses ist hier genannt, weil es sich von dem sittlichen Verderben der Irrlehrer handelt.

V. 22. Zum Schluss zwei sprichwörtliche Redensarten, durch welche die Verächtlichkeit des geschilderten Verhaltens hervorgehoben wird. — *συμβέβηκε αὐτοῖς*) „*es ist ihnen widerfahren, ergangen*". *τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας*) dieselbe Constr. Matth. 21, 21.: *τὸ τῆς συκῆς; παροιμία* bezeichnet überhaupt die bildliche Rede oder Ausdrucksweise; *ἀληθοῦς* hinzugefügt, um hervorzuheben, dass das Sprichwort sich auch hier bewahrheitet; den Sing. *παροιμίας* gebraucht der Verf., weil die beiden folgenden Sprichwörter eine und dieselbe Bedeutung haben. — *κύων ἐπιστρέψας — ἐξέραμα*) In der alttest. Stelle Sprüchw. 26, 11. LXX. heisst es: *ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον μισητὸς γένηται, οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κα-*

---

iis maculaverunt se, et projecti sunt de genere justorum et iterum redierunt ad statum pristinum, atque etiam deteriores quam prius evaserunt.

*) In der Bemerkung von *Steinf.*: „Mit dem *δικαιοσύνης* des *ὁδὸν δικαιοσύνης* wird die Gerechtigkeit nicht als Ziel, sondern als Wanderer gefasst" ist das Erste richtig, das Zweite aber unrichtig.

κίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν; trotz der Aehnlichkeit ist es doch zweifelhaft, ob der Verf. diese Stelle im Auge gehabt hat; wahrscheinlich hat er diese παροιμία, wie die folgende, für die sich keine schriftliche Quelle nachweisen lässt, der Tradition des Volkes entnommen. — ἐπιστρέψας ist nicht als Verb. fin. zu fassen, sondern das Prädikat ist, dem Charakter sprichwörtlicher Ausdrucksweise gemäss, ohne Copula mit dem Nomen verbunden (*Winer* S. 315): „ein Hund, der zu seinem ἐξέραμα (ἅπ. λεγ., „*was man von sich gespieen hat*") zurückgekehrt ist". — ὗς λουσαμένη — — βορβόρου) 'man könnte aus dem Vorhergehenden ἐπιστρέψασα ergänzen; allein dadurch würde diese zweite παροιμία ihre Selbstständigkeit verlieren; dem Sprichwdrt ist die Breviloquenz natürlich (*Winer* S. 519); εἰς weist schon hinlänglich auf ein dem Sinna nach zu ergänzendes Verb der Bewegung hin: „*eine Sau, die sich gebadet hat, hin zum κύλισμα βορβόρου*" *). — κύλισμα (ἅπ. λεγ.) = κυλίστρα: der Ort zum Wälzen; der Genitiv βορβόρου (ἅπ. λεγ.) zeigt die Beschaffenheit des κύλισμα an, wo sich die Säue wälzen; die andere lect. κυλισμόν bezeichnet die Thätigkeit des Wälzens. — Aehnliche Stellen finden sich bei den Rabbinen, s. *Pott* z. d. St.

Kap. III.

V. 2. Statt ἡμῶν l. r. ist nach fast sämmtlichen Autoritäten (*Lachm.*, *Tisch.*): ὑμῶν zu lesen. — V. 3. Statt ἐπ' ἐσχάτου in G. K. etc. Syr. utr. Oec. etc. (*Griesb.*, *Scholz*) lesen A. B. C**. Sin. al. Sahid. Chrys. etc.: ἐσχάτων (*Lachm.*, *Tisch.*); die l. r. ist wohl Correctur nach Hebr. 1, 1.; vrgl. auch Jud. V. 18. — ἐν ἐμπαιγμονῇ) ist mit Recht von *Griesb.*, *Scholz* etc. in den Text aufgenommen, es ist von A. B. C. Sin. 27. etc. Syr. utr. Arr. etc. bezeugt. Die Auslassung (bei G. K. etc. *Recepta*) ist leicht daraus zu erklären, dass es wegen des folgenden ἐμπαῖκται überflüssig erschien. — *Tisch.* hat *αὐτῶν vor ἐπιθυμίας* gesetzt, nach A., Sin., mehreren Minusk., Oec.; B. C. G. K. al. m. Theoph. etc. stimmen jedoch dafür, es *nach ἐπιθ.* zu setzen (*Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*). — V. 7. τῷ αὐτοῦ λόγῳ) mit *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*, nach B. C. G. K. Sin. 5., al. perm. Syr. utr. etc. statt der nur von A. Vulg. Copt. etc. bezeugten lect. rec.: τῷ αὐτῷ λόγῳ (*Lachm.*, *Buttm.*, *Dietl.*). Die Mehrzahl der Zeugnisse

*) *Steinf.* unrichtig: „Eine Sau, die sich badete, um sich desto besser im Kothe zu wälzen".

(nach *Buttm.* ist die Lesart bei B. unsicher) ist für *αὐτοῦ;* aus innern Gründen ist die Richtigkeit nicht zu entscheiden. — V. 9. *κύριος*) statt der l. r. *ὁ κύριος;* der Artikel fehlt bei den bedeutendsten Autoritäten. — *εἰς ἡμᾶς*) l. r. nach G. K. etc.; statt *ἡμᾶς* haben A. B. C. Sin. etc. *ὑμᾶς*, und statt *εἰς* lesen A. Sin. etc. *διά*. *Tisch.* hat *εἰς ὑμᾶς*, *Lachm.: δι' ὑμᾶς* aufgenommen; die Lesart: *εἰς ὑμᾶς* ist die am besten bezeugte; *Reiche* hält die l. r. für die ursprüngliche, ob testium majorem numerum (?) et quia hic modestius et convenientius erat, se ipsum includere; die neuern Ausleger ziehen *εἰς ὑμᾶς* vor; *Semler* hält alle drei Lesarten für blosse interpretamenta. — V. 10. Vor *ἡμέρα* fehlt der Artikel bei B. C. Cyr.; *Lachm.* u. *Tisch.* haben ihn weggelassen. — Nach *κλέπτης* hat die Rec.: *ἐν νυκτί* (nach C. G. K. etc.); als späterer Zusatz aus 1. Thess. 5, 2. (so auch *Tisch.*) schon von *Griesb.* mit Recht weggelassen. — Statt *λυθήσονται* hat *Lachm.* nach B. C. Sin. den Sing. *λυθήσεται* aufgenommen; vielleicht Correctur nach dem gewöhnlichen Sprachgebr. — Statt *τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται* liest *Buttm.: ἃ — εὑρεθήσεται;* eine Lesart, die *Tisch. VII.* nicht erwähnt und von den Auslegern meist unbeachtet gelassen ist; nur *Steinf.* hält sie für ursprünglich; *εὑρεθήσεται* hat B.; ob derselbe Cod. auch *ἅ* liest, zeichnet *Buttm.* selbst als unsicher an. Bei dieser Lesart knüpft sich *καὶ γῆ κτλ.* an *λυθήσεται* an und *ἃ ἐν αὐτῇ κτλ.* ist zu erklären: „und welche Werke sich auf ihr finden". — Cod. C. liest *ἀφανισθήσεται.* — V. 11. *τούτων οὖν*) l. r. nach A. G. K. Sin. etc. Vulg. Thph. Oec. (*Lachm.*); statt dessen hat B.: *τούτων οὕτως* und C. *τούτων δὲ οὕτως; Tisch.* hat wohl nicht mit Unrecht die Lesart von B. aufgenommen. — V. 12. Statt *τήκεται* liest *Lachm.* nach C. Vulg. etc.: *ταχήσεται*, wahrscheinlich Correctur wegen des voraufgehenden Futurs. — V. 13. *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα*) l. r. nach B. C. G. K. al. pl. Syr. etc. Thph. Oec.; statt dessen hat *Lachm.* nach A. *καὶ τὰ ἐπαγγέλματα* aufgenommen; mehrere Minuskeln, Vulg. etc. lesen: *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα.* — V. 15. Nach A. B. C. K. etc. ist statt der l. r. *αὐτῷ δοθεῖσαν* (G. etc.) mit *Lachm.* u. *Tisch.: δοθεῖσαν αὐτῷ* zu lesen. — V. 16. *ταῖς* (G. K. Sin. etc.) nach *πάσαις* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach dem Zeugnisse von A. B. C. zu tilgen. — Während C. G. K. al. Phot. Oec. *ἐν οἷς* (l. r. *Tisch.*) lesen, hat *Lachm.* nach A. B. Sin., al. Syr. utr. etc. *Theoph.: ἐν αἷς* aufgenommen; s. darüber die Auslegung. — Das den Brief schliessende: *ἀμήν* ist mit *Lachm.* nach A. C. G. K. Sin. etc. etc. beizubehalten, *Tisch.* hat es (nach B. etc.) weggelassen.

V. 1. Nicht Anfang eines neuen Briefes (*Grotius*), sondern eines neuen Abschnittes, der gegen die Leugner der Wiederkunft Christi gerichtet ist. — ταύτην ἤδη — — ἐπιστολήν) „diesen Brief schreibe ich euch bereits als den zweiten". *Pott:* αὕτη ἤδη δευτέρα ἐστὶν ἐπιστολὴ, ἣν γράφω ὑμῖν; *Fronm.* erkl. ἤδη unrichtig durch: „jetzt in der Nähe meines Todes". Der zuerst geschriebene Br. ist der sog. 1. Br. Petri. — ἐν αἷς) geht auf diesen und den 1. Br. Petri (*Win.* S. 128). Die Präp. ἐν steht nicht für διά (*Gerh.*), sondern weist auf den Inhalt hin. — διεγείρω — — διάνοιαν) für die Phrase: διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει vrgl. Kap. 1, 13. — ὑμῶν gehört zu διάνοιαν. — εἰλικρινῆ s. Phil. 1, 10.

V. 2. Vrgl. Jud. V. 17.; bei Judas geschieht nur der Apostel, nicht der Propheten Erwähnung. μνησθῆναι) Inf. der Absicht: „*damit ihr gedenket*" = εἰς τὸ μνησθῆναι (*Vorstius*). — τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν) Gemeint sind offenbar die alttest. Propheten; und zwar bezüglich der sich auf die παρουσία Christi beziehenden Weissagungen (vrgl. V. 4. und Kap. 1, 19.). Falsch übers. *Vulg.:* ut memores sitis eorum quae praedixi verborum a sanctis prophetis (oder sanctorum prophetarum). — καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος) Bei der gew. Lesart ἡμῶν findet eine doppelte Erklärung statt, Einige lassen ἡμῶν von ἐντολῆς abhängen, wobei sie meistens τῶν ἀποστόλων als Apposition zu ἡμῶν ansehen, also: „unseres, der Apostel, Gebotes" (*Luth.:* „an unser Gebot, die wir sind Apostel des Herrn"; eben so *Calvin*, *Hornejus*, *Wolf*, *Pott*, *Dietlein* u. A.), wogegen *Bengel* richtiger ἡμῶν als Apposition zu ἀποστόλων nimmt; wie Apgsch. 10, 41.: μάρτυσι — ἡμῖν, da sonst ἡμῶν vor ἀποστόλων stehen müsste; vrgl. auch 1. Kor. 1, 18. Andere halten dagegen ἡμῶν für abhängig von ἀποστόλων; so *de Wette* „des Gebotes unsrer Apostel des Herrn d. i. der Apostel, die uns gepredigt haben und vom Herrn gesandt sind". Gegen diese Auffassung spricht jedoch, dass der Verf. des Br. sich darnach von den Aposteln unterscheiden würde, da er sich doch sonst in dem Br. als Apostel bezeichnet*). Bei der richtigen Lesart: ὑμῶν hängt der Gen. τοῦ κυρίου nicht, wie man früher

*) *De Wette* meint freilich, dass sich hier unwillkürlich der nicht-apostolische Verf. verrathen habe, allein dass der Verf. — wie *Stier* mit Recht sagt — „so grob aus der stark behaupteten Rolle" gefallen sein sollte, ist doch in der That nicht anzunehmen.

meistens annahm, von *ἀποστόλων*, sondern von *ἐντολῆς* ab (*Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*, *Steinf.*); entweder ist der Sinn: „der Apostel Herrn — Gebot d. i. das Gebot des Herrn, das die Apostel verkündigt haben"; oder: „*τοῦ κυρίου* ist nachträglich zu *ἐντολ.* hinzugefügt, und der Ausdruck in seiner Ursprünglichkeit zu lassen: „*eurer Apostel Gebot des Herrn* d. i. *das der Herr gegeben hat*" (*Brückner*; so auch *Wiesinger*, *Schott*); das Letztere ist vorzuziehen. Zwar heisst es in der Parallelstelle bei Judas: *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν*, allein dass der Verf. dieses Br., auch wenn er den Br. des Judas vor Augen hatte, sich keineswegs sklavisch an die einzelnen Ausdrücke desselben band, zeigt sowohl der ganze Brief, als auch namentlich diese Stelle. Nach *Wiesing.*, *Schott*, *Steinf.* sind unter den *ἀπ. ὑμ.* Paulus und seine Mitarbeiter gemeint; dies ist auch wahrscheinlicher, als dass der Verf. sich selbst mit darunter befasst. — Unter *ἐντολή* ist hier eben so wenig wie Kap. 2, 21. das Evangelium oder die christl. Religion (oder nach *Dietlein*: „die Entbietung d. i. die den Aposteln aufgetragene geschichtliche Verkündigung der von den Propheten vorhergesagten, nun theils erfüllten, theils bald zu erfüllenden Dinge") zu verstehen, sondern *ἐντολή* heisst hier, wie immer, das Gebot; nach *de Wette* „das Gebot, sich vor Irrlehrern zu hüten", nach 1. Tim. 4, 1 ff.; angemessener aber und dem Gedankenzusammenhang entsprechender ist es, darunter das Gebot zum christlichen Lebenswandel in Erwartung der Wiederkunft Christi zu verstehen (*Wiesing.*, *Schott*, *Brückn.*); vrgl. Kap. 2, 21. 1, 5 ff. 3, 12.

V. 3. *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*) vrgl. Kap. 1, 20. — *γινώσκοντες* geht in laxer Constr. (statt des Akkusativs) auf das in *μνησθῆναι* liegende Subjekt. — *ὅτι ἐλεύσονται κτλ.*) Vrgl. Jud. V. 18. — *ἐν ἐμπαιγμονῇ* hebt das Verhalten der *ἐμπαῖκται* scharf hervor; das Wort ist *ἅπ. λεγ.*; Hebr. 11, 36.: *ἐμπαιγμός*; zu der Constr. *ἔρχεσθαι ἐν* vrgl. 1. Kor. 4, 21. — *κατὰ τὰς — πορευόμενοι*) Jud. V. 18. und V. 16.; *ἰδίας* ist dem Pron. *αὐτῶν* zur Verstärkung hinzugefügt.

V. 4. Die Spottrede der *ἐμπαῖκται*. — *καὶ λέγοντες ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ*) Die Frage: *ποῦ ἐστιν* drückt die Negation aus; „quasi dicunt: nusquam est, evanuit; denique vana est et mendax"; vrgl. 1. Petr. 4, 18.; dieselbe Redeform mit *ποῦ ἐστιν*: Ps. 42, 4. 79, 10. Mal. 2, 17. Luk. 8, 25. — *αὐτοῦ* i. e. Christi, cujus nomen ex re ipsa satis poterat intelligi (*Grotius*);

Gerhard nimmt an, dass die Spötter den Namen Christi per ἐξουθενισμόν nicht genannt; so auch *Wiesinger*; dem Zusammenhange nach (V. 2.) ist mit der ἐπαγγελία die alttestamentliche (vrgl. Kap. 1, 19 ff.) gemeint. In dem Folgenden wird die der ἐπαγγελία sich entgegenstellende Thesis der Spötter mit ihrer Begründung angegeben. Die Thesis ist: πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως; die Begründung wird durch die Worte ἀφ' ης (sc. ἡμέρας) οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν angedeutet. Bei der Annahme, dass durch ἀφ' ῆς οἱ πατ. ἐκοιμ. im Sinn der Spötter der Anfangstermin des διαμένει bezeichnet wird und ἀπ' ἀρχ. κτ. nur zur nähern Bestimmung von jenem dient (*Brückner*, *Schott*, 2. Ausg. dies. Komment.), sind unter οἱ πατέρες „die Ahnherren, die ersten Generationen des Menschengeschlechts" zu verstehen. Allein bei dieser Auffassung ist das ἀφ' ἧς κτλ. eine gänzlich überflüssige Bestimmung (*Wiesinger*), auch würde dann der Grund, auf den die Spötter ihre Thesis stützen, durch nichts angedeutet sein; liegt dieser in ἀφ' ης κτλ. angegeben, so können mit οἱ πατέρες nur entweder die Väter des jüdischen Volkes, denen jene ἐπαγγελία zu Theil ward, vrgl. Hebr. 1, 1. (*Wiesinger*), oder die Väter der Generation, der die Spötter angehören (*de Wette*, *Thiersch*, *Fronm.*, 1. Ausg. dies. Komm.), gemeint sein. Da indess auch das Entschlafensein der Väter des Volkes Israel vor der Erfüllung der Verheissung nicht wohl als ein Grund für die Nichtigkeit derselben geltend gemacht werden konnte, weil die Verheissung ja über ihre Zeit hinaus in die Zukunft wies (vrgl. 1. Petr. 1, 10 ff.), so verdient die zweite Ansicht den Vorzug vor der ersteren. *Wiesinger* sagt zwar, dass dazu die Zeit der Abfassung des Br. nicht stimme, allein da bereits das Ausbleiben der παρουσία in der Gemeinde auffiel und bei der Abfassung des Br. das Christenthum schon mindestens 35 Jahre bestanden hatte, so konnte auch schon zu *der* Zeit von Leuten libertinistischer Gesinnung die Leugnung der Parusie damit begründet werden, dass die von den ersten Christen gehegte Erwartung unerfüllt geblieben sei, so dass dadurch die Vorhersagung, wie sie hier ausgesprochen ist, veranlasst werden konnte; jedenfalls ist der Umstand, dass jene Rede als eine damals noch zukünftige bezeichnet wird, ein Moment, das nicht übersehen werden darf. Für diese Auffassung spricht auch V. 8., der sonst ohne Zusammenhang mit V. 4. eintreten würde *). Die Verbindung der

*) Gänzlich verfehlt ist die Erklärung *Dietlein's*, wonach unter

beiden Glieder des Verses ist jedenfalls eine lose, da sich bei keiner der verschiedenen Erklärungen das ἀφ' ἧς κτλ. eng an διαμένει anschliesst. Zu ἐκοιμήθησαν vrgl. 1. Kor. 7, 39. 15, 6. u. a. St. — Bei οὕτως bedarf es keiner eigentlichen Ergänzung; „die Spötter zeigen gleichsam mit dem Finger auf den (heiligen) status quo der Welt" (*Steinf.*). — διαμένει heisst nicht: „ist geblieben"; auch nicht: „wird bleiben"; sondern das Präsens drückt die beständige, gleichmässige Dauer aus; durch δια wird der Begr. des μένειν verstärkt. — ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως: „seitdem die Schöpfung ihren Anfang genommen hat".

V. 5. Widerlegung der Behauptung: πάντα οὕτω διαμένει durch das Factum der Sindfluth *). λανθάνει γὰρ — θέλοντας) γὰρ ist nicht = δὲ, sondern bezeichnet den folgenden Gedanken als Grund jener Spottrede: „so reden sie, weil"; vrgl. *Win.* S. 402. — τοῦτο gehört entweder zu λανθάνει oder zu θέλοντας; im ersten Fall geht es auf das folgende: ὅτι κτλ.; θέλοντας heisst dann: „mit Willen, geflissentlich" (*Brückn.*, *Wiesing.*, *Fronm.*; vrgl. *Win.* S. 415, *Buttm.* S. 322; *Luth.*: „aber muthwillens wollen sie nicht wissen"); im zweiten Fall geht τοῦτο auf den Inhalt der vorhergehenden Rede und θέλειν heisst: „behaupten"; „*denn es ist ihnen, indem sie dies behaupten, verborgen, dass*" (*Dietl.*, *Schott*): die Stellung sowohl des τοῦτο, das durch θέλοντας von ἔτι getrennt ist, als auch des θέλοντας, das durch τοῦτο von λανθάνει getrennt ist, spricht für die zweite Construction; dass θέλειν in der Bedeutung des Behauptens gebraucht werden kann, erhellt aus Herod. V. 3. 11. εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσι; das Wort markirt die Behauptung als eine in eigenwilliger Willkür begründete, der es an einem sichern Grunde fehlt. — ἔτι

οἱ πατέρες „ein sich zu dem jedesmal folgenden als Väter verhaltendes Geschlecht nach dem andern" gemeint sein soll. Eigenthümlich, aber sicher nicht zu rechtfertigen ist die Meinung von *Steinf.*, dass die Spötter bei Berücksichtigung der im B. Henoch enthaltenen Weissagungen unter οἱ πατέρες „die prophetischen, oder genauer, die eschatologischen Patriarchen, deren Reihe mit Henoch beginnt und sich bis Daniel herab erstreckt", verstanden haben.

*) *Schott* nimmt dies in Abrede, indem er behauptet, dass die Spötter sich auf das Factum der Sindfluth für ihre Meinung beriefen, sofern „dieselbe nicht ein definitiver Abschluss der irdischen Weltentwickelung durch Weltvernichtung war", und dass nun der Verf. gegen sie nur geltend machen wolle, „warum jenes Verderbensgericht nur eine durch Ueberfluthung sich vollziehendes, also nicht absolut vernichtendes, sondern nur umgestaltendes war"; allein — wie Vieles wird dabei zwischen die Zeilen hinein gelesen, was durch nichts angedeutet ist!

οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι) *οἱ οὐρανοί*, der Plural, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch. — *ἔκπαλαι;* vrgl. Kap. 2, 3., nicht: „vor Alters, ehedem", sondern: „von Alters her" i. e. jam inde a primo rerum omnium initio (*Gerh.*). — *ἦσαν* gehört zunächst zu *οὐρανοί;* doch ist das folgende *γῆ* mit darauf zu beziehen. — *καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα*) *συνεστῶσα* drückt den Begr. des Entstandenseins aus Zusammensetzung aus; so wird *συνίστημι* in den intransitiven Temporibus öfters bei den Griechen gebraucht; doch tritt die in *συν* liegende Beziehung bisweilen fast ganz zurück. Die Präpositionen *ἐξ* und *διὰ* dürfen nicht für gleichbedeutend gehalten werden; *ἐξ* geht auf den Stoff, *διὰ* auf das Mittel; dem Wasser wird hier demnach eine zwiefache Bedeutung für die Bildung der Erde zugeschrieben; dies steht auch mit der mosaischen Schöpfungsurkunde in Uebereinstimmung, da in derselben der Grundstoff geradezu *ὕδωρ* genannt und bei der Gestaltung der Erde das Wasser als das vermittelnde Element bezeichnet wird (*Brückner*), weshalb die Behauptung *de Wette's*, dass der Verf. sich das Entstehen der Erde nach indisch-ägyptischer Kosmogonie als ein gleichsam chemisches Hervorgehen aus dem Wasser gedacht habe, unbegründet ist. Wenn mehrere Ausleger, wie *Bengel*, *Wiesing.*, *Schott*, *Fronm.*, auch *Winer* S. 372, um das Wasser nicht als den Stoff, aus welchem die Erde entstanden ist, erscheinen zu lassen, *ἐξ ὕδατος* so erklären, dass das Wasser nur als dasjenige bezeichnet wird, woraus die Erde *hervortrat*, so widerlegt sich diese Erklärung durch die Bedeutung des zu *ἐξ ὕδατος* gehörigen Verbalbegriffes *συνεστῶσα;* auch würde dadurch ein Moment angegeben, das von nur untergeordneter Bedeutung wäre*). — Der Form nach geht *συνεστῶσα* allein auf *γῆ;* allein dem Gedanken nach ist es zugleich auf *οὐρανοί* zu beziehen (*Brückner*, *Wiesinger*, *Schott*); denn der folgende Begr. *κόσμος* fasst beides — Himmel und Erde — in sich und es kommt dem Verf. darauf an, hervorzuheben, dass der *κόσμος* durch dasselbe, woraus und wodurch er entstanden, wieder untergegangen sei; vrgl. auch

*) Zu welchen Seltsamkeiten die Ausleger bisweilen ihre Zuflucht nehmen, zeigt die Erkl. von *Hornejus:* dicitur autem terra consistere *ἐξ ὕδατος* i. e. *ἐκτὸς ὕδατος* seu *πρὸς ὕδατι*, extra aquam s. ad aquas; *δι' ὕδατος* i. e. *μετὰ* s. *ἐν μέσῳ ὕδατος* cum aqua s. in media aqua. — Auch die Meinung von *Steinf.*, dass „das *συνεστῶσα* auf das Entstehen und Bestehen des menschlichen, thierischen und Pflanzen-Gehaltes einzuschränken" sei, findet in den Worten des Br. keine Berechtigung.

V. 7.: *οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ*, ferner V. 10. 13. Da es indess nicht für zufällig gelten darf, dass das *ἐξ ὕδ. κτλ.* sprachlich nur mit *γῇ* verbunden ist, so dürfte *Dietlein* nicht Unrecht haben, wenn er dem ersten Gliede eine grössere Selbständigkeit giebt („dass die Himmel waren d. h. bereits bestanden hatten von Alters und eben so die Erde, welche aus Wasser und durch W. bestand d. h. zusammengesetzt war") und dazu bemerkt: „Von den Himmeln sagt Petr. nicht das Gleiche, aber er lehnt doch das von der Erde Gesagte so an, dass damit angedeutet ist, auch von den Himmeln gelte, zum Theil wenigstens oder in gewisser Beziehung, nämlich von dem *einen* Himmel, welchen Gott als die zwischen Wasser und Wasser scheidende Fläche entstehen liess, das Nämliche". Willkürlich bezieht *de Wette* die Präp. *ἐξ* nur auf die Erde und *διά* auf den Himmel; letztere in dem Sinne: „durch das Wasser hindurch, zwischen dem Wasser". — *τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*) macht nachdrucksvoll bemerkbar, dass das Wasser nicht die selbstständige Ursache der Welt, sondern nur das dem Willen oder Worte Gottes dienende Mittel bei der Weltbildung gewesen ist (*Calvin*), wie auch in der Schöpfungsurkunde Alles auf das Wort Gottes zurückbezogen ist.

V. 6. *δι' ὧν*) *Piscator*, *Grotius* u. A. nehmen *δι' ὧν* = quapropter, quamobrem d. i. entw.: „weil die Welt aus und durch Wasser entstanden" (so auch *Schott:* „nur durch diesen doppelten Umstand wurde es bewirkt, dass") oder: „weil sie durch Gottes Wort entstanden"; ähnlich erklärt *Dietlein:* „durch welche es denn auch geschah". Diese Auffassungen lassen sich jedoch sprachlich nicht rechtfertigen. *Grammatisch* lässt sich *δι' ὧν* auf *οὐρανοὶ καὶ γῆ* beziehen (*Oecum.*, *Beza*, *Wolf*, *Hornejus*, *Fronm.*, *Steinf.* u. A.*)); bei dieser Beziehung kann jedoch *ὁ τότε κόσμος* nur die Menschenwelt oder die Gesammtheit der lebendigen Wesen sein (*Oecum.: τὸ ἀπώλετο μὴ πρὸς πάντα τὸν κόσμον ἀκουστέον, ἀλλὰ πρὸς μόνα τὰ ζῶα*), allein von dieser speciell ist in dem ganzen Abschnitt nirgends die Rede; vrgl. V. 4. 5. 7. 10. 13.; sondern es handelt sich h. überall von dem Bestande oder der Zerstörbarkeit des Himmels und der Erde, d. i. der gesammten Welt; dazu kommt, dass die Partikel *νῦν* V. 7. auf das *τότε* in diesem Verse so zu-

---

*) Auch *Beda* bezieht *ὧν* auf Himmel und Erde, erkl. aber — offenbar ganz unrichtig — *διά* so, dass jene nicht die causa, sondern das objectum perditionis sind; nämlich *δι' ὧν* = in quibus partibus aere et terra.

rückweist, dass ὁ κόσμος und οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ als identische Begriffe genommen werden müssen. Besser ist es demnach, δι' ὧν (mit *Calv.*, *Pott* u. A.) auf ὕδατος zu beziehen*); wenn der Verf. dann, scheinbar tautologisch, ὕδατι folgen lässt, so hat dies seinen Grund darin, dass er diesen Begr., namentlich im Gegensatz gegen das hernach folgende πῦρ, recht stark accentuiren wollte; der Pl. ὧν aber erklärt sich entweder daraus, dass vorher gleichsam ein zwiefaches ὕδωρ, das Wasser als Stoff und das Wasser als Mittel genannt war, oder, was natürlicher ist, daraus, dass es zugleich auf τῷ τ. θεοῦ λόγῳ geht (*Gerh.*, *Brückner*, *Besser*, *Wiesinger*), so dass δι' ὧν zu übersetzen ist: „*durch welche Dinge*" **); ἀπώλετο) bezeichnet h. nicht die gänzliche Vernichtung, sondern eine solche Veränderung, in welcher der alte Zustand unterging, indem ein neuer hervortrat. Nur in dieser Fassung enthält der Vers eine Widerlegung der gegnerischen Behauptung: πάντα οὕτω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως.

V. 7. οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ) νῦν geht dem Sinne nach auch auf ἡ γῆ; „Himmel und Erde, wie sie jetzt, seit der Sindfluth, sind"; deutlicher (von *Fronm.* mit Unrecht geleugneter) Gegensatz zu ὁ τότε κόσμος. — τῷ αὐτοῦ [od. αὐτῷ] λόγῳ) weist auf τῷ τ. θ. λόγῳ V. 5. zurück. Wie die Entstehung, so ist auch die Bewahrung der Welt bis zum Gerichte durch das Wort Gottes bedingt. Bei der Lesart: τῷ αὐτῷ λόγῳ ist hierunter nicht ein einzelnes, bestimmtes Verheissungswort Gottes, wie 1. Mos. 9, 8 ff., zu verstehen, „der Sinn ist dieser, dass derselbe λόγος, der die Welt erschaffen, auch der nachnoachischen Welt ihre Zeit und ihr Gericht zumisst" (*Dietlein*). — τεθησαυρισμένοι εἰσί) „*sind aufgespart*", wie ein Schatz, der bis auf eine gewisse Zeit aufbewahrt wird; s. Röm. 2, 5. Die Meinung *Dietlein's*, dass in dem Worte h. die Idee des Nutzens festzuhalten und diese dahin zu bestimmen sei, dass Himmel und Erde als Material der Bestrafung dienen sollen, so

---

*) Dieser Beziehung stimmt auch *Burnet* (Archaeol. philos. p. 467) bei, doch erkl. er δι' ὧν unrichtig durch: eam ob causam oder: propter illam (aquam), indem er annimmt, dass während die frühere Welt (ὁ τότε κόσμος) ex aqua et per aquam constituta war, durch die Fluth diese constitutio untergegangen sei, so dass also der jetzige κόσμος nicht mehr ex aqua et per aquam, sondern aliter constitutus ist.

**) Unrichtig ist offenbar die Gedankenverbindung, wie *Luther* sie in seiner Uebersetzung: „*dennoch* ward zu der Zeit die Welt durch dieselbigen mit der Sindfluth verderbet" andeutet.

freilich, dass sie dabei selbst untergehen", rechtfertigt sich weder durch das Wort (Röm. 2, 5.), noch durch den Context. — πυρὶ τηρούμενοι κτλ.) *„indem sie für das Feuer aufbewahrt werden zum Tage etc."*; πυρὶ wird passender mit τηρούμενοι (*Brückn.*, *Fronm.*) als mit τεθησαυρισμένοι εἰσὶ (*Wiesinger*, *Schott*) verbunden; dieser letztere Begr. bedarf des Zusatzes nicht, da er für sich dem ἦσαν — συνεστῶσα entspricht und erst im zweiten Gliede des Satzes auf den zukünftigen Untergang durch Feuer hingewiesen werden kann; auch stände sonst τηρούμενοι ziemlich überflüssig da. Der durch πυρὶ τηρούμενοι angedeutete Gedanke wird V. 10. weiter ausgeführt. Diese Idee findet sich sonst weder im A. noch im N. T. so bestimmt ausgesprochen, doch folgt daraus nicht, dass sie aus der griechischen, namentlich stoischen Philosophie oder aus der orientalischen Mythologie abzuleiten sei; die Keime zu derselben liegen vielmehr allerdings im A. Testament. Auf eine zukünftige Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes („Himmel und Erde werden vergehen": Ps. 102, 26. 27.), die mit der Erscheinung Gottes zum Gericht verbunden ist, wird im A. T. öfters hingewiesen; vrgl. Jes. 34, 4. 51, 6.; bes. Jes. 66., wo V. 22. ausdrücklich von einem neuen Himmel und einer neuen Erde die Rede ist; s. auch Hiob 14, 12.; nicht minder wird es öfters hervorgehoben, dass Gott zum Gerichte im zerstörenden Feuer kommen werde: Jes. 66, 15. Daniel 7, 9. 10. u. a. St.; wie leicht konnte sich daraus die hier ausgesprochene Vorstellung bilden *), zumal verheissen war, dass die Erde nicht wieder durch eine Fluth zerstört werden sollte und die Zerstörung von Sodom und Gomorrha durch Feuer als ein Vorbild des zukünftigen Weltgerichts erschien. — Dieselben Vorstellungen, wie im A. T., kommen auch im N. T. vor, vom Untergange der Welt: Matth. 5, 18. 24, 29. 35. Hebr. 12, 27.; von dem Feuer beim Gerichte 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8., von dem neuen Himmel und der neuen Erde Apok. 21, 1. — εἰς ἡμέραν — — ἀνθρώπων) der Zielpunkt, bis zu welchem hier Himmel und Erde für das Feuer aufbewahrt bleiben; ἀπώλεια: Gegensatz von σωτηρία; s. Phil. 1, 28. (Kap. 2, 3.). — Unrichtig nimmt *Dietlein* τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων als Bezeichnung der gesammten Menschheit, die so genannt wer-

*) Wenn *Schott* dies leugnet, und dagegen behauptet, dass Jes. 66, 15 ff. und dazu Mal. 3, 1 - 3.; 4, 1. „die *fertigen* Aussagen jenes Vorganges" seien, so wird ihm darin sicher kein besonnener Exeget beistimmen.

de, weil sie mit Ausnahme der Bekehrten gottlos ist; auf solche *Ausnahme* deutet h. nichts hin; es sind darunter vielmehr die Gottlosen im Gegensatze der Frommen zu verstehen.

V. 8. bezieht sich auf den im ἀφ' ἧς V. 4. angedeuteten Grund, worauf sich die Spötter für ihre Behauptung stützten; er enthält den Nachweis, dass auch die Zögerung der Parusie kein Beweis gegen diese sei. — *ἓν δὲ τοῦτο*): *„dies Eine"*, als besonders wichtiger Punkt. — *μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*) *„sei euch nicht verborgen"*; mit Beziehung auf V. 5. gesagt. *ὅτι μία ἡμέρα κτλ.*) anklingender Gedanke an Ps. 90, 4. Durch diese Sentenz wird der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Zeitrechnung betont. Gott wird dadurch zwar nicht als der absolut Zeitlose (cui nihil est praeteritum, nihil futurum, sed omnia praesentia; *Aretius*), wohl aber seine Stellung zu der Zeit als eine von der des Menschen zu derselben durchaus verschiedene bezeichnet. Dazu genügte nicht das Wort des Psalms: *χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές;* deshalb bildete der Verf. auf dem Grunde dieses eingliedrigen Satzes den zweigliedrigen. — *παρὰ κυρίου*) *„bei Gott"* d. i. in der Betrachtungsweise Gottes. Da die Zeit in Gottes Augen eine andere Geltung hat, als bei den Menschen, so kann auch das bisherige Ausbleiben des Gerichts, obgleich dieses als ein *baldiges* verheissen war, nichts gegen das wirkliche Eintreten desselben beweisen *).

V. 9. Erklärung der scheinbaren Verzögerung der Erfüllung der Verheissung. — *οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας*) Der Genitiv ist nicht von *κύριος* (*Steinf.*), sondern von dem Verb. abhängig, dieses steht h. nicht intransitive, so dass *περὶ* (*Hornejus*) oder *ἕνεκα* (*Pott*) oder ähnliches zu suppliren wäre, sondern transitive; regiert es auch sonst den Akkus. (Jes. 46, 13. LXX.: *τὴν σωτηρίαν τὴν παρ' ἐμοῦ οὐ βραδυνῶ*), so kann es seinem Begr. nach doch auch recht wohl mit dem Genit. constr. werden. —

*) Die Gedanken: „Gott kann an einem einzigen Gerichtstage die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene grosse Entstellung ausgleichen" (*Dietlein*); und: „Es kann einmal an *einem* Tage ein so mächtiger Schritt vorwärts geschehen, wie man ihn kaum von einem Jahrtausend erwartet hätte; dann aber rückt wieder der Entwickelungsgang durch Gott retardirt tausend Jahre hindurch nur um ein so Geringes weiter, wie etwa sonst an *einem* Tage" (*Thiersch* S. 107), sind h. nicht ausgesprochen, wenn sie sich auch als Folgerungen aus dem h. Gesagten ableiten lassen.

βραδύνει heisst nicht bloss: „differre, aufschieben", denn einen Aufschub giebt der Verf. zu, sondern es liegt der Begr. der Säumigkeit (1. Mos. 43, 10.) darin, die selbst ein Nichterfüllen in Aussicht stellt; *Gerh.:* discrimen est inter tardare et differre; is demum tardat, qui ultra debitum tempus, quod agendum est, differt. Vrgl. zu dieser St. Habak. 2, 3. (Hebr. 10, 37.) und Sir. 32, 22. (in der luth. Uebers. 35, 22.) LXX.: *καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ, οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει.* — *κύριος* ist h., wie V. 8., nicht Christus, wie *Schott* vergeblich nachzuweisen sucht, sondern Gott. — *ὥς τινές βραδύτητα ἡγοῦνται)* „*wie Einige es für Saumseligkeit halten*"; nämlich dass sich wider Erwarten die Verheissung noch nicht erfüllt hat; *Grotius:* et propterea ipsam quoque rem promissam in dubium trahunt. Mit *τινες* sind nicht die Spötter, sondern schwachgläubige Gemeindeglieder gemeint. — *ἀλλὰ μυκροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς)* *μακροθυμεῖν* c. *ἐπί:* Matth. 18, 26. 29. Luk. 18, 7. u. a., cum *πρὸς:* 1. Thess. 5, 14.; c. *εἰς* nur h.: „*in Beziehung auf euch*". *εἰς ὑμᾶς)* nicht: „gegen die aus freier Gnade berufene Menschheit" (*Dietlein*), auch nicht gegen die *Heiden* (*Schott*), sondern in *ὑμᾶς* sind die Gemeinden, an die der Br. gerichtet ist, angeredet, wobei sich die allgemeinere Beziehung auf die übrigen von selbst versteht. Der Grund der bisherigen Nichterfüllung ist die langmüthige Liebe Gottes; die nähere Bestimmung liegt in den folgenden Worten. — *μὴ βουλόμενος)* Das Particip in erklärendem Sinne: „*indem er nicht will*" *). *τινὰς ἀπολέσθαι)* *τινὰς* nämlich solche, die noch ein fleischliches Leben führen. — *ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι)* *χωρεῖν* h. ähnlich, wie Matth. 15, 17. (Aeschyl. Pers. v. 385.: *εἰς ναῦν;* vrgl. *Wahl* s. v.) „*sondern zur Busse kommen*", oder wohl genauer: „in die Busse hineingehen"; nicht wie *Dietlein* meint: „den entscheidenden Schritt zur Busse thun"; ganz unrichtig will *Calvin* *χωρεῖν* entweder = recipere, so dass *κύριος* das Subject ist, oder als intrans. Verb. = colligi, aggregari fassen. — Zu dem Gedanken vrgl. 1. Tim. 2, 4. Hesek. 18, 23. 33, 11. **).

*) Nach *Dietlein* drückt *βούλεσθαι* „ein Bestimmtsein des Willens"; *θέλειν* „ein Wollen als Selbstbestimmung" aus: dies ist unrichtig; *βούλεσθαι* ist vielmehr das Wollen mit und aus bewusster Ueberlegung; *θέλειν* dagegen das Wollen allgemein, auch aus unmittelbarer Neigung.

**) Um dieser Stelle die Beweiskraft gegen die Prädestinationslehre zu nehmen, bemerkt *Calvin:* sed hic quaeri potest: si neminem

V. 10. ἥξει δὲ [ἡ] ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης) Nachdrucksvoll steht ἥξει δὲ — im Gegensatze gegen das Vorherg. — voran: „*kommen aber wird* der Tag des Herrn"; es ist dadurch das gewisse, und durch ὡς κλέπτης das unerwartet plötzliche Erscheinen des Gerichtstages ausgesagt; vrgl. 1. Thess. 5, 2. Matth. 24, 43.; dass κυρίου auch h. = θεοῦ (nicht = Χριστοῦ; *Schott*) ist, zeigt V. 12.: τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. — ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται) In diesem Relativsatz wird „das wesentliche Ereigniss dieses Tages, das ihn zu dem macht, was er ist" (*Schott*) angegeben. ῥοιζηδὸν, ἅπ. λεγ., = μετὰ ῥοίζου wird am besten in der dem Worte eigenthümlichen Bedeutung: „*mit rauschender Schnelligkeit*" (*Hofm.* Schriftb. II. 2. S. 665, *Wiesing.*, *Schott*; *Pape* s. v.) genommen; *Oecum.* versteht es von dem Geprassel des zerstörenden Feuers; *de Wette* dagegen von dem Geräusch des Zusammenstürzens. Zu παρελεύσονται vrgl. Matth. 24, 35.; 5, 18.; Luk. 16, 17.; Off. Joh. 21, 1. Ueber das *Wie* des Vergehens des Himmels s. V. 12. — στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται) Mehrere Ausleger verstehen unter στοιχεῖα die sog. 4 Elemente; an sich schon unrichtig, „weil die Auflösung des Feuers durch Feuer undenkbar ist" (*Brückner*); und die Beschränkung des Begr. auf Wasser, Erde und Luft (*Hornejus*) oder auf Wasser und Luft (*Estius*) willkürlich ist; als unpassend auch durch die Stellung erwiesen; der Gedanke στοιχεῖα δὲ κτλ. schliesst sich als Zusatz an das Vorhergeh. an, wo die Auflösung der οὐρανοί durch Feuer noch nicht ausgesprochen ist: die Zerstörung der *Erde* wird erst in dem folgenden, mit dem Vorherg. durch καὶ verbundenen Satze ausgesprochen; deshalb ist es auch unrichtig στοιχεῖα = elementa totius mundi, tam coeli quam terrae (*Pott*; ebenso *Brückner*: „die Grundstoffe, aus welchen die Welt als Organismus besteht"; ähnlich *Hofm.*, *Wiesinger*, *Schott**)), zu erklären; die Ergänzung von τοῦ κόσμου ist überdies willkürlich. Der Begr.

Deus perire vult, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitium: sed tantum de voluntate, quae nobis in evangelio patefit. Omnibus enim promiscue manum illic porrigit Deus: sed eos tantum apprehendit, ut ad se ducat, quos ante conditum mundum elegit; auch *Beza*, *Piscator* u. A. beziehen diese Stelle nur auf die electi.

*) Was sich *Schott* eigentlich dabei denkt, ist nicht ganz klar, indem er στοιχεῖα als das, was der Welt *unterstes* Fundament bildet, erklärt und dann von der Erde sagt, dass dieselbe *gewissermassen zwischen* jenen beiden (οὐρανοί und στοιχεῖα) in der Mitte liegt.

Grundstoffe ist allerdings festzuhalten, aber — im Anschluss an das Vorherg., — sind die *des Himmels* darunter zu verstehen; ähnlich wie Jes. 34, 4. Matth. 24, 29. *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν;* hiefür spricht auch V. 12.: *στοιχεῖα — τήκεται,* vrgl. mit Jes. 34, 4.: *τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν;* weniger natürlich ist die Erklärung des Ausdrucks von den „Gestirnen des Himmels“ (*Justin. M.* nennt Sonne und Mond öfters *στοιχεῖα οὐράνια*), die allerdings öfters in ähnlichen Stellen der Schrift (vrgl. Jes. 13, 9. 10. 24, 23. 34, 4. Matth. 24, 29. u. a.) besonders erwähnt werden. — Das Verb. *καυσοῦσθαι* nur h. und V. 12.: „*brennen*“; in klass. Spr.: „von Hitze leiden“; das Partic. drückt den Grund des *λυθήσονται* aus: „durchs Verbrennen werden aufgelöst werden“. *λύειν,* in der Bedeutung: zerstören, vernichten: Ephes. 2, 14. 1. Joh. 3, 8. h. besonders passend, wenn *στοιχεῖα* die Grundstoffe sind. — *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται) τὰ ἔργα* sind weder die bösen Werke (nach 1. Kor. 3, 15.), noch die Werke der Menschen überhaupt (*Rosenmüller*, *Steinf.*); entweder sind die opera naturae et artis (*Bengel; Dietlein:* „die auf der Erdoberfläche sich zeigende Mannigfaltigkeit von Gebilden im Gegensatze der Erde als Ganzen“; so auch *Brückn.*, *Wiesinger, Schott, Fronm.*) gemeint, oder der Ausdruck ist gleichbedeutend mit dem im A. T. öfters vorkommenden: *ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, also die der Erde angehörigen Schöpfungen Gottes, wie sie in der Schöpfungsgeschichte aufgeführt werden. Die Meinung *Hammond's*, *Wetstein's* u. A., dass h. nicht von dem Ende der Welt, sondern von der Zerstörung Israels und des israelit. Volks die Rede sei, bedarf keiner Widerlegung.

V. 11. 12. *τούτων οὖν πάντων λυομένων*) Bezeichnender als die l. r. *οὖν* ist die Lesart: *οὕτως*, d. h.: „*so, wie es vorhin angegeben ist*“; das Präsens *λυομένων* erkl. *Winer* S. 306: „da dieses Alles seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt ist; das Schicksal der Auflösung inhärirt gleichsam diesen Dingen schon“ (so auch *Dietlein*, *de Wette-Brückn.*, auch *Wiesinger* u. 2. Ausg. dies. Komm.); aber richtiger ist es, in dem Präsens die Gewissheit der freilich noch zukünftigen Thatsache ausgedrückt zu finden (ähnlich *Schott*), zumal das Vergehen aller Dinge, wie es vorher geschildert ist, nicht Folge ihrer Natur, sondern des göttlichen Richterwillens ist. — *ποταποὺς δεῖ κτλ.*) Hinsichtlich der Gliederung theilen Manche diese Periode bis Ende V. 12. in zwei Hälften, deren erste entweder mit *ὑμᾶς* (*Pott*, *Meyer* in der Uebers.) oder mit *εὐσεβείαις*

Griesb., *Fronm.*) geschlossen wird und eine Frage bildet, worauf die zweite Hälfte die Antwort giebt. Gegen diese Constr. spricht aber das Wort: ποταποὺς, das im N. T. nie direct fragend, sondern immer exclamativ gebraucht wird. Das Ganze bildet demnach *einen* Satz, der einen cohortativen Sinn hat und vor dem man zur Verdeutlichung ein: „so bedenket" ergänzen kann. Der Sinn ist: „da das alles vergeht, so bedenket, was für welche ihr sein sollt"; *Gerh.* quam pie, quam prudenter vos oportet conservari; doch ist ποταπός (bei den Kl. gewöhnlich ποδαπός) nicht = quantus (*Bretschneider*, *de Wette-Brückner*), sondern = qualis. — ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις) Die Pluralform markirt den heiligen Wandel und die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Richtungen und Erscheinungsweisen. Diese Worte können entweder mit dem Vorhergehenden (so die Meisten), oder mit dem Folgenden (so *Steinf.*) verbunden werden; das Letztere ist vorzuziehen, da das ποταποὺς durch diesen Zusatz in seiner Kraft nur geschwächt würde. — προςδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῖ ἡμέρας) nicht: „so dass"; sondern: „*indem ihr — in heiligem Wandel etc. — erwartet*". — Zu σπεύδοντας wird von den meisten früheren Auslegern willkürlich εἰς ergänzt; *Vulg.* exspectantes et properantes in adventum; *Luth.*: „eilet zu dem Tage"; Andere geben dem Worte die Bedeutung: „sehnsüchtig erwarten"; allein diese Bedeutung hat es nie; in den dafür angeführten Stellen heisst es vielmehr: „etwas mit Eifer betreiben"; z. B. Pind. Isthm. v. 22.: σπεύδειν ἀρετάν; Jes. 16, 5. LXX.: σπ. δικαιοσύνην; dann aber ist das Object immer etwas, was durch die Thätigkeit des σπεύδοντος bewirkt wird; die ursprüngliche Bedeutung des Beeilens, Beschleunigens ist h. festzuhalten, richtig *de Wette*: „beschleuniget die παρουσία dadurch, dass ihr durch Busse und Heiligkeit das Werk der Erlösung vollzieht und nicht mehr jene μακροθυμία V. 9. nöthig macht", so auch *Wiesing.*, *Schott*, *Steinf.*; weniger passend erklärt *Bengel*: quum vota faciatis pro celeri adventu; qui desiderio urgetur, rem ipsam, *si possit*, urget ad festinandum. — Der Ausdruck: τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θ. ἡμέρας kommt sonst nicht vor; zu ἡ τ. θεοῦ ἡμ. vrgl. V. 10. u. Tit. 2, 13.; willkürlich ergänzt *Steinf.* zu παρουσίαν „τοῦ Χριστοῦ". — δι' ἣν οὐρανοὶ κτλ. Wiederaufnahme des V. 10. Gesagten. — δι' ἣν wird besser auf ἡμέρας, als auf παρουσίαν (*Steinf.*) bezogen; es ist weder = per (wie διὰ c. Gen.), noch in zeitlichem Sinne (*Winer* S. 476. *Luth.* „in welchem" zu nehmen, sondern bezeichnet

auch hier, wie immer, die *veranlassende* Ursache (*Brückn.*, *Wiesinger*, *Schott*); *Dietlein* übers. richtig: *„um dessentwillen“*, erklärt dies aber willkürlich durch: „welchem gleichsam zu Ehren“. — *πυρούμενοι*, vrgl. Ephes. 6, 16.; *Dietlein* falsch: „indem sie brennen *werden*“; es ist präsent. und nicht futur. Particip. — *τήκεται*; *de Wette*: „*τήκεται* muss nicht streng in der Bedeutung *geschmolzen werden*, so dass *τὰ στοιχ.* als eine feste Masse zu denken wären, es kann als Synonym von *λύεσθαι* genommen werden“; die Anspielung an Jes. 34, 4. LXX.: *καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* (vrgl. Micha 1, 4.) ist nicht zu verkennen *). *Gerh.*: cum tota mundi machina, coelum, terra et omnia quae sunt in ea sint aliquando peritura, ideo ab inordinata mundi dilectione cor nostrum abstrahentes coelestium bonorum desiderio et amore flagremus.

V. 13. *καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν*) Dieser Vers, der nicht von *δι’ ἣν* abhängt (*Dietl.*), sondern sich dem Vorherg. in selbständiger Weise anschliesst, bildet den Gegensatz zu dem zuletzt ausgesprochenen Gedanken und dient zur Verstärkung der in V. 11. u. 12. liegenden Ermahnung. — Durch *καινοὺς* — *καινὴν* wird der Himmel und die Erde der Zukunft von denen der Gegenwart der Beschaffenheit nach unterschieden und der verklärte Zustand derselben markirt; vrgl. 2. Kor. 5, 17. — Dieselbe Idee eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist Apok. 21, 1. ausgesprochen. — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ*) vrgl. Jes. 65, 17. 66, 22. — *αὐτοῦ* i. e. *θεοῦ*; es ist, wenigstens vorzugsweise, die alttestamentliche Verheissung gemeint. Durch *προσδοκῶμεν*, das auf *προσδοκῶντας* V. 12. zurückblickt, wird der neue Himmel und die neue Erde bedeutungsvoll als Ziel der gewissen Hoffnung der Gläubigen bezeichnet. — *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*) ein ähnlicher Gedanke ist in Jes. 65, 25. enthalten; vrgl. auch Apok. 21, 3. 27. Unrichtig bezieht *Erasmus* *ἐν οἷς* auf das in *προσδοκῶμεν* liegende Subject; es geht offenbar auf *καινοὺς οὐρ.*

*) Wenn sich auch der Streit darüber, ob eine gänzliche Vernichtung, eine Annihilation oder nur eine Umwandlung des Weltzustandes zu erwarten steht, ob die Welt durch das Feuer quoad substantiam suam oder quoad qualitates suas zerstört werden solle, nicht mit voller Sicherheit aus dieser Stelle entscheiden lässt, so spricht sie doch mehr für die zweite, als für die erste Auffassung, da die Sindfluth nicht mit einer absoluten Vernichtung, sondern nur einer Veränderung der Welt verbunden war und da trotz der starken Ausdrucksweise, deren sich der Verf. bedient, nicht bestimmt gesagt ist, dass sich die Welt in Nichts auflösen werde.

κ. γῆν καιν. zurück. *δικαιοσύνη* nicht = gloria et felicitas coelestis, utpote verae justitiae praemium (*Vorst.*), sondern die vera justitia selbst d. i. das dem göttlichen Willen vollkommen entsprechende heilige Verhalten derer, die dem neuen Himmel und der neuen Erde angehören *).

V. 14. *διὸ, ἀγαπητοὶ, ταῦτα προσδοκῶντες*) Das Particip giebt nicht die Erklärung des *διό*: „deshalb weil wir dieses erwarten" (*Wiesinger, Schott*), sondern das Warten darauf gehört mit zur Aufforderung (*Dietlein, Brückner, Steinf.*). — *σπουδάσατε ἄσπιλοι — — ἐν εἰρήνῃ*) *ἄσπιλοι* s. 1. Petr. 1, 19.; *ἀμώμητοι*, ausser h. nur noch Phil. 2, 15. „*untadelhaft*" (5. Mos. 32, 5.: *τέκνα μώμητα*); Gegenbild der Irrlehrer: *σπίλοι καὶ μῶμοι* Kap. 2, 13. — *αὐτῷ*) nicht = *ἐπ᾽ αὐτοῦ*, auch nicht Dat. comm. (*Schott*), sondern: „*nach seinem* (nämlich Gottes) *Urtheil*". — *εὑρεθῆναι*) geht nicht auf die zukünftige Zeit des Gerichts, sondern auf die gegenwärtige Zeit der Erwartung. — *ἐν εἰρήνῃ*) Dieser Zusatz gehört nicht zu *προσδοκῶντες*, was *Beza* für wahrscheinlich hält, sondern zu *εὑρεθῆναι ἄσπιλοι κτλ.*; er giebt das Lebenselement an, in welchem sich der Christ bewegen muss (so auch *Brückner*), vrgl. Ephes. 1, 4.: *ἐν ἀγάπῃ*, 1. Thess. 3, 13.: *ἐν ἁγιωσύνῃ*, wenn er als ein *ἄσπιλος* erfunden werden will: d. i. nicht bloss die Eintracht (*Pott, Augusti*) oder das sog. gute Gewissen, sondern der Frieden, in der vollsten Bedeutung des Wortes; die Hinzufügung erklärt sich aus V. 15.; unrichtig fasst *Dietlein ἐν εἰρήνῃ* als ergänzendes Object zu *ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι*, die hier nicht als relative, sondern als absolute Adjective gebraucht sind, ganz willkürlich beschränkt er zugleich den Begr. von *εἰρήνη* auf den „Kirchenfrieden, namentlich den Frieden im Verhältniss zu den kirchlichen Autoritäten", nicht minder verfehlt ist es, *ἐν εἰρήνῃ* mit *Steinf.* als Gegensatz gegen „allen Zwiespalt zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Elemente" zu fassen. Die Erkl. *de Wette's*: „zu eurem Frieden" = *εἰς*

---

*) Auch in dem Buche Henoch finden sich ähnliche Vorstellungen: Cap. XC, 17.: „und der frühere Himmel, — er wird hinwegkommen und vergehen und ein neuer Himmel wird sich zeigen". — Cap. LIV, 4. 5.: „an diesem Tage will ich meinen Auserwählten wohnen lassen in ihrer Mitte, will verändern den Himmel u. s. w." „Ich will auch verändern die Erde u. s. w." — L, 5.: „die Erde wird sich freuen, die Gerechten werden sie bewohnen und die Auserwählten auf ihr gehen und wandeln". X, 27.: „Die Erde wird gereinigt von aller Verdorbenheit, von jedem Verbrechen, von aller Strafe und von allem Leiden".

εἰρήνην (*Beza:* vestro bono, clementem illum videlicet ac pacificum experturi) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen.

V. 15. 16. *καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν*) s. V. 9. „die Langmuth unsers Herrn, die darin besteht, dass er das letzte Gericht noch zurückhält". Ob unter *ὁ κύριος ὑμῶν* Gott (*de Wette, Diell., Fronm.*) oder Christus (*Wiesing., Schott, Steinf.*) zu verstehen sei, ist zweifelhaft; für jenes spricht das Vorherg. (V. 14. 12. 10. 9. 8.), für dieses der neutest. Sprachgebrauch; im Wesentlichen kommt beides auf dasselbe hinaus. — *σωτηρίαν ἡγεῖσθε*) Gegensatz zu: *βραδυτῆτα ἡγοῦνται* V. 9. „die *μακροθυμία* des Herrn erachtet für Heil", d. i. für etwas, was euer Heil bezweckt, nämlich dadurch, dass ihr die Gnadenzeit so anwendet, dass die Frucht davon die *σωτηρία* ist. — *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κτλ.*) Diese Berufung auf Paulus soll offenbar zur Verstärkung der gegebenen Ermahnung dienen, ist aber noch insbesondere dadurch veranlasst, dass sich Manche einer Verdrehung der Worte des Apostels schuldig machten, wovor der Verf. des Br. seine Leser warnen will. — Durch *ὁ ἀγαπητὸς κτλ.* wird Paulus nicht bloss als Freund oder als Mitchrist, sondern als der geliebte *Mitapostel* des Petr. bezeichnet; und durch den Zusatz *κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν* die Anerkennung der ihm verliehenen Weisheit, der auch die Aussprüche, welche der Verf. vornehmlich im Auge hat, entflossen sind, ausgesprochen. — *ἔγραψεν ὑμῖν*) Welcher Brief oder welche Briefe sind gemeint? Nach *Oecumenius, Lorinus, Grotius* u. A. so wie *Dietlein* und *Besser: der Brief an die Römer*, wegen Kap. 9, 22. (*ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*) und Kap. 2, 4.; nach *Jachm.: die Briefe an die Korinther* (vornehmlich wegen 1. Br. 1, 7—9.) in Betracht der Worte: *κατὰ — σοφίαν*; nach *Estius, Bengel, Hornejus, Gerhard* u. A.: *der Brief an die Hebräer*, wegen 9, 26 ff. 10, 25. 37. Diese verschiedenen Meinungen setzen voraus, dass sich *καθώς* nur auf den letzten, in diesem Verse ausgesprochenen Gedanken beziehe. Zu dieser Beschränkung ist jedoch kein Grund vorhanden, da sich diese Ermahnung der vorhergehenden V. 14. aufs engste anschliesst. Die Annahme, dass sich *καθὼς ἔγραψε* noch weiter, nämlich auf den ganzen Abschnitt von der Parusie, zurückbeziehe (*de Wette*, dem *Brückner* beistimmt, auch *Schott*), wird von *Wiesinger* mit Recht zurückgewiesen. — Da durch *ἔγραψεν ὑμῖν* das Schreiben, welches der Verf. meint, als ein solches bezeichnet wird, welches an denselben Leserkreis gerichtet ist, für den 2. Petr. bestimmt ist, so können damit nicht die oben genann-

ten Briefe, auch nicht die Thessalonicher-Briefe (*de Wette*), sondern nur der Epheserbrief (*Wiesinger*, *Schott*; *Steinfass* fügt diesem noch den 1. Br. an Timoth. u. den Kolosserbrief; *Fronm.* letzteren und den Römerbrief hinzu) gemeint sein; dafür spricht überdies der Charakter dieses Briefes als eines Circularschreibens und die in 1. Petr. vorkommenden Anklänge an denselben; auch ist zu beachten, dass, wenn sich in diesem Briefe auch nicht gerade der im Anfange dieses Verses ausgesprochene Gedanke findet, derselbe doch reich an sittlichen Ermahnungen in Bezug auf die Heilshoffnung der Christen ist *). Ganz willkürlich ist offenbar die Annahme von *Pott* und *Morus*, dass der Verf. hier einen Brief meine, den wir nicht mehr besitzen.

V. 16. ὡς καὶ ἐν πάσαις [ταῖς] ἐπιστολαῖς) sc. ἔγραψεν. Durch diesen Zusatz wird der Brief des Paulus, der bei dem ἔγραψεν ὑμῖν gemeint ist, von den andern Briefen desselben bestimmt unterschieden, was aber von jenen gilt, auch von diesen ausgesagt, nämlich dass sie dieselben Ermahnungen enthalten, was jedoch durch λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων bestimmter beschränkt wird. Die Verschiedenheit der Lesart, ob nämlich bei πάσαις der Artikel steht oder nicht, ist für den Sinn von geringer Bedeutung, indem es eine unberechtigte Meinung ist, dass durch πάσαις ταῖς die Briefe des Paulus als eine *geschlossene* Sammlung (*Wiesinger*; so auch früher in diesem Comment.) markirt wurden, da der Artikel nur darauf hinweist, dass die Briefe Pauli als solche bereits bekannt waren. — λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων) λαλῶν steht nicht für: ἐν αἷς λαλεῖ (*Pott*), sondern es heisst: „*wenn er in ihnen* (nämlich: in seinen Briefen) *von diesen Dingen redet*". περὶ τούτων kann sich nur auf dasselbe beziehen, worauf das καθὼς V. 15. hinweist; also nicht eigentlich auf die Lehre von der Parusie als solche, sondern vornehmlich „auf die V. 14 f. ausgesprochene Ermahnung" (*Wiesinger*) und was mit derselben in Verbindung steht. — Mit der in dem Folg. enthaltenen Bemerkung wird die Veranlassung zu der Erwähnung der Paulin. Briefe angedeutet. ἐν οἷς oder

*) Für verfehlt muss es gelten, wenn *Schott* sich darauf beruft, dass „gerade der Epheserbr. 2, 11—3, 12. die genaueste Ausführung des h. in V. 9. u. 15. ausgesprochenen Gedankens, dass die auf die Heilsvollendung abzielende göttliche Lenkung der Geschichte der Gegenwart die eigenthümliche Bedeutung gegeben hat, die *Heidenwelt* in die Gemeinde einzuführen, welche Subject der künftigen Heilsvollendung sein wird, enthält"; denn von alle diesem ist h. ganz und gar nicht die Rede.

αις ἐστι δυσνόητά τινα) Welche der beiden Lesarten: *οἷς* oder *αἷς* die richtige sei, ist wohl kaum zu entscheiden. *Schott* meint, dass es für den Sinn gleichgültig sei, da bei der Lesart *αἷς* das *τινά* doch auf die Stellen beschränkt werden müsse, wo Paulus gerade *περὶ τούτων* redet und bei *ἐν οἷς* diese Dinge oder Fragen nicht überhaupt, sondern nur in der Weise, wie sie bei Paulus besprochen sind, gemeint sein können. Anders urtheilt dagegen *Reiche*, nach dessen Meinung *ἐν οις* auf jene Dinge an sich, *ἐν αἷς* auf die Briefe überhaupt hinweise; diese Meinung ist aber schwerlich richtig, da sich nicht denken lässt, dass der Verf. mit der dem Vorherg. sich eng anschliessenden Bemerkung so gänzlich aus dem Gedankenzusammenhang sollte herausgetreten sein. Uebrigens verdient *ἐν αἷς* nicht nur wegen der äussern Autoritäten, sondern auch wegen des folg.: *ὡς τὰς λοιπὰς γραφάς* den Vorzug (*Wiesing.*, *Brückner*, *Reiche;* anders *Schott*). Gewöhnlich wird *τινα* als Subj. und *δυσνόητα* als dazu gehöriges Prädik. genommen; die Stellung der Worte aber entscheidet dafür *δυσν. τινα* zusammen als Subject zu fassen (*Schott*). Unter *δυσνόητα* sind nicht mit *Schott* „die Dinge selbst, die an sich dem natürlichen Denken widerstreiten“, sondern die Ausdrücke, in denen Paulus von ihnen redet, zu verstehen; *Steinf.* richtig: „*τινά* sind Worte, nicht Objecte“; denn zu den Dingen passt nicht das Verb. *στρεβλοῦσιν.* Was der Verf. meint, lässt sich nur aus dem Zusammenhange bestimmen; dieser verbietet, darunter die Aussprüche des Ap. Paulus über die Parusie selbst (*Schott*) zu verstehen und also an Aussagen desselben, wie sie sich 1. Thess. 4, 13 ff. 1. Kor. 15, 12—58. finden, zu denken; noch weniger *scheint* er die Annahme, dass „die paulinische Freiheitslehre“ (*Wiesinger*) gemeint sei, zu rechtfertigen; da indess die Aussagen des Paulus über die christliche Freiheit in enger Beziehung zu der schliesslichen Heilsvollendung stehen, und die Idee derselben ein so charakteristisches Moment in der Paulin. Lehre ist, die nur zu leicht durch Missverstand verkehrt werden konnte, so ist es allerdings möglich, ja wahrscheinlich, dass der Verf. bei dem ziemlich unbestimmt gehaltenen Ausdrucke diese vornehmlich im Auge gehabt hat. — *ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν*) *ἀμαθής*, *ἅπ. λεγ.*, nach *de Wette*, = „ungelehrig, mit der Nebenbedeutung der Widerspenstigkeit und des Unglaubens“; unrichtig, *ἀμαθής* heisst nur „*unwissend*“; zwar kann sich hiemit die von *de Wette* angegebene Nebenbeziehung verbinden (wie in den von ihm

angef. Stellen Joseph. Antiqq. I. 4. 1. u. III. 14. 4.), allein h. ist dieselbe nicht anzunehmen, da der mit *ἀμαθής* verbundene Begriff *ἀστήρικτος* zwar die Glaubensstärke, nicht aber den Glauben selbst negirt; zu *ἀστήρικτοι* vrgl. Kap. 2, 14. Die meisten Ausleger nehmen an, dass h. die Verführer, die vorher besprochenen Libertiner und Leugner der Parusie, gemeint seien, allein zu deren Bezeichnung scheinen die Ausdrücke doch zu schwach zu sein; auch steht Kap. 2, 14. dem entgegen (*Schott*). — *στρεβλοῦν, ἅπ. λεγ.*, eigentl.: „mit der *στρέβλη* drehen“ heisst hier: „*die Worte verdrehen*“ d. i. ihnen einen andern Sinn geben, als sie wirklich haben; = *διαστρέφειν* (vrgl. *Chrys.* in 2. Cor. 10, 8.: *οὗτοι πρὸς τὰς οἰκείας διέστρεψαν τὰ ῥήματα ἐννοίας*); in einem andern trop. Sinne findet sich das Wort 2. Sam. 22, 27. LXX. — *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*) Diese Hinzufügung hat etwas Auffallendes nicht nur wegen des Mangels einer näheren Angabe, welche *γραφαί* gemeint sind, sondern auch deswegen, weil dadurch das *στρεβλοῦν*, welches sich vorher nur auf *δυσνόητά τινα* in den Briefen den Paulus bezog, auf ganze Schriften ausgedehnt wird; denn *γραφαί* durch „Schriftstellen“ zu erklären (*de Wette*), ist willkürlich. — Dass darunter die alttestamentlichen Schriften gemeint seien (*Wiesing.*, *Schott*, *Steinf.*), ist sehr unwahrscheinlich, da der Verf. diese gewiss als solche näher bezeichnet haben würde*) (*Brückner*); wahrscheinlich also anderweitige Schriften, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, eben so wie Briefe des Ap. Paulus, den christlichen Gemeinden zur Belehrung und Erbauung dienten, möglich also, dass dazu auch andere Schriften des N. T. gehörten; dass es aber nur solche seien, lässt sich nicht nachweisen; vielleicht war das Buch Henoch mit darunter; dass die Worte eine eigentliche Sammlung der neutestam. Schriften voraussetzen, behauptet *de Wette* ohne Grund (*Brückner*). — *πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν*) durch *ἰδίαν* wird *αὐτῶν* verstärkt; „*zu ihrem eignen Verderben*“ (vrgl. Kap. 2, 1.); das Verdrehen der Schriften hat diese Folge, indem sie die umgedeuteten Aussprüche derselben gebrauchen, sich in ihrer fleischlichen Lust zu verstocken.

V. 17. 18. Schlussermahnung und Doxologie. — *ὑμεῖς οὖν*) Folgerung aus dem Bisherigen. — *προγινώσκοντες*)

*) Zwar werden im N. T. mit *αἱ γραφαί* sonst immer die alttestamentlichen Schriften gemeint; allein die Beifügung von *λοιπαί* weist darauf hin, dass h. andere Schriften zu denken sind; ein Anderes wäre es, wenn *λοιπάς* nicht dabei stände.

„da ihr es vorherwisset“; nämlich: dass solche Irrlehrer, wie sie geschildert sind, kommen werden; nicht: „dass die Wiederkunft Christi stattfinden wird“, und auch nicht: „dass die Folge des *στρεβλοῦν* die *ἀπώλεια* sein wird“ (*Schott*). — *φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ*) Da *φυλάσσεσθαι* sonst nie mit *ἵνα μὴ* constr. wird, so ist *ἵνα κτλ.* nicht als Object-, sondern als Zwecksatz zu fassen; auf *φυλάσσεσθε* liegt dann ein besonderer Nachdruck“ (*Schott*). — *τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες*) Die *ἄθεσμοι* (s. Kap. 2, 7.) sind die vorher besprochenen *ἐμπαῖκται* und Libertiner. — *πλάνη* ist nicht: „Verführung“ (*Dietlein:* Beirrung Anderer), denn diese Bedeutung hat das Wort nie (auch nicht Ephes. 4, 14.); auch würde dazu das *συν* in dem Verb nicht passen: sondern wie Kap. 2, 18.: „der sittlich-religiöse Irrthum“; zu *συναπαχθέντες* „mit fortgerissen“, vrgl. Gal. 2, 13. und *Meyer* zu Röm. 12, 16. — *ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ*) zu *ἐκπίπτειν* vrgl. Gal. 5, 4. u. *Meyer* z. d. St. — *στηριγμός, ἅπ. λεγ.*, ist der feste Stand, den einer inne hat (nicht: die Vestung; *Luth.*), h. also der feste Stand, den die Leser als gläubige Christen einnehmen; vrgl. 1, 12.; Gegensatz gegen die *ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι* V. 16. Ganz willkürlich erklärt *Dietlein* das Wort vom „Bleiben im Kirchenfrieden“. — V. 18. *αὐξάνετε δὲ*) Gegensatz gegen das *ἐκπέσητε;* das Bleiben in dem festen Stand findet nur statt, wo es an dem *αὐξάνειν* nicht fehlt. *Calvin*: ad profectum etiam hortatur, quia haec unica est perseverandi ratio, si assidue progredimur. — *ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου κτλ.*) Durch *ἐν χάριτι κτλ.* wird nicht „Mittel und Grund des Wachsens“ (*Schott*), sondern dasjenige angegeben, woran sie wachsen oder zunehmen sollen; das nicht näher bestimmte *αὐξάνειν* stände dem *ἵνα μὴ — ἐκπέσητε κτλ.* zu kahl gegenüber. Hinsichtlich der beiden Begriffe: *χάρις* und *γνῶσις* sagt *Aretius:* illud ad conversationem inter homines refero, quae gratiosa esse debet; hoc vero ad Dei cultum, qui consistit in cognitione Christi; diese Erkl. ist falsch; *χάρις* kann nur entweder die Gnade Gottes sein, so dass der Sinn der Ermahnung wäre, sich die Gnade Gottes in immer reicherem Maasse zu erwerben (*Hornejus* u. A.); oder — was den Vorzug verdient — der Gnadenzustand der Christen (nach *Calvin* u. A.: der Inbegriff der göttlichen Gnadengaben). — Die *γνῶσις* h. besonders genannt, weil der Verf. sie als den lebendigen Grund aller christlichen Thätigkeit betrachtet. — Den Genitiv: *τοῦ κυρίου κτλ.* fasst *de Wette*, dem *Brückn.* beistimmt, in Beziehung auf *χάρις* als subjectiven, in Beziehung auf *γνῶσις*

als objectiven Genitiv; diese zweifache Beziehung desselben Genitivs ist undenkbar; gehört er zu *beiden* Begriffen, so kann er nur Genit. auctoris sein (*Dietl.*, *Steinf.*); da es aber natürlicher ist, ihn bei *γνῶσις* als Gen. obj. zu erklären, so ist *χάρις* als selbständiger Begriff zu fassen. — Zum Schluss die Doxologie, auf Christus bezogen; *Hemming:* testimonium de divinitate Christi, nam cum tribuit Christo aeternam gloriam, ipsum verum Deum absque omni dubio agnoscit. — Der Ausdr. *εἰς ἡμέραν αἰῶνος* findet sich nur hier; *Bengel* nimmt *ἡμέρα* im Gegensatz gegen die Nacht: aeternitas est *dies*, sine nocte, merus et perpetuus; dies ist schwerlich richtig; die meisten Ausleger erklären den Ausdruck = tempus aeternum synonym mit *εἰς τὸν αἰῶνα* 1. Petr. 1, 25. oder mit *εἰς τοὺς αἰῶνας* Röm. 16, 27., dies ist zu ungenau; *ἡμέρα αἰῶνος* ist der Tag, an welchem die Ewigkeit im Gegensatz der Zeitlichkeit beginnt, der aber zugleich die Ewigkeit selbst ist. — *ἀμήν*) Vrgl. Jud. 25.

Anhang

zu den Kommentaren über den Judas- und 2. Petrus-Brief.

In § 1. der Einleit. zu 2. Petr. sind bereits die allgemeinen Gründe, welche für die Priorität des Judasbr. sprechen, angegeben. Doch bedarf es zur Entscheidung der Frage, um die es sich handelt, noch des specielleren Eingehens auf das Einzelne. Zur Vermeidung des Irrgehens ist es dabei wichtig, zwei Punkte im Auge zu behalten; nämlich einmal die Thatsache, „dass auf keiner Seite eine sclavische Abhängigkeit, eine unselbständige Copie vorliegt, dass, wie auch das gegenseitige Verhältniss beider Schriftsteller zu fassen sei, der absichtliche Anschluss des einen an den andern kein Product schriftstellerischer Armuth und Unfähigkeit, sondern mit schriftstellerischer Freiheit und Selbständigkeit durchgeführt ist" (*Weiss*); und sodann der Umstand, dass die Frage nach der Priorität des einen oder des andern Briefes mit der Frage nach der Authentie des 2. Petrusbr. nicht zusammenfällt. Es ist nicht nur irrig, wenn die Bestreiter der Authentie dieses Briefes die Abhängigkeit desselben vom Judasbriefe als Zeugniss für seine Unächtheit anführen, sondern auch, wenn die Vertheidiger der Authentie in dieser einen Grund für die Priorität desselben finden. Dass diese beiden Fragen aus einander zu halten sind, ergiebt sich daraus, dass *Wiesinger*, *Weiss* und *Brückner* dem Judasbriefe die Priorität zuerkennen, obgleich sie die Authentie des 2. Petrusbr. vertheidigen. Wie früher *Dietlein*, so hat es sich in neuerer Zeit insbesondere *Schott* angelegen sein lassen, durch ein Eingehen auf das Einzelne die Abhängigkeit des Judasbr. nachzuweisen, wo-

bei er sich jedoch vor jenem Ausleger durch die vollständigste Anerkennung der schriftstellerischen Tüchtigkeit des Judas vortheilhaft auszeichnet. Seine Untersuchung leidet jedoch an zwei Mängeln, indem er einerseits voraussetzt, dass, wenn der Verf. des 2. Petrusbr. in Abhängigkeit vom Judasbr. geschrieben habe, seine Aenderungen nur verballhornisirende Entstellungen seien und indem er andrerseits nicht selten seinen Folgerungen eine nur zu künstliche Exegese zu Grunde legt. — Bei der Besprechung des Einzelnen hebt *Schott* (S. 268) zuerst hervor, dass, wenn eine spätere Schrift die in einer früheren Schrift enthaltene Weissagung als erfüllt darstellt, darin auch die allgemeineren Züge der Weissagung mehr specialisirt werden. Solche genauere Specialisirung soll in Jud. 9. verglichen mit 2. Petr. 2, 11. und in Jud. 10. verglichen mit 2. Petr. 2, 12. stattfinden, allein zwischen den beiden zuerst angeführten Stellen findet das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung, und in den beiden andern das von Allgemeinheit und Specialisirung ganz und gar nicht statt. Sodann beruft sich *Schott* darauf, dass Judas öfters die Methode der Verdeutlichung durch Auseinanderlegen anwende; als Zeugnisse hiefür citirt er die Stellen: Jud. 4. vrgl. mit 2. Petr. 2, 1., allein der Begr. *ἀγοράζειν* bei Petr. findet sich bei Jud. gar nicht und der Begr. *ἀσέλγεια* bei Judas wird bei Petr. im 2. Verse nachgebracht; der eigenthümliche Ausdruck *τὴν — χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* ist aber 2. Petr. vermieden; ferner Jud. 6. vrgl. mit 2. Petr. 2, 4., aber wenn Judas sich hier einer dem Buche Henoch entstammenden bestimmteren Ausdrucksweise bedient, bei Petr. sich dagegen eine unbestimmtere Ausdrucksweise findet, so lässt sich doch nicht sagen, dass Judas den Ausdruck des Petr. durch *Auseinanderlegen* verdeutliche; eben so wenig ist dies bei Jud. 7. vrgl. mit 2. Petr. 6. der Fall, wenn Judas die Versündigung der Städte nennt, Petr. aber darüber mit Stillschweigen hinweggeht, wobei es doch gewiss nicht für die Priorität von 2. Petr. zeugt, wenn das *ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας* des Judas bei Petr. als Beschreibung der Libertiner V. 10. gebraucht wird; wie nun gar Jud. 12. 13. eine verdeutlichende Auseinanderlegung dessen sein soll, was 2. Petr. 2, 13[b] ausgesagt ist, das ist doch kaum zu begreifen, widerspricht dem doch schon das auffallende *σπιλάδες* gegenüber dem *σπῖλοι καὶ μῶμοι;* eben so wenig aber kann es als „eine Vertheilung des Gedankens auf gesonderte Aussagen im Interesse der Verdeutlichung“ gelten, wenn Jud. 12. *νεφέλαι ἄνυδροι* hat, während 2. Petr. 2, 17. statt des-

sen *πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι* steht. — Weiter führt *Schott* für die Posteriorität des Judasbr. sein „Bedachtnehmen auf reinliche Ausscheidung des Gleichartigen und Zusammenziehung des tautologisch Wiederkehrenden" an, was am auffälligsten in V. 11—19. zu Tage treten soll, sofern hier alles, was 2. Petr. 2, 13 ff. von einzelnen Zügen der Häresie aufgeführt wird, in 3 Gruppen unter 3 alttest. Typen, wozu die Veranlassung in dem von Petr. genannten Bileam gegeben worden, geordnet ist. Mit Recht aber hat schon *Weiss* bemerkt, dass die Art, wie *Schott* diese behauptete planvolle Vertheilung des aus 2. Petr. entlehnten Stoffes nachweist, „nur äusserst gekünstelt" genannt werden kann; *Schott* stützt sich dabei auf eine Auslegung, die als eine durchaus unhaltbare S. 279 dieses Komm. nachgewiesen ist. Weiter macht *Schott* die bei Judas vorkommenden Zusammenziehungen des bei Petr. ausführlich Geschilderten geltend. Während nämlich Petr. das propagandistische Wesen der Irrlehrer betont, deutet Judas dasselbe kaum an. Den Grund davon findet *Schott* darin, dass er es kaum zu erwähnen brauchte, da es den Lesern durch den Augenschein bekannt war; eben so weist Petrus ausführlich auf den Rückfall jener Leute aus dem Christenthum hin, was Judas nach *Schott's* Meinung gleichfalls deshalb vermeidet, weil auch dies ein seinen Lesern bekanntes Factum war; indess deutet Judas jenes, wie *Schott* behauptet, durch das Wort *σπιλάδες*, dies durch das Wort *δὶς ἀποθανόντα* an, so dass in jenen Ausdruck 2. Petr. 2, 1. 2. 3. 14. 18., in diesem 2. Petr. 2, 20—22. zusammengezogen sein soll. Offenbar ist aber der Grund, den *Schott* für jenes Verfahren des Judas anführt, zu weit greifend, da Judas darnach noch viel Anderes hätte unerwähnt lassen müssen, denn es ist nicht so, dass er in seiner Schilderung des Libertinismus nur dessen „inneres Wesen" aufdeckt und „das äusserlich Thatsächliche dieser Erscheinung" unerwähnt lässt; auch ist die Deutung jener beiden Ausdrücke eine gänzlich unberechtigte. — Die übrigen Beispiele der zusammenziehenden Methode des Judas, welche *Schott* aufführt, sind alle der Art, dass sich bei ihnen ebensowohl das entgegengesetzte Verhältniss denken lässt, dass nämlich der kurze, concise Ausdruck des Judas im 2. Petrusbr. bisweilen eine der Verdeutlichung dienende Amplifikation gefunden hat. Es sind noch zwei Punkte vorhanden, aus denen *Schott* die Priorität des 2. Petrusbr. darzuthun sucht; der eine ist die Berufung des Judas auf die frühere Weissagung, die sich in 2. Petr. finden soll, und der andere die verschiedene Art, wie die beiden Verfasser apokryphische

Elemente in ihre Darstellung verwebt haben. Hinsichtlich des ersten Punktes ist das Nothwendige schon früher S. 289 bemerkt worden. Die — bei der Priorität des 2. Petrusbr. — höchst auffallende Erscheinung, dass Judas V. 18. den Ausdruck ἐμπαῖκται, der im 2. Petrusbr. zur Bezeichnung der Leugner der Parusie dient, gebraucht, ohne von *solchen Leugnern* zu reden, sucht *Schott* dadurch zu erklären, dass die von Petrus zuvor geweissagte Häresie zu der Zeit, als Judas seinen Brief schrieb, noch nicht bis zur Leugnung der Parusie fortgeschritten war; allein dadurch wird in der That nichts erklärt, weil es, auch wenn es sich so verhielte, unerklärlich bleibt, warum Judas die zu seiner Zeit gegenwärtigen Libertiner nicht mit dem Namen ψευδοδιδάσκαλοι, der ihnen in der Petrin. Weissagung gegeben ist, benennt, sondern ihnen den Namen giebt, mit dem in der Petrin. Weissagung erst die späteren Häretiker, die auch zur Zeit des Judas noch nicht gegenwärtig waren, benannt sind. — Was aber den *zweiten* Punkt betrifft, so erkennt *Schott* das Vorhandensein apokryphischer Elemente auch im 2. Petrusbr. an, zwar nicht Kap. 2, 11., wohl aber Kap. 2, 4.; und zwar solche, wie das Buch Henoch sie darbietet. Dass Petrus aber nur erst allgemeiner, Judas dagegen specieller auf dies Apokryphenthum eingeht, erklärt *Schott* daraus, dass die zur Zeit des Judas gegenwärtigen Häretiker die apokryphischen Traditionen zu ihren Gunsten benutzten und es dem Judas daher nahe lag, auf diese genauer einzugehen, um nachzuweisen, wie diese nicht für, sondern gegen die Häretiker zeugten. Offenbar ist aber diese Voraussetzung eine reine Hypothese, die sich durch keine in dem Judasbr. enthaltene Andeutung rechtfertigen lässt. —

Steinfass behauptet, die Originalität des Judasbr. sei nicht nur für die Schrift des Petr., sondern noch mehr für das Original selbst bedenklich, „denn nicht plagiatorisch, sondern correctorisch hätte Petr. an ihm gehandelt, und hätte auch Ursache dazu gehabt. Wäre Judas der Vorgänger, so wäre sein Recurs auf Pseudohenoch ein Verstoss, manche Fülle ein Uebermaass, manche Gedrungenheit eine Gezwungenheit, die ganze Anordnung in ziemlicher Unordnung"; alle diese Behauptungen sind jedoch irrig; es ist doch in der That nicht einzusehen, wie der Judasbrief nur „als Reproduction des Petrinischen Wortes völlig ἄσπιλος καὶ ἄμωμος" sein, als Originalschrift aber mit allen jenen bemerkten Mängeln und Fehlern behaftet sein soll. Judas hätte darnach so geschrieben, dass sein Brief an sich als ein gezwungenes und ungeordnetes Geschreibsel erschien —

und erst für den sich als ein organisches Meisterwerk offenbarte, der ihn mit dem 2. Petrusbrief verglich.

Fronmüller bringt zum Beweise der Priorität des 2. Petrusbr. nichts Neues hinzu: er beruft sich wesentlich auf *Dietlein's* Ausführungen und hält es für undenkbar, dass Petrus, der Apostelfürst, Ausdrücke, Bilder und Beispiele von einem Manne von offenbar geringerer Begabung entlehnt haben soll. Diesem gegenüber braucht man nur auf das Urtheil *Schott's* über die schriftstellerische Tüchtigkeit des Judas hinzuweisen.

Aus dem Bisherigen erhellt, dass die Versuche der neueren Ausleger, die Priorität des 2. Petrusbr. nachzuweisen, nichts weniger als gelungen sind; es fragt sich nun, welches Resultat sich ergiebt, wenn man dem Gedankengange des Judasbr. folgend das Einzelne in seinem Verhältnisse zu dem, was der 2. Petrusbrief Aehnliches bietet, betrachtet. Die Ueberschrift desselben ist durchaus selbständig; fast nur das *πληθυνθείη* ist ihm mit 2. Petr. gemeinsam; doch lässt sich nicht erkennen, wer dasselbe von dem Andern entlehnt hat. — Auch der Eingang des Briefes, in welchem Judas die Veranlassung desselben angiebt, scheint kein Moment für die Beantwortung der vorliegenden Frage zu enthalten. Nur das Eine ist nicht ohne Bedeutung, dass Judas die Gegner, gegen welche er seine Polemik richten will, in ganz unbefangener Weise zunächst als *τινὲς ἄνθρωποι* einführt, ohne irgendwie darauf hinzudeuten, dass es diejenigen seien, vor denen Petr. in seinem weissagenden Worte so ernstlich gewarnt habe; wäre es des Judas Tendenz gewesen, bemerklich zu machen, dass sich jetzt jene Weissagung von den *ψευδοδιδασκάλοις* erfülle, dann würde er dies doch gewiss schon im Eingange des Briefes hervorgehoben haben; dass das *τοῦτο* in dem *προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα* eine Hindeutung auf das in dem Petrin. Briefe geweissagte *κρῖμα* enthalte, ist doch gänzlich undenkbar. — Der Ausdruck *τὴν χάριν — μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* ist dem Judas eigenthümlich und deutet nicht auf eine Abhängigkeit von 2. Petr. hin, denn dass er den Begr. *ἀσέλγεια* aus 2. Petr. 2, 2. hergenommen habe, lässt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Uebereinstimmend findet sich in beiden Briefen das *δεσπότην ἀρνούμενοι,* doch weichen die dazu gehörigen näheren Bestimmungen von einander ab, so jedoch, dass sich daraus über die Priorität nichts entscheiden lässt. Wenn indess nicht zu leugnen ist, dass die einzelnen Züge, die Jud. zur Charakterisirung der Gegner giebt, sich fast alle

in 2. Petr. 2, 1—3., nur mit andern vermehrt und in minder origineller Ausdrucksweise gezeichnet, wiederfinden, so spricht dies eher dafür, dass der Judasbr. auf den 2. Petrusbr. influirt hat, als für das entgegengesetzte Verhältniss; vrgl. *Wiesinger* S. 99. Auf die allgemeine Schilderung der Gegner folgen bei Judas und ebenso in 2. Petr. die Beispiele des göttlichen Strafgerichts, wobei sich jedoch nicht unbedeutende Abweichungen finden; einmal nämlich sind die Exempel nicht ganz dieselben und sodann verbindet 2. Petr. mit dem Hinweis auf die Bestrafung der Gottlosen bei dem zweiten und dritten Exempel den auf die den Frommen, dem Noah und dem Lot, zu Theil gewordene Errettung, woraus dann eine zweiseitige Folgerung (2. Petr. 2, 9.) gezogen wird. Die Reihenfolge der Exempel ist in 2. Petr. eine der Chronologie entsprechende und darum höchst natürliche; nur das erste hat etwas Auffallendes, denn wenn man auch mit *Dietlein* und *Schott* die Engel als zu dem *ἀρχαῖος κόσμος* gehörig betrachtet, so sieht man doch in dem Gedankenzusammenhange bei Petr. keinen Grund, der ihn gerade zur Erwähnung derselben bestimmen konnte, um so weniger als 1. Mos. 6. von einer Bestrafung der Engel gar nicht die Rede ist, sondern das Strafgericht dort nur auf die Menschen bezogen wird, vrgl. V. 5. 6. 7., zumal dieses Beispiel auch nichts bietet, woraus sich die zweiseitige Folgerung im 9. V. ziehen lässt. Lag nun für Petr. in der Sache selbst kein Grund zur Erwähnung der Engel, so wird er dazu durch etwas ausser der Sache Liegendes, nämlich durch den Einfluss des Judasbr. gebracht sein. — Die Reihenfolge der Exempel bei Judas ist dagegen so eigenthümlicher Art, dass sich bei ihr auch nicht die geringste Spur einer Abhängigkeit von 2. Petr. zeigt, ja, dass sie bei der Annahme derselben durchaus unbegreiflich wird; denn wie hätte doch Judas dazu kommen sollen, nicht nur den chronologischen Faden zu zerreissen, sondern auch die Sindfluth zu übergehen, wenn ihm beides von 2. Petr. entgegengebracht wäre! Dass übrigens die Darstellung bei Judas ihren guten Grund hat, ist bei der Auslegung der Stelle nachgewiesen; sie liegt in einer so originellen Conception begründet, dass sie unmöglich durch die Darstellung des 2. Petrusbr. hervorgerufen sein kann. — Wie schon bemerkt, ist die Zweiseitigkeit nur dem Petrusbr. eigen, bei Judas findet sich keine Spur davon. Je geeigneter dieselbe für die ganze Tendenz der Briefe ist, desto natürlicher ist es, anzunehmen, dass der Verf. des 2. Petrusbr. in dem Fehlen der einen Seite bei Judas einen Mangel erkannte,

den er sich zu ergänzen gedrungen fühlte, als, dass Judas diese Seite, obgleich die Hinweisung darauf der Absicht, die er mit seinem Schreiben hatte, durchaus entsprechend war, man sieht nicht, aus welchem Grunde, willkürlich getilgt hat. Dass auch die ganze Ausdrucksweise für die Priorität des Judasbr. spricht, haben *Brückner* und *Wiesinger* mit Recht hervorgehoben; insbesondere ist Gewicht auf die Art und Weise zu legen, wie in beiden Briefen die Engel erwähnt sind; Judas hat sich dabei nach dem Buche Henoch gerichtet, wie er denn auch hernach aus diesem Buche geradezu referirt; in 2. Petr. tritt nirgends eine Bezugnahme auf dasselbe hervor: auch nicht in der allgemeinen Bezeichnung: *ἀγγέλων ἁμαρτησάντων;* woher hat er nun aber das *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας κτλ.?* Er kann es nur aus dem Judasbr. haben.

Nach den Strafexempeln folgt in beiden Briefen die Schilderung der Gegner nach ihrem fleischlichen Wandel und ihrer Verachtung und Lästerung der überweltlichen Mächte. Darüber, wo hiebei die originellere Ausdrucksweise herrscht, lässt sich streiten; vornehmlich auffallend ist der Unterschied zwischen Jud. 9. und 2. Petr. 11.; statt der concreten Zeichnung nach der apokryphischen Tradition bei Judas, findet sich in 2. Petr. ein ganz allgemeiner Ausdruck, der zwar auf etwas Specielles hinweisen muss, wobei aber dies Specielle nicht angedeutet ist, weshalb der Gedanke, wie er sich hier ausgesprochen findet, an einer Unklarheit leidet, die erst schwindet, wenn man auf Jud. 9. rekurrirt. *Schott* behauptet zwar, dass der Ausdruck des Petr. seine Erklärung in Sach. 3, 1. 2. finde; allein, wenn Petr. wirklich diese alttest. Stelle im Auge gehabt hat, so bleibt es nicht nur unerklärlich, warum er das dort erzählte Factum in die Form eines allgemeinen Gedankens kleidet, sondern auch warum sich Judas — bei seiner Vorliebe für das Concrete — nicht auf diesen von dem A. T. bezeugten Vorgang, sondern statt dessen auf ein apokryphisches Factum beruft. Ist dagegen Judas der Vorgänger, so ist der Verf. des 2. Petrusbr. hier durch dasselbe Motiv zu der Verallgemeinerung des Gedankens bewogen worden, wie vorhin bei der Erwähnung der Engel. So spricht auch diese Stelle entschieden für die Priorität des Judasbriefes. Hinsichtlich des 10. V., vrgl. mit 2. Petr. 2, 12., meint zwar *Dietlein*, dass der höhere Grad von reinlicher Ausarbeitung Judas als den Ueberarbeiter bezeuge, dies ist aber, wie auch *Steinf.* anerkennt, entschieden unrichtig; eben so wenig jedoch lässt sich mit *Steinf.* „die höhere Potenz (*ὅσα* statt des *ἐν οἷς*)

und noch mehr die Reduction des Petrin. Wortes zu planem Ausdruck“ dafür geltend machen, denn so plan, wie h. vorausgesetzt wird, ist der Ausdruck bei Judas keineswegs, da die mit einander coordinirten Verba βλασφημοῦσι und φϑείρονται einander nicht entsprechen. *Wiesinger* und *Brückner* urtheilen mit Recht, dass sich auch hier in der ganzen Ausdrucksweise die Priorität des Judas zu erkennen gebe.

Bei Judas folgt hierauf der die Rede unterbrechende Weheruf und dann die denselben begründende Zusammenstellung der Libertiner mit Kain, Bileam und Korah; worauf dann die nähere Bezeichnung derselben durch eine Reihe sich an einander anschliessender bildlicher Ausdrücke und das Citat aus dem Buche Henoch, wodurch ihnen das sie erwartende Gericht verkündigt wird, folgt. In 2. Petr. dagegen schliesst sich an das φϑάρησονται die Hinweisung auf den Lohn ihrer ἀδικία und daran die Schilderung dieser ihrer ἀδικία selbst an, wobei sie am Schlusse mit Bileam zusammengestellt werden; und erst darauf folgen einige bildliche Bezeichnungen, die mit Hinweisung auf ihr propagandistisches Treiben begründet werden. Es ist demnach nicht nur die Gruppirung eine verschiedene, sondern es finden sich auch sonst bei aller Uebereinstimmung in mehreren Einzelheiten manche Abweichungen. Die Gedankenfolge ist in beiden Briefen der Sache gleich angemessen; nur sieht man nicht, wie Judas, wenn ihm 2. Petr. vorlag, dazu gekommen ist, die einfache und natürliche Gedankenverbindung, die h. zwischen V. 13. und V. 12. stattfindet, durch das οὐαὶ αὐτοῖς zu zerreissen. Doch wird man durch die Vergleichung gerade dieses Abschnittes in dem einen und dem andern Briefe dahin geführt, sich die Abhängigkeit des einen Verfassers von dem andern nicht in der Weise zu denken, dass der Spätere die Leistung des Früheren in geflissentlicher Bearbeitung geändert und sich zurecht gestellt habe, sondern nur in der Weise, dass die Darstellung des Früheren auf den Späteren bei der Zeichnung desselben Gegenstandes mannigfach bestimmend eingewirkt hat. Verhält es sich aber so, dann erklären sich die in diesem Abschnitte vorkommenden Abweichungen leichter, wenn der Judasbrief, als wenn der Petrusbrief der frühere ist; denn während sich alle Gedanken, die jener enthält, im Wesentlichen in diesem wiederfinden, hat dieser manche Züge in sich, die man in jenem vergebens sucht. Hat Judas unter dem Einflusse von 2. Petr. geschrieben, so bleibt es unbegreiflich, wie er nicht nur den charakteristi-

schen Zug: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος, sondern auch das wiederholt vorkommende δελεάζοντες und überhaupt die auf das propagandistische Treiben hinweisenden Züge gänzlich hat unberücksichtigt lassen können. Zwar bietet Judas im Einzelnen auch mehr als 2. Petr.; statt des einen Bileam, den dieser Br. nennt, sind dort die drei Kain, Bileam und Korah genannt; und von all den bildlichen Bezeichnungen in Jud. 12[b] und 13. findet sich in 2. Petr. nicht eins; aber auch dies zeugt für die Priorität des Judasbriefes, sofern es natürlicher ist, anzunehmen, dass der Verf. des Petrusbr. aus der sich ihm darbietenden Fülle dasjenige herausnahm, was ihm als das für seine Darstellung am meisten Geeignete erschien, als dass Judas dem was er vorfand, man müsste sagen, in ziemlich willkürlicher Weise, noch manches hinzufügte, was, wenn es auch nicht bedeutungslos ist, doch zur richtigen Schilderung der Gegner nur wenig beiträgt. Zu beachten ist, wie gerade Bileam dem Verf. des 2. Petrusbr. als ein passendes Vorbild der Libertiner wegen ihrer von ihm so stark hervorgehobenen πλεονεξία erscheinen musste, so dass es sich hinlänglich erklärt, warum er unter Zurückstellung der beiden andern, gerade diesen nennt; dass nicht Judas ihn von 2. Petr., sondern dieser ihn von jenem entlehnt hat, ergiebt sich aber auch daraus, dass das auffällige μισθοῦ bei Judas in 2. Petr. durch das deutliche ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν erklärt ist. — Höchst eigenthümlich ist das Verhältniss der beiden Versglieder Jud. 12[a] und 2. Petr. 2, 13[b], namentlich in den einander gegenüberstehenden Ausdrücken: σπιλάδες bei Judas und σπῖλοι καὶ μῶμοι bei Petr., und ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν dort und ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν hier; so entschieden auch die h. ausgesprochenen Gedanken sind, so ist der Einfluss des einen auf den andern doch unverkennbar, aber eben so ersichtlich ist, dass σπιλάδες nicht aus σπῖλοι καὶ μῶμοι hergeflossen sein kann; wenn auch Judas durch das συνευωχούμενοι bei Petr., welches er acceptirte, an die Agapen erinnert werden und deshalb mit leichter Aenderung ἀπάταις in ἀγάπαις umsetzen konnte, so konnte ihn dies doch nicht zu einer Vertauschung des zusammengesetzten Ausdrucks σπῖλοι καὶ μῶμοι in den höchst eigenthümlichen Ausdruck σπιλάδες bewegen, um so weniger als jener doppelte Ausdruck auch für seine Fassung des Gedankens ganz passend gewesen wäre. Ganz verschieden liegt die Sache auf der andern Seite; wollte nämlich der Verf. des 2. Petrusbr. den Gedanken des Judas durch Um-

setzung des ἀγάπαις in ἀπάταις verallgemeinern, so passte das σπιλάδες nicht und es musste ihm nahe liegen, dafür σπῖλοι, womit sich ihm dann auch sehr leicht μῶμοι verband, zu setzen. Ob übrigens *Weiss* Recht hat, wenn er meint, dass dem Verf. von 2. Petr. die Stelle des Judasbriefes nur sehr dunkel vorschwebte und dass er sich, indem er σπῖλοι statt σπιλάδες, ἀπάταις statt ἀγάπαις schrieb, dabei nur durch den Wort*klang* leiten liess, mag dahingestellt bleiben; darin hat *Weiss* jedenfalls Recht, wenn er sagt: „der Versuch *Schott's*, auch h. die Originalität von 2. Petr. zu retten, beruht auf der ganz unhaltbaren Annahme, dass auch die Petrin. Stelle von den Liebesmahlen rede".

Was das bei Judas folgende Citat aus dem B. Henoch betrifft, auf das im 2. Petrusbr. nichts hindeutet, so hat man behauptet, dass sich leichter eine Hinzufügung als eine Weglassung desselben erklären lasse. Dies ist aber keineswegs der Fall. Auch wenn man nicht auf eine Scheu vor dem Apokryphischen bei dem Verf. des 2. Petrusbr. rekurriren will (s. *Brückn.* S. 131 f. u. S. 176 f.), so lässt sich doch nicht verkennen, dass derselbe, wenn er sich von Judas hat beeinflussen lassen, das Apokryphische mehr zurückdrängt (vrgl. Kap. 2, 4. 11.) und dass es seiner Weise deshalb entsprechend ist, wenn er dieses Citat, dessen Gedanken er bereits Kap. 2, 1. 2. bestimmt genug ausgesprochen hatte, gänzlich unberücksichtigt lässt. Wo aber im entgegengesetzten Falle für Judas in 2. Petr. die Veranlassung zu der Hinzufügung liegen soll, zumal Judas schon vorher deutlich genug auf das zukünftige Gericht über die Gegner hingewiesen hat, ist nicht einzusehen; denn dass „die Vorführung der Henochsverse eine Dienstwaltung an 2. Petr. 3, 4. sein wollte" (*Steinf.*), ist durch nichts zu erweisen.

In dem Folgenden geht jeder Verfasser seinen eignen Weg, wobei sich nur wenig Spuren einer Abhängigkeit des einen von dem andern oder einer Beeinflussung des einen auf den andern zeigen. Diese Spuren sind folgende:

1) κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι bei Jud. V. 16. 17., in 2. Petr. Kap. 3, 3. und das hiemit eng verbundene ἐμπαῖκται; es ist schon früher bemerkt, wie unwahrscheinlich es ist, dass Judas dieses ἐμπαῖκται dem 2. Petrusbr. entnommen habe, da es hier speciell von den Leugnern der Parusie gebraucht ist, die bei Judas gar nicht erwähnt sind; leicht aber konnte der Verf. des 2. Petrusbr. diese Bezeichnung für jene Leugner als eine sehr geeignete

aus dem Judasbr. aufnehmen, zumal er die Libertiner bereits als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet hatte; that er aber dies, so erklärt sich auch aus dem Judasbr. die Hinzufügung des κατὰ τας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι, das in 2. Petr. bei der Erwähnung der *speciellen* Häresie an sich etwas Auffälliges hat;

2) der Begriff ὑπέρογκα bei Jud. V. 16., in 2. Petr. Kap. 2, 18.; Judas gebraucht ihn ohne jede nähere Bestimmung; Petrus aber in Beziehung auf das ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεσθαι; auch dies spricht für die Priorität des Judas; denn es ist nicht denkbar, dass dieser bei der Aufnahme jenes Begriffs die nähere Beziehung, in der er dort gebraucht ist, so ganz unberücksichtigt gelassen hätte; wogegen der Verf. des Petrusbr. ihn für seinen Zweck als einen sehr geeigneten Ausdruck wohl aus dem Judasbr. aufnehmen konnte.

Als Resultat einer unbefangenen Vergleichung der beiden Briefe ergiebt sich die Abhängigkeit des 2. Petrusbr. von dem Judasbr., wie dies auch die auf das Einzelne zum Theil noch mehr eingehende Untersuchung von *Brückner*, *Wiesinger* und *Weiss* erweist; nicht minder aber auch die Unhaltbarkeit des ungünstigen Urtheils, welches von manchen früheren Kritikern, namentlich auch von *de Wette*, über den 2. Petrusbr. ausgesprochen ist. —

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Oberconsistorialrath in Hannover.

Dreizehnte Abtheilung,

den Brief an die Hebräer umfassend.

Bearbeitet

von

Dr. Gottlieb Lünemann.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1867.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

Hebräerbrief

von

Dr. Gottlieb Lünemann,
Professor der Theologie an der Universität zu Göttingen.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1867.

Vorwort.

Die dritte Auflage eines Werkes, welches in allem Wesentlichen seinen ursprünglichen Charakter bewahrt hat, bedarf kaum eines Vorworts. Das Recht seiner Existenz ist längst anerkannt, und wenn es, frisch ausgerüstet, auf's Neue seinen Gang durch die gelehrte Welt beginnt, so ist zu hoffen, dass es gleichwie ein alter Bekannter, den nur die Zeit noch mehr gereift, werde willkommen geheissen werden. Während die zweite, im Herbst des Jahres 1861. erschienene Auflage des vorliegenden Kommentars an äusserem Umfang die erste Auflage um 56 Druckseiten übertraf, ist der äussere Umfang der dritten Auflage nur um wenige Seiten gewachsen. Zum Theil wenigstens ist das einem etwas engeren Druck und gelegentlicher Kürzung zu danken. Gleichwohl ist die gesammte neueste Literatur über den Hebräerbrief, soweit sie mir bekannt ward und beachtenswerth erschien, mit Sorgfalt verglichen worden. Wie der Textgestalt des *Codex Sinaiticus* durchgängige Beachtung geschenkt wurde, so sind auch die über den ganzen Brief sich erstreckenden neuesten Auslegungen von *Adalbert Maier*, *Moll* und *Kluge*, und nicht minder die über Einzelpunkte sich verbreitenden Abhandlungen von *Linden*, *Wieseler*, *Schneckenburger*, *Robbins*, *Delitzsch*, *Langen*, *Zyro*, *Tobler*, *Volkmar*,

Ritschl u. A. gewissenhaft berücksichtigt worden. Namentlich sind die auf's Neue geltend gemachten Hypothesen, dass Barnabas der Verfasser, und Alexandrien der Bestimmungsort des Briefs gewesen sei, einer genauen abermaligen Prüfung unterworfen. Ich habe es indess nicht vermocht, denselben meine Zustimmung zu schenken, und glaube die Gründe für meinen Widerspruch, soweit dieselben in dem engen Rahmen eines Handbuchs sich entwickeln liessen, nicht schuldig geblieben zu sein. Ich muss es aber als eine polemische Unart ernstlich rügen, wenn mir wiederholt zum Vorwurf gemacht ist, dass ich diese Hypothesen „im Interesse meiner eigenen Ansicht" nicht habe anerkennen wollen. Ein Interesse der eigenen Ansicht kenne ich überall nicht. Nur auf Ermittlung der Wahrheit kommt es mir an, und ich werde auf das Bereitwilligste eine von meiner eigenen abweichende Auffassung, von welcher Seite her sie auch komme, anerkennen, sobald man durch triftige Gründe von ihrer Richtigkeit mich überzeugt. Aber um einiger neuer, wenn auch mit Scharfsinn erfundener und gut aufgeputzter Scheinargumente willen, die bei näherer Betrachtung sofort in sich selbst zerrinnen, eine durch unbefangene Forschung gewonnene und wohl begründete Ansicht aufzugeben, wird man Niemandem zumuthen dürfen.

Göttingen im August 1866.

Dr. Lünemann.

Der Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§. 1.

Der Verfasser.

Der Brief an die Hebräer ist das Werk eines Ungenannten. Die Frage, *von wem* derselbe geschrieben worden, ist schon im Alterthume verschieden beantwortet, und auf eine Weise, die allgemeine Zustimmung gefunden hätte, noch heute nicht gelös't. Die weiteste Verbreitung und dauerndste Geltung hat die Annahme gewonnen, dass sein Verfasser *der Apostel Paulus* gewesen sei. Und in der That musste diese Annahme am nächsten sich darbieten, da ein unverkennbar paulinischer Geist die Schrift durchweht, und einzelne Notizen derselben, wie die Erwähnung des Timotheus als eines mit dem Verfasser in näherem Verkehr stehenden Mannes (13, 23.) als Hindeutungen auf Paulus erscheinen konnten. Gleichwohl findet sich nichts, was als zwingender Beweis für diese Ansicht sich geltend machen liesse, dagegen Vieles, was im augenscheinlichsten Widerspruch mit ihr steht. Denn

1. *die Zeugnisse des christlichen Alterthums für Paulus als den Briefverfasser sind weder so allgemein noch so zuversichtlich, wie man erwarten müsste, wenn der Brief von Anfang an als ein Werk des Apostels Paulus überliefert worden wäre.* — Nicht ungünstig für Paulus, aber doch

keineswegs entschieden lauten die Urtheile der alten *alexandrinischen* Kirche. *Pantaenus*, Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der Erste, von dem eine ausdrückliche Namensangabe über den Verfasser uns bekannt geworden ist, sprach allerdings den Brief dem Apostel Paulus zu. Aber zu beachten ist doch, dass schon *er* ein Bedenken, welches gegen die Richtigkeit dieser Annahme sich zu erheben schien, nämlich: dass im Widerspruch mit der Sitte des Paulus der Verfasser nicht selbst in einer vorangestellten Briefadresse sich namhaft gemacht, hinwegzuräumen sich veranlasst sah, sei es nun, dass ihm selbst erst dieses Bedenken aufgestiegen war, oder dass er im Gegensatz gegen Andere, die es aufgeworfen, die Nichtigkeit desselben erweisen wollte. (Vergl. die Notiz des Clemens Alexandrinus über Pantaenus bei Eusebius hist. eccl. 6, 14.: *Ἤδη δέ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.*) — Auch des Pantaenus Schüler *Clemens Alexandrinus* (am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts) führt wiederholt den Brief als ein Werk des Apostels Paulus an (Strom. II. p. 420. IV. p. 514 sq. ed. Sylburg. Colon. 1688. al.). Aber er wagt es doch nicht, denselben in seiner gegenwärtigen Gestalt unmittelbar auf Paulus zurückzuführen. Nicht bloss ist auch ihm dasselbe Bedenken, welches schon sein Lehrer zu beseitigen unternommen hatte, wichtig genug, um auf eine neue, freilich gleich unhaltbare, Weise seine Erledigung zu versuchen, auch der unpaulinische Sprachcharakter des Briefs entgeht nicht seinem Blick; eher auf Lukas als auf Paulus scheint das Gewand des Schreibens ihm hinzuweisen. Daher nimmt er an, dass dem Briefe eine hebräische (aramäische) Urschrift des Paulus zu Grunde liege, unser jetziger Brief aber nur eine für Hellenen bestimmte Uebertragung oder Bearbeitung jener Urschrift durch Lukas sei. (Vergl. Eusebius hist. eccl. 6, 14.: *Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων· μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γάρ, φησίν, ἐπιστέλλων*

πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέστρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς.) — Ebenso bringt *Origenes* († 254.) den Hebräerbrief zwar in eine Beziehung zum Apostel Paulus, wie er denn mehrfach Stellen aus demselben als Aussprüche des Paulus citirt (z. B. Exhort. ad martyr. 44. In Joh. tom. II. ed. Huet. T. II. p. 56. Ibid. tom. III. p. 64. tom. X. p. 162. al.). Aber nicht bloss weiss er, dass faktisch Leugner der Abfassung des Briefs durch Paulus aufgetreten sind (*οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην*, Epist. ad African. c. 9. Vergl. auch in Matth. 23, 27 sq.: Sed pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos, quasi non Pauli), auch er selbst vermag es nicht über sich, den Brief als ein Werk des Paulus im engeren Sinn anzuerkennen. Nur die Gedanken des Briefs legt er dem Paulus bei; Diction und Composition dagegen spricht er ihm ab. Da er übrigens einräumt, dass der Inhalt des Sendschreibens paulinisch sei, so hält er die alte Ueberlieferung, die dasselbe auf Paulus zurückführe, für keine unbegründete; er findet daher auch nichts dagegen zu erinnern, wenn eine Gemeinde den Brief als ein Werk des Paulus ansehe. *Von wem indess in Wirklichkeit derselbe verfasst worden sei*, meint er, *wisse Gott allein.* Die Tradition nenne theils den römischen Bischof Clemens, theils den Lukas als Verfasser. (Vergl. die beiden Fragmente aus den verloren gegangenen Homilieen des Origenes über den Hebräerbrief bei Eusebius hist. eccl. 6, 25.: *Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῳ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν· πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ.* — — — *Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας* *)

*) Dass *ὁ γράψας* den wirklichen *Verfasser*, nicht aber, wie *Olshausen* (De auctore ep. ad Hebr. in s. Opuscc. theol. Berol. 1834.

τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν, ὑπό τινων δέ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.) — Erst *nach* Origenes ward dann innerhalb der alexandrinischen und überhaupt der ägyptischen Kirche der Brief allgemein für eine unmittelbare Schrift des Apostels Paulus gehalten. Auf Aussprüche derselben als auf Worte des Paulus berufen sich ohne Weiteres die alexandrinischen Bischöfe *Dionysius* um die Mitte des dritten Jahrhunderts (bei Eusebius hist. eccl. 6, 41.), *Alexander* um 312. (bei Theodoret. h. e. 1, 3. Opp. ed. Schulze. Tom. III. p. 736. und bei Socrat. h. e. 1, 6. ed. Vales. Paris 1686. p. 11.), *Athanasius* († 373.) in seiner 39sten epistola festalis und anderwärts, der Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule *Didymus* († 395.), die ägyptischen Mönche *Macarius* der Aeltere und *Marcus Ascetes* (um 400.) und Andere.

In der alten *syrischen* Kirche stand zwar schon früh der Brief in *kirchlichem Ansehen.* Denn bereits in die dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehörende *Peschito* ist er aufgenommen. Aber dass er schon damals als ein Werk des *Paulus* gegolten, lässt sich aus dieser Aufnahme nicht folgern. Vielmehr könnte der Umstand, dass der

---

p. 100.), *Stenglein* (Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrhunderte über den Verf. des Br. an die Hebr. Bamb. 1835. p. 35.) und *Delitzsch* (Ueber Verf. und Leser des Hebräerbr. in Rudelbach's u. Guericke's Zeitschr. f. die Luth. Theol. 1849. p. 259.) behaupten, den blossen „scriba“ oder „Concipienten“ bezeichne, zeigt schon die Analogie der Schlussworte Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις. Irrig wendet *Delitzsch* (in s. Kommentar p. XVII.) hiergegen ein, dass ja Origenes einen Antheil des Apostels einräume, und auch Lukas bei dem Evang. und der Apost.-Gesch. einen nicht erfundenen, sondern einen vorgefundenen Stoff verarbeite. Denn der Antheil, den Origenes dem Paulus beilegt, ist kein activer sondern ein passiver; dass Paulus auf Schreibung des Hebräerbriefs unmittelbar eingewirkt, oder direct an derselben sich betheiligt habe, davon sagt Origenes nichts; die Abhängigkeit von Paulus beschränkt sich ihm darauf, dass der Brief von einem *Pauliner* und *im Geist des Paulus* verfasst worden sei. Dadurch aber, dass Lukas in seinen beiden Werken einen „vorgefundenen“ Stoff verarbeitete, wird seine Verfasserschaft in Bezug auf dieselben nicht vernichtet; denn der Begriff der Verfasserschaft wird durch den Modus, wie dieselbe zur Ausführung gelangt, nicht aufgehoben. Ohnehin würde Origenes, wenn er auf die besondere Entstehungsweise der Schriften des Lukas hätte hindeuten wollen, nicht ὁ γράψας, sondern ὁ συνταξάμενος oder dem Aehnliches gesetzt haben.

Hebräerbrief seine Stellung in der Peschito nicht schon nach den an Gemeinden sondern erst nach den an Privatpersonen gerichteten Sendschreiben des Paulus erhalten hat, als ein Fingerzeig dafür gedeutet werden, dass derselbe nur wegen seines Verwandtschaftscharakters gleichsam anhangsweise den paulinischen Briefen angeschlossen, dem Paulus selbst aber abgesprochen sei. Doch scheint die *spätere* Kirche des nordöstlichen Syriens die Schrift dem Apostel Paulus beigelegt zu haben. Denn obwohl *Jacob*, Bischof von Nisibis (um 325.), Aussagen des Hebräerbriefs nur im Allgemeinen als Aussprüche eines *Apostels* citirt (Galland. Bibl. Patr. V. p. XVI. LXII. al.), und diese unbestimmte Anführungsweise auch bei Jacob's Schüler *Ephraem Syrus* († 378.) das Gewöhnliche ist, so scheint doch wenigstens der Letztere die Abfassung durch Paulus nicht bezweifelt zu haben, da er (Opp. Graec. Tom. II. Rom. 1743. fol. p. 203.) die Stellen Röm. 2, 16. Eph. 5, 15. Hebr. 10, 31. durch die gemeinschaftliche Einleitungsformel: *Περὶ ταύτης τῆς ἡμέρας βοᾷ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος* mit einander verknüpft, und dann von weiteren Citaten durch die Worte: *Βοᾷ δὲ καὶ ὁ μακάριος Πέτρος* schroff absondert. — Ebenso ward im *westlichen* (griechischen) Syrien nach der Mitte des dritten Jahrhunderts der Brief wahrscheinlich dem Apostel Paulus zugewiesen, da in dem von der *antiochenischen Synode* (um 264.) an Paulus von Samosata erlassenen Sendschreiben Hebr. 11, 26. und Sentenzen aus den beiden Korintherbriefen als Aussprüche *desselben* Apostels mit einander verbunden werden (vergl. Mansi, collect. conc. T. I. p. 1038.).

Auch sonst in der orientalischen Kirche ward in der Folgezeit die Ansicht, dass Paulus der Verfasser sei, immer allgemeiner. Dennoch verhallten die Zweifel noch keineswegs völlig. So citirt *Eusebius von Caesarea* (in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts) zwar öfter den Hebräerbrief als Werk des Paulus, und rechnet ihn, da er ausdrücklich vierzehn paulinische Briefe annimmt (hist. eccles. 3, 3.), in der Hauptstelle über den neutestamentlichen Kanon (hist. eccles. 3, 25.) ohne Zweifel als einen Bestandtheil der nur im Allgemeinen genannten paulinischen Briefe zu den Homologumena. Aber er hält den Brief doch nur für eine Uebertragung aus einer hebräischen Urschrift des Paulus (hist. eccl. 3, 38.), und weiss von Griechen, die, auf das Verwerfungsurtheil der römischen Kirche gestützt, überhaupt den paulinischen Ursprung des Schreibens in Abrede stellten (hist. eccl. 3, 3.). Ja! an einem andern Ort (hist. eccl. 6, 13.) zählt sogar er selbst den Brief zu den *ἀντιλεγό-*

μεναι γραφαί *), indem er ihn mit der Weisheit des Salomo, der des Jesus Sirach und den Briefen des Barnabas, des Clemens Romanus und des Judas in eine Reihe stellt! — Direct als Werk des Paulus anerkannt wird dagegen der Brief im 60sten Kanon *des Concils zu Laodicea* nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, von *Titus von Bostra* († c. 371.), von *Basilius Magnus* († 379.) und dessen Bruder *Gregor von Nyssa*, von *Cyrillus*, Bischof von Jerusalem († 386.), von *Gregor von Nazianz* († 389.), in den *Jambi ad Seleucum*, wo indess die Bemerkung eingeschaltet ist: *τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον*, von *Epiphanius* († 402.), *Chrysostomus* († 407.), *Theodorus von Mopsuestia* († um 428.) und Andern. Doch polemisirt noch *Theodoret* in seinem Prooemium zum Brief (vergl. auch Epiphanius haer. 69, 37.) gegen arianisch Gesinnte, die den Hebräerbrief als *νόθος* dem Paulus absprachen.

Während solchergestalt die Zeugnisse *des Morgenlandes* im Allgemeinen zwar günstig für einen paulinischen Ursprung des Briefes lauten, eine *unmittelbare* Abfassung desselben durch Paulus aber grösstentheils erst in der späteren Zeit, dagegen in der früheren meist nur eine *mittelbare* behauptet ward, erkennt *das Abendland* in den ersten Jahrhunderten eine Autorschaft des Paulus überall nicht an. — Ein Gewährsmann dafür aus der *nordafricanischen* Kirche ist *Tertullian* am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts. Nur ein einziges Mal erwähnt er ausdrücklich des Hebräerbriefs, um die Worte 6, 4—8. aus demselben anzuführen, und es ist hier sichtbar sein Bemühen, die Auctorität der citirten Schrift so hoch wie möglich zu stellen. Aber von einer Abfassung derselben durch den Apostel Paulus weiss er nichts; statt des Paulus nennt er den Barnabas als ihren Verfasser, und zwar nicht in Form einer Conjectur, sondern schlechthin und ohne Weiteres, so dass er offenbar von einer Voraussetzung ausgeht, die in den Kirchen seiner Heimath allgemein verbreitet war. (Vergl. de pudicitia c. 20.: Volo tamen ex redundantia alicujus etiam *comitis apostolorum* testimonium superducere,

---

*) Nach *Delitzsch* (Komment. p. XVII f.) freilich soll diese Annahme auf einem Missverständniss der Worte des Eusebius beruhen. Allein des Eusebius Worte sind doch deutlich genug. Sie lauten: *κέχρηται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σαλομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιρὰχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα.*

idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Exstat enim et *Barnabae titulus ad Hebraeos*, a deo satis auctorati viri *), ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore: „aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem?" Et *utique receptior* apud ecclesias *epistola Barnabae* illo apocrypho Pastore moechorum. — — — Hoc qui *ab apostolis didicit et cum apostolis docuit*, nunquam moecho et fornicatori secundam poenitentiam promissam ab apostolis norat.) — Auch in der zunächst folgenden Zeit kann im proconsularischen Africa der Hebräerbrief nicht als eine Schrift des Apostels Paulus gegolten haben. Das beweis't *Cyprian*, Bischof von Karthago († 258.), welcher mit alleiniger Ausnahme des kleinen Philemonbriefs aus sämmtlichen Sendschreiben des Paulus Citate beibringt, und dennoch nirgends Aussprüche aus dem Hebräerbrief entlehnt, vielmehr wiederholt bemerkt, dass Paulus nur an *sieben Gemeinden* geschrieben habe (vergl. testim. adv. Jud. 1, 20.; de exhortat. martyrii c. 11.).

Wie aber die alte nordafricanische, so wusste auch die alte *römische* Kirche von einer Zugehörigkeit des Hebräerbriefs zu der paulinischen Briefsammlung nichts. Diess ist um so beachtenswerther, da innerhalb der *römischen* Kirche die älteste Spur vom Vorhandensein des Hebräerbriefs angetroffen wird. Eine Reihe charakteristischer Aussagen des letztern ist nämlich in das Sendschreiben des *Clemens Romanus* (gegen Ende des ersten Jahrhunderts) an die Korinther aufgenommen (vergl. besonders Kap. 36. mit Hebr. 6, 4. 1, 3. 4. 5. 7. 13.; Kap. 17. mit Hebr. 11, 37. und überhaupt *Lardner*, the credibility of the Gospel History. Part II. Vol. 1. Lond. 1748. p. 62 ff. *Böhme* p. LXXV sq.). Diese Entlehnungen sind aber nicht als Citate eingeführt, sondern mit der eigenen Rede verschmolzen. Sie beweisen daher nur, dass Clemens den Hebräerbrief gekannt und hochgeschätzt, geben aber darüber, wen er als den Verfasser angesehen, keinen Aufschluss. Dass indess Clemens den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, wird durch die Stellung, welche die alte römische Kirche der Folgezeit zum Hebräerbrief einnahm, im höchsten Grade unwahrscheinlich. In dem von *Muratori* aufgefundenen, dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehörenden *Fragment über den Kanon der römischen Kirche* wird angegeben, dass Paulus an *sieben* Gemeinden geschrieben habe, worauf dann eine

---

*) So ist mit *Oehler* (Tertull. Opp. Tom. I. Lips. 1853. p. 839.) zu lesen st. adeo satis auctoritatis viri.

Aufzählung unserer jetzigen 13 paulinischen Briefe folgt. Ausser ihnen werden dann noch zwei dem Paulus untergeschobene Briefe namhaft gemacht; des Hebräerbriefs aber geschieht nicht einmal eine Erwähnung. Er kann also in der römischen Kirche der damaligen Zeit in keinem kanonischen Ansehen gestanden haben, noch viel weniger für ein Werk des Apostels Paulus gehalten worden sein. — Ebenso erkannte *Cajus*, Presbyter zu Rom am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts, im ausdrücklichen Gegensatz gegen die περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειά τε καὶ τόλμα nur *dreizehn* Briefe als Werke des Apostels Paulus an, mit Ausschluss des Hebräerbriefs (vergl. Eusebius hist. eccl. 6, 20.). — Auch noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts galt in der römischen Kirche der Hebräerbrief weder als ein Werk des Paulus, noch überhaupt als eine kanonische Schrift. Das ergiebt sich daraus, dass *Novatian* in seinen Schriften de trinitate und de cibis Judaicis (bei Gallandi biblioth. Patr. T. III. p. 287 sqq.), obwohl sie reich sind an biblischen Citaten, und obwohl ihr Gegenstand eine Benutzung des Hebräerbriefs nahe legte, nirgends den letztern auch nur erwähnt; was bei der Geltung desselben als einer kanonischen und von Paulus herrührenden Schrift um so unerklärlicher gewesen wäre, da Novatian für seine strengere Ansicht über die Wiederaufnahme der Gefallenen zur Kirchengemeinschaft keinen Ausspruch der Schrift mit grösserem Schein der Berechtigung hätte geltend machen können, als gerade Hebr. 6, 4—6. — Ebenso bemerkt noch in Bezug auf *sein* Zeitalter (erste Hälfte des vierten Jahrhunderts) *Eusebius* (hist. eccl. 6, 20.) ausdrücklich: καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν. — Ueber *Irenaeus* ferner, den Repräsentanten der Kirche des südlichen *Galliens* am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts, berichtet Stephanus Gobarus bei Photius bibl. cod. 232. (ed. Hoeschel. Rothomagi 1653. fol. p. 903.), dass derselbe, ebenso wie *Hippolytus*, die Abfassung des Hebräerbriefs durch Paulus geleugnet habe. Im Einklange mit diesem Bericht steht die Thatsache, dass Irenaeus in seinem grossen Werke advers. haereses, so oft er auch Veranlassung gehabt hätte, und so vielfach er sonst Beweisstellen aus den Briefen des Paulus beibringt, gleichwohl nirgends auf den Hebräerbrief sich beruft. In der verloren gegangenen Schrift βιβλίον διαλέξεων διαφόρων hat er nun freilich einer Notiz bei Eusebius (hist. eccl. 5, 26.) zufolge auch aus dem Hebräerbrief (gleichwie aus der Weisheit Salomo's!)

einige Aussprüche angeführt, aber dass Irenaeus den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, sagt auch Eusebius nicht.

Erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts fand die Annahme der Autorschaft des Paulus allmälig Eingang auch im Abendlande, eine Wandlung der Ansichten, die ohne Zweifel dem überwiegenden Einfluss der griechischen Kirche auf die lateinische zuzuschreiben ist. Als Werk des Paulus citiren den Brief *Hilarius*, Bischof von Pictavium († 368.), *Lucifer Calaritanus* († 371.), dessen Zeitgenosse Fabius Marius *Victorinus*, *Philastrius*, Bischof von Brescia († c. 387.), *Ambrosius*, Bisch. von Mailand († 397.), *Rufin* von Aquileja († c. 411.), *Hieronymus* († 420.), *Augustin* († 430.) und Andere. Jene Wandlung der Ansichten tritt besonders deutlich bei den *africanischen Synoden* am Ende des vierten und am Anfang des fünften Jahrhunderts hervor. Im 36sten Kanon der Synode zu *Hippo* (393.), sowie im 47sten Kanon der dritten Synode zu *Karthago* (397.) wird bei Bestimmung der für kanonisch zu haltenden Bücher des Neuen Testaments die Zahl der Briefe des Paulus zuerst überhaupt auf *dreizehn* angegeben, und dann hinzugefügt: von demselben der Brief an die Hebräer („Pauli apostoli epistolae tredecim; ejusdem ad Hebraeos una."). Diese gesonderte Nennung beweis't, dass man zu dieser Zeit es noch nicht wagte, dem Hebräerbrief einen völlig gleichen Rang mit den dreizehn allgemein anerkannten Sendschreiben des Paulus zuzugestehen. Bald darauf indess, im 29sten Kanon der fünften Karthagischen Synode (419.) heisst es bei ähnlicher Aufzählung: epistolarum Pauli apostoli numero *quatuordecim*. Trotz dieses Umschwungs des Urtheils im Allgemeinen aber verstummten selbst in dieser späten Zeit die Zweifel an der Kanonicität und dem paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs nicht gänzlich. Noch *Philastrius* bemerkt, dass derselbe nur selten bei den Lateinern kirchlich vorgelesen werde (haeres. 89.), und nennt haeres. 88. unter den Büchern, die nach Festsetzung der Apostel und deren Nachfolger allein kirchlich vorgelesen werden sollten, nur *dreizehn* paulinische Briefe. Der Kommentar des *Hilarius* (Ambrosiaster) ferner erstreckt sich zwar über alle dreizehn paulinische Briefe, nicht aber zugleich über den Hebräerbrief, und sogar *Rufin* setzt bei einer Erwähnung des Briefs (Invectiva in Hieronymum 1. Opp. Hieronymi ed. Martianay. T. V. p. 279.) die Worte hinzu: „si quis tamen eam receperit." Mit ähnlichem Schwanken drückt oftmals auch *Hieronymus* sich aus (z. B. zu Titus 1, 5. Opp. ed. Val-

lars. 2. Tom. VII. P. 1. p. 695.: Si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est. — Ibid. zu 2, 2. p. 714.: Relege ad Hebraeos epistolam Pauli, sive cujuscunque alterius eam esse putas.), und bemerkt ausdrücklich z. B. epist. 125. ad Evagrium (ed. Martianay. T. II. p. 571.): epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum. — Komment. z. Matth. 26, 8. 9. (ed. Vallars. T. VII. P. 1. p. 212.): Paulus in epistola sua, quae scribitur ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent. — Catalog. c. 59. (ed. Martianay. T. IV. p. 117.): sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur, und ähnlich anderwärts. Dessgleichen bemerkt auch *Augustin* (de peccatorum meritis et remissione 1, 27. Opp. ed. Bened. T. X. Antw. 1700. p. 18.), dass der Hebräerbrief nonnullis incerta sei, obgleich er selbst in seinem Urtheil durch die auctoritas ecclesiarum orientalium, bei denen auch diese Schrift in kanonischem Ansehen stehe, sich leiten lasse.

Wie man aber für Paulus als Briefverfasser auf eine entschiedene und einstimmige alte Tradition sich nicht zu stützen vermag, so führen

2. *auch die Andeutungen, welche der Brief selbst über die Person und die historische Situation seines Verfassers giebt*, nicht auf den Apostel Paulus hin. Völlig entscheidend *gegen* Paulus ist 2, 3. Denn hier rechnet sich der Verfasser zu denen, die ihre Kunde des Evangeliums nicht unmittelbar vom Herrn selbst, sondern erst durch Vermittlung der nächsten Jünger und Ohrenzeugen empfangen haben. Er beansprucht also keinen mit den zwölf Aposteln ebenbürtigen Rang, sondern stellt sich auf den Standpunkt des Lukas (Luk. 1, 2.). Das ist aber das gerade Gegentheil von der Art, wie *Paulus* sich ausspricht, wenn er, sei es polemisch, sei es ohne Nebenzweck, hervorhebt, wie er zu seiner Kenntniss des Evangeliums gekommen sei; er leugnet ausdrücklich, durch *menschlichen* Unterricht seine Kunde des Evangeliums gewonnen zu haben; sie ist unmittelbar vom Herrn selbst durch Offenbarung ihm mitgetheilt, und darum steht er an apostolischer Dignität den zwölf ursprünglichen Aposteln völlig gleich (Gal. 1, 1. 11. 12. 15. 16. 2, 6. 1. Kor. 9, 1. 11, 23. Eph. 3, 2. 3.). — Hinweisungen *auf* Paulus hat man freilich in den Notizen 10, 34. 13, 18 f. 23. 24. zu finden geglaubt. Aber durchaus mit Unrecht. Die *erste* Stelle würde nur dann eine Beziehung auf Paulus begünstigen, wenn die lectio recepta *τοῖς δεσμοῖς μου* richtig wäre; sie ist aber entschieden

falsch; statt derselben ist *τοῖς δεσμίοις* zu lesen. Auch die *zweite* Stelle gewährt kein Recht, an Paulus zu denken. Denn die Aussage, dass der Verfasser ein *Gefangener* gewesen, kann in derselben gar nicht gefunden werden, da die Schlussworte von 13, 23. deutlich zeigen, dass der Verfasser beim Niederschreiben seines Briefs auf völlig freiem Fusse sich befand *). Aus der *dritten* Stelle ferner ergiebt sich allerdings, dass der Verfasser mit Timotheus, dem bekannten Gehülfen des Paulus, befreundet war. Aber als ein auf Paulus selbst deutendes Merkmal würde dieser Thatbestand nur dann betrachtet werden können, wenn Timotheus als eine Person charakterisirt worden wäre, die zum Verfasser im Verhältniss der Unterordnung stand, was nicht der Fall ist. Wie die Worte lauten, passt die Aussage überhaupt für jeden Pauliner als Briefverfasser. Hierzu

---

*) Dass der Verfasser des Hebräerbriefs sich in Gefangenschaft befunden habe und die Gemeinde um Fürbitte bei Gott in seiner *θλῖψις* ersuche, hat trotzdem neuerdings *Tobler* (Studien nach dem Codex Sinaiticus über den Hebräerbrief in Hilgenfeld's Ztschr. f. wiss. Theol. 1864. H. 4. p. 357 f.) aus der Textgestalt des Cod. Sin.: *προςεύχεσθε περὶ ἡμῶν ὅτι καλῆ. θα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι* folgern zu müssen geglaubt. Nach *Tobler* soll *καλῆ. θα* von *καλεῖν* herzuleiten und zwar als eine ältere Contraction für *καλεώμεθα*, in der die Länge der Krasis auf dem ersten Vocal ruhend geblieben, anzusehen sein (!), so dass *καλεῖσθαι* in dieser Verbindung dem latein. in jus vocari, citari Act. 4, 18. 24, 2. entspreche, und der Sinn entstehe: „*Betet für uns, weil wir vorgeladen werden*, uns zu Recht verantworten müssen, *dass wir ein gutes Gewissen*, einen frohen Muth, Red und Antwort zu geben, *haben, da wir in allen Dingen*, auch in solchem Falle, *richtig wandeln wollen*.“ Indess die Irrigkeit einer derartigen Argumentation einzusehen, genügt ein Blick in den Codex selbst. Derselbe bietet Hebr. 13, 18. in folgender Wortabtheilung dar:

προςευχεσθε πε
ρι ημων οτι καλῆ.
θα γαρ οτι καλην
συνιδησιν κτλ.

Offenbar ist *καλῆ.* nichts anderes als das in der nächsten Zeile folgende *καλην*, indem ein Strich am Ende einer Zeile sehr häufig im Cod. Sin. statt eines Endbuchstabens gesetzt ist, so dass durch ein blosses Schreibversehen, wie deren sehr viele im Cod. Sin. sich finden, *οτι καλην*, was erst in die dritte Zeile gehörte, auch schon in die zweite Zeile sich verirrte, und hier das *πειθομεθα*, welches der Abschreiber in dem zu copirenden Texte vor sich hatte, seinen drei ersten Silben nach verdrängte. Dass der Abschreiber wirklich *πειθομεθα* — wofür übrigens die vierte Hand *πεποιθαμεν* corrigirt hat — zum Copiren vor sich hatte, darauf weis't deutlich sowohl das *θα* als auch das *γαρ* der dritten Zeile hin. Vergl. gegen *Tobler* auch *Volkmar* in Hilgenfeld's Ztschr. f. wiss. Theol. 1865. H. 1. p. 108 ff.

kommt, dass in der genannten Stelle die Befreiung des Timotheus aus seiner Gefangenschaft gemeldet wird; von der Gefangenschaft selbst mussten also die Leser schon Kunde haben; sie konnte daher weder unbedeutend noch von kurzer Dauer gewesen sein. Von einer Gefangenschaft des Timotheus aber, so lange er des Paulus Gehülfe war, findet sich weder in den Briefen des letztern noch auch in der Apostelgeschichte die geringste Spur *). Viel wahrscheinlicher ist es daher, dass jene Notiz auf eine Gefangenschaft sich bezieht, in welche Timotheus erst nach dem Tode des Apostels Paulus gerathen war. Die *vierte* Stelle endlich soll darthun, dass der Brief aus *Rom,* und desshalb wahrscheinlich von Paulus geschrieben sei. Aber von *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* konnte der Verfasser nur grüssen, wenn er *ausserhalb* Italiens sich befand. Wäre er selbst mit jenen grüssenden italischen Christen in Italien bei Abfassung des Briefs gewesen, so hätte er dieselben als *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ* (vergl. 1. Petr. 5, 13.) bezeichnen müssen. Höchstens könnte man annehmen, dass der Verfasser *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* als römische Christen aus der *Provinz* in einem Gegensatze zu *οἱ ἐν Ῥώμῃ*, den Christen der römischen *Haupt*stadt gedacht hätte. Dann würde er allerdings in Rom sich befunden haben. Aber wie wäre es doch erklärlich, dass er dann einen Gruss auch von diesen Christen der Hauptstadt zu bestellen unterlassen hätte? Wogegen, wenn der Verfasser *ausserhalb* Italiens schrieb, die isolirte Grussbestellung von *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* sich einfach daraus erklärt, dass an dem Orte seines zeitweiligen Aufenthalts eine Christengemeinde, von der er ausserdem hätte grüssen können, noch gar nicht existirte.

Gegen Paulus als Verfasser spricht

3. *Stil und Darstellungsweise des Briefs.* Schon *Origenes* (s. oben p. 3.) bemerkt, dass Jeder, der Sprachverschiedenheiten zu beurtheilen verstehe, es zugeben müsse, dass die Schrift *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα* sei, als die Sendschreiben des Paulus, und derselbe Thatbestand ist vor ihm schon dem *Clemens Alexandrinus* (s. oben p. 2.) aufgefallen, wie denn überhaupt hierauf die verbreitete Annahme des Alterthums von einer hebräischen Urschrift des Briefs sich basirt. Aber nicht bloss durch ein reineres

---

*) Dass *Ebrard* (p. 417 ff.) sehr geneigt ist, aus Phil. 2, 19. 23. eine Gefangenschaft des Timotheus zu Rom zur Zeit, als Paulus dort gefangen gehalten wurde, herauszuconstruiren, verdient nur als Curiosum erwähnt zu werden.

Griechisch, dem Hebraismen meist nur in den aus dem Alten Testament entlehnten Citaten sich beigemischt finden, zeichnet der Brief sich aus, er ist auch periodisch abgerundeter und rhetorischer. Während Paulus mit der Sprache ringt, um die zuströmende Gedankenfülle in Worte zu fassen, und grammatische Unregelmässigkeiten, Structurwechsel und Anakoluthieen nichts Seltenes bei ihm sind, verläuft die Rede des Hebräerbriefs überall in glatter Leichtigkeit. Das harmonische Ebenmaass der Satzglieder bleibt auch da, wo Parenthesen von längerem Umfang sich einschalten, ungestört (vergl. 7, 20—22.); ja! Parenthese wird in Parenthese eingenistelt, und dennoch kehrt der Verfasser mit Sicherheit zur begonnenen Structur zurück (vergl. 12, 18—24.). Auf Wohllaut und musikalischen Tonfall (vergl. z. B. 1, 1—4. 7, 1—3.), auf effektvolle Wortstellung (vergl. z. B. 7, 4.) wird überall der grösste Fleiss verwendet, und auch der Gebrauch der Partikeln und Participien verräth durchgängig stilistische Kunst und erlernte Rhetorik. Während dem Apostel Paulus es überall nur um die Sache selbst, die er vorträgt, nie zugleich um eine schöne Form ihrer sprachlichen Einkleidung zu thun ist, und auch die affektvollsten Ergüsse einer natürlichen Beredsamkeit immer nur unmittelbare Erzeugnisse des Augenblicks sind, erstreckt sich im Hebräerbrief das Streben nach Wohlklang und Redeschmuck bis auf die Einzelnheiten des Ausdrucks und der Wendungen hin. Wo z. B. ohne Sinnverschiedenheit das einfache schlichte *μισθὸς* hätte stehen können, dessen Paulus regelmässig sich bedient, wählt der Verfasser des Hebräerbriefs ebenso regelmässig das voller tönende *μισθαποδοσία* (2, 2. 10, 35. 11, 26.), und gebraucht dem entsprechend *ὁρκωμοσία* (7, 20. 21. 28.), *αἱματεκχυσία* (9, 22.) und andere klangvolle Zusammensetzungen. Während ferner z. B. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes von Paulus einfach durch *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος* bezeichnet wird (Kol. 3, 1. vergl. auch Röm. 8, 34. Eph. 1, 20.), dienen zum Ausdruck des nämlichen Gedankens im Hebräerbrief die majestätischen Formeln *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς* (1, 3.), *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (8, 1.), *ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν* (12, 2.). Was ferner Paulus von Christus prädicirt, indem er ihn einfach als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2. Kor. 4, 4.), oder als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (Kol. 1, 15.), oder als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* (Phil. 2, 6.) beschreibt, das drückt der Verfasser des Hebräerbriefs gewählter durch die Charakteristik *ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης*

καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (1, 3.) aus *). — Wie aber der Verfasser des Hebräerbriefs durch diese *äussere* Seite der Diction den Apostel Paulus übertrifft, und unter allen neutestamentlichen Schriftstellern einer classischen Vollendung am nächsten kommt, so dass nur einige Parthieen bei Lukas sich vergleichen lassen, so steht er doch andrerseits dem Apostel Paulus bedeutend nach in Bezug auf den *inneren* Charakter der Darstellungsweise. Es fehlt seiner Argumentation die dialektische Schärfe (vergl. z. B. 12, 25.), seiner Gedankenfolge der strenge feste Zusammenhang (vergl. z. B. 4, 14.), seinem Ausdruck die Präcision und Bestimmtheit (vergl. z. B. 7, 27.), die für den Apostel Paulus charakteristisch sind.

4. Abweichungen von Paulus zeigen sich ferner im *Lehrgehalt* des Briefs. Allerdings ist im Ganzen und Grossen die dogmatische Grundanschauung dieselbe wie in den paulinischen Briefen, und auch im Einzelnen finden sich vielfache Anklänge an die Lehrweise der letzteren**). Gleichwohl ist diese dogmatische Uebereinstimmung nicht ohne eigenthümliche, individuelle, selbstständige Färbung im Hebräerbrief ***). Der Apostel Paulus betrachtet als die wich-

---

*) Manche weitere Sprachdifferenzen im Einzelnen, die zum Theil eben damit zusammenhängen, dass im Hebräerbrief die Rede überwiegend rhetorisch, bei Paulus überwiegend dialektisch ist, s. bei *Schulz*, der Br. an die Hebr. Bresl. 1818. p. 135 ff. — *Seyffarth*, de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari. Lips. 1821. p. 25 sqq.

**) Zusammenstellungen des Verwandtschaftlichen, die indess der kritischen Sichtung bedürfen, s. bei *Fr. Spanhemius*, de auctore epistolae ad Hebraeos (Opp. T. II. Lugd. Bat. 1703. fol. p. 171 sqq.). — *Cramer*, p. LXIX sqq. LXXX sqq. — Petr. Hofstede *de Groot*, disputatio, qua epistola ad Hebraeos cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad Rhen. 1826. 8.

***) Wegen dieser Selbstständigkeit indess mit *Riehm* (Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsb. 1858. 59. II. p. 861 ff.) nach dem Vorgange von *R. Köstlin* (Theoll. Jahrbb. von Baur u. Zeller. 1854. H. 4. p. 463 ff.), *Ritschl* (Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. p. 159 ff.) und *Weiss* (Studien und Kritiken. 1859. H. 1. p. 142 ff.) den Brief gar nicht für das Werk eines Pauliners zu halten, sondern in ihm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Judenchristenthums zu erblicken, ist kein genügender Grund vorhanden, zumal da eine nähere, persönliche Verbindung des Briefverfassers mit Paulus und dessen Schülern und Mitarbeitern eingeräumt, im Lehrbegriff des Briefs nicht nur kein Widerspruch gegen Paulus, sondern ein höheres Zusammenstimmen mit Paulus in allem Wesentlichen gefunden, und obendrein angenommen wird, dass der Brief auf Anregung und unter dem Einflusse des Paulinismus entstanden sei.

tigste Thatsache derHeilsgeschichte die Auferstehung Christi; durch sie erst hat das ganze Erlösungswerk die göttliche Sanction und Beglaubigung erhalten; durch sie vor Allem ist Christus thatsächlich als Sohn Gottes erwiesen. Vom Tode Christi redet daher Paulus fast immer nur in Verbindung mit der Auferstehung. Diese Wichtigkeit hat aber für den Verfasser des Hebräerbriefs die Auferstehung Christi nicht. Nur beiläufig in dem Segenswunsche 13, 20. wird sie von ihm erwähnt, im Haupttheile des Briefes selbst dagegen ausschliesslich auf den Tod Christi und auf das himmlische Hohepriesterthum, dessen Inhaber und Verwalter der zur Rechten des Vaters erhobene Christus ist, Gewicht gelegt. Dazu kommt, dass der Begriff der *πίστις* bei dem Verfasser ein anderer als bei Paulus ist. Während bei Paulus die *πίστις* einen Gegensatz gegen den *νόμος* und die *ἔργα νόμου* involvirt, und ihr Object speciell an Christus hat, versteht der Verfasser des Hebräerbriefs darunter nur überhaupt das gläubige, demüthige Vertrauen auf Gottes Gnade und Verheissungen, im Gegensatz zu dem *Schauen* der *Verwirklichung* derselben — eine Wendung des Begriffs, wie sie bei Paulus nur selten (vergl. 2. Kor. 5, 7.) hervortritt. Auffallend ist ausserdem, dass auf die Theilnahme der Heiden am messianischen Reich, obwohl auch der Verfasser wie Paulus hierüber gedacht haben muss, da er das Judenthum nur als unvollkommene Vorstufe des Christenthums ansieht, und ein Heraustreten aus dem ersteren fordert, um der Segensgüter des letztern theilhaftig zu werden, dennoch nirgends Rücksicht genommen wird, woraus hervorzugehen scheint, dass der Verfasser nicht sowohl in Bekehrung der Heiden als in Bekehrung seiner jüdischen Volksgenossen seine Lebensaufgabe fand. Eigenthümlich ist ferner dem Briefe das vorherrschende Wohlgefallen an einer typisch-symbolischen Betrachtungsweise *), die zwar auch bei Paulus (z. B. Gal. 4, 21 ff. 1. Kor. 10, 1 ff.), aber doch nur vereinzelt sich findet, und Anderes mehr. Vergl. ***Riehm***, Lehrbegr. des Hebräerbr. I. p. 221 ff. p. 385 ff. II. p. 632 ff. p. 822 ff.

5. Entschieden gegen Paulus sprechen ferner ***die Citate aus dem Alten Testament***. Während Paulus nicht bloss die LXX. benutzt, sondern auch im hebräischen Originaltext bewandert ist, und diesen oft selbstständig sich über-

*) Vergl. ***de Wette***, über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebr. (in der Theologisch. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Heft 3. Berl. 1822. p. 1 ff.).

setzt, meist auch freier und mehr aus dem Gedächtniss citirt, folgt der Verfasser des Hebräerbriefs ausschliesslich, und grösstentheils sehr genau, den LXX., und argumentirt sogar aus deren Fehlern (vergl. besonders 10, 5—7.), so dass er gar keine oder nur eine sehr ungenügende Kenntniss des Hebräischen besessen haben kann, — ein Umstand, der schon im Alterthum den Bestreitern des paulinischen Ursprungs des Briefs nicht entgangen ist. (Vergl. Hieronymus zu Jes. 6, 9. Opp. ed. Martianay. Tom. III. p. 64.: Pauli quoque idcirco ad Hebraeos epistolae contradicitur, quod ad Hebraeos scribens utatur testimoniis, quae in Hebraeis voluminibus non habentur). Die Nachweisungen im Einzelnen s. bei *Bleek,* Abtheil. 1. p. 338—369.

6. Der Verfasser beschreibt 9, 1—5. die Einrichtung des jüdischen Heiligthums, und setzt V. 6. voraus, dass dieselbe in ihrer Ursprünglichkeit auch noch im jüdischen Tempel seiner Zeit fortbestehe, macht aber dabei mehrfacher historischer Verstösse sich schuldig (vergl. die Auslegung), wie sie bei Paulus, der längere Zeit in Jerusalem gelebt, unmöglich gewesen wären.

7. Wäre Paulus der Verfasser, so würde er von seiner constanten Sitte, in einer vorangestellten Briefadresse seinen Namen zu nennen, nicht abgewichen sein. Denn ein haltbarer Grund für solche Abweichung lässt sich nicht ausfindig machen. Vergl. *Bleek,* Abth. 1. p. 295 ff.

8. Sehr unwahrscheinlich ist überhaupt, dass Paulus an rein judenchristliche Gemeinden, an die doch der Brief gerichtet ist (s. §. 2.), sollte geschrieben haben. Denn seinem Grundsatz, in keinen fremden Wirkungskreis sich einzudrängen (Röm. 15, 20. Gal. 2, 9.), wäre er dadurch untreu geworden.

Die aufgezählten Argumente in ihrer Gesammtheit sind so zwingend, dass es nicht befremden kann, wie bei jeder Neubelebung des kritisch-wissenschaftlichen Geistes in der Kirche auch die Zweifel gegen den paulinischen Ursprung des Briefs, nachdem sie längst verschollen zu sein schienen, stets von Neuem sich regten. Zur Zeit der Reformation erklärten innerhalb der katholischen Kirche *Cajetan* und *Erasmus* sich gegen Paulus als Verfasser des Briefs. Jener ward darob von Ambrosius Catharinus angefeindet; dieser musste gegen die Sorbonne sich vertheidigen, und das Concil zu Trident unterdrückte jede weitere Aeusserung eines freieren Urtheils, indem es den Brief zum vierzehnten Brief

des Paulus decretirte *). Noch entschiedener ward von den Reformatoren der Brief dem Apostel Paulus abgesprochen. *Luther* trennte in seinen Ausgaben des Neuen Testaments den Hebräerbrief von den Briefen des Paulus, und stellte ihn mit den Briefen des Jakobus und des Judas und der Apokalypse hinter „die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testamentes“, da jene vier Schriften „vorzeiten ein ander Ansehen gehabt“. „Aufs Erste“, sagt er (s. *Walch* Theil XIV. p. 146 f.), „dass diese Epistel an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sey, beweiset sich dabey, dass im 2. Cap. v. 3. stehet also: diese Lehre ist durch die, so es selbst von dem Herrn gehöret haben, auf uns kommen und blieben. Damit wird es klar, dass er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln kommen sey, vielleicht lange hernach. Denn St. Paulus Gal. 1. v. 1. mächtiglich bezeuget, er habe sein Evangelium von keinem Menschen, noch durch Menschen, sondern von Gott selbst. Ueber das hat sie einen harten Knoten, dass sie am 6. und 10. Cap. straks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe, und am 12. v. 17. spricht, Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu seyn. Und wiewol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss, ob's gnug sey. Mich dünket, es sey eine Epistel von vielen Stücken zusammen gesetzet, und nicht einerley ordentlich handele. Wie dem allen, so ist's je eine ausbündige feine Epistel, die vom Priesterthum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich ausleget. Dass es offenbar ist, sie sey eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Jünger der Apostel gewesen, viel von ihnen gelernet, und fast im Glauben erfahren, und in der Schrift geübet ist. Und ob er wol nicht den Grund leget des Glaubens, wie er selbst zeuget Cap. 6. v. 1., welches der Apostel Amt ist, so bauet er doch fein drauf Gold, Silber, Edelsteine, wie St. Paulus 1. Cor. 3, 12. sagt. Derhalben uns nicht hindern soll, ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untermenget werde, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufnehmen; ohne dass man sie den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichen mag.

*) Vierte Sitzung vom 8. April 1546.: Testamenti Novi . . . quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, ... ad Philemonem, ad Hebraeos.

Wer sie aber geschrieben habe, ist unbewusst, will auch wol unbewusst bleiben noch eine weile; da lieget auch nichts an. Uns soll begnügen an der Lehre, die er so beständiglich an und in der Schrift gründet, und gleich einen rechten feinen Griff und Maass zeiget, die Schrift zu lesen und zu handeln." Wie Luther, so sprachen auch *Melanchthon*, die *Magdeburgischen Centuriatoren*, *Lucas Osiander*, *Balduin*, *Hunnius* u. Andere und von den Reformirten *Calvin*, *Beza*, *Jos. Scaliger*, *Dan. Heinsius* u. M. den Brief dem Apostel Paulus ab *). Später indess ward auch in der evangelischen Kirche die Voraussetzung, dass Paulus der Verfasser sei, allmälig wieder allgemeiner, und seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts die kirchlich recipirte Annahme, von der nur die *Arminianer* und *Socinianer* abzuweichen wagten. Eine freiere Untersuchung ward erst durch *Semler* und *Michaelis* wieder angeregt; sie hat sich fast allgemein zu Ungunsten des Paulus entschieden. Doch sind noch *Storr*, *Hug*, *G. W. Meyer* (in Ammon's u. Bertholdt's krit. Journal der neuesten theol. Literat. Bd. 2. St. 3. p. 225 ff.), *Steudel* (in Bengel's Archiv B. 4. St. 1. p. 63 ff.), *Heinrichs* (doch vergl. das Vorwort zur *zweiten* Auflage), *Hofstede de Groot* (disputatio, qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epp. comparatur. Traj. ad Rhen. 1826.), *Stuart*, *Gelpke* (Vindiciae originis Paulinae ad Hebraeos epistolae, nova ratione **) tentatae. Lugduni Batav. 1832. 8.), *Paulus*, *Stein*, *Bloomfield* (The Greek Testament. Ninth edition. Vol. II. London 1855. p. 572 ff.), *J. Chr. K. v. Hofmann* (Der Schriftbeweis. II. 2. Aufl. 2. Nördling. 1860. p. 105. 378.) und *Robbins* (in Park's and Taylor's Bibliotheca sacra and biblical Repository. Vol. XVIII. Andover 1861. July. p. 469 ff.) als Vertheidiger eines direct paulinischen Ursprungs aufgetreten, während *Guericke* (Ein-

---

*) Doch ward, während in ihren Symbolen die lutherische Kirche eine freiere Stellung zum Kanon sich bewahrte, von den *Reformirten* in die Confessio *Belgica* (Cap. IV. p. 171 sq. ed. Augusti. Vergl. auch die *Helvetica* von 1566. Cap. XI. p. 25 sq. XVI. p. 43. und die *Bohemica* von 1535. Art. IV. p. 281. VI. p. 286. XX. p. 323.) die Bestimmung aufgenommen, dass Paulus 14 Briefe geschrieben habe.

**) Die nova ratio besteht in der umständlichen Beweisführung, dass der Hebräerbrief eine Verwandtschaft mit den Schriften des Seneca (!), hauptsächlich mit dessen kleinem Buch de providentia verrathe, die so tief eingreife, dass sie nicht durch Zufall entstanden sein könne, sondern höchst wahrscheinlich auf persönlicher Verbindung des Briefverfassers mit Seneca beruhe, ein Thatbestand, der nur für Paulus, welchen eine glaubwürdige alte Tradition mit Seneca in Berührung bringe, passend sei.

leit. in das N. T. p. 441.), *Delitzsch* (in Rudelb. und Guer. Zeitschr. f. d. Luth. Theol. 1849. p. 266. und im Komm.), *Ebrard* und einige Andere wenigstens indirect den Brief auf Paulus zurückzuführen suchen, indem sie ihn im Auftrage und unter den Augen des Paulus geschrieben sein lassen. Dass aber auch diese letztere Modification eine völlig unhaltbare und unberechtigte sei, leuchtet ein. Denn von einem derartigen Thatbestande müsste nothwendig im Briefe selbst eine Andeutung sich finden, während doch die Schrift überall den Eindruck eines selbstständigen Werkes eines selbstständigen christlichen Lehrers macht. Ebenso würde, da dann doch gleichfalls Paulus alleiniger Vertreter des Briefinhaltes wäre, die Fassung der Aussage 2, 3. und Anderes mehr völlig unerklärlich sein.

Kann solchergestalt der Hebräerbrief weder direct noch indirect ein Werk des Apostels Paulus sein, so fragt sich weiter, ob nicht noch jetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit der wirkliche Verfasser sich ermittlen lässt. Man hat sich theils für *Barnabas*, theils für *Lukas*, theils für *Clemens Romanus*, theils für *Silvanus*, theils endlich für *Apollos* entschieden.

Barnabas ist von *J. E. Chr. Schmidt* (histor.-krit. Einl. in's N. T. Abth. 1. p. 289 ff.), *Twesten* (Dogmatik. Bd. 1. 4. Aufl. p. 95.), *Ullmann* (Studien u. Kritiken 1828. H. 2. p. 388 ff.), *Thiersch* (de epistola ad Hebr. commentatio historica. Marb. 1848. p. 1.) *), *Wieseler* (Chronologie des apostolischen Zeitalters. Götting. 1848. p. 504 ff. Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser u. seine Leser. 1. Hälfte. [Schriften der Universität zu Kiel aus dem Jahre 1860. 4. Bd. VII.; auch bes. abgedr. Kiel 1861. 8.]), *Adalb. Maier* (Comment. üb. d. Br. an d. Hebr. Freib. i. Br. 1861. p. 13 ff.) und *Ritschl* (Theol. Studd. u. Kritt. 1866. H. 1. p. 89.) für den Verfasser gehalten worden **). Nach *Wieseler* soll unter allen Annahmen die von

---

*) Doch weis't *Thiersch* – und ähnlich *Maier* — daneben auch dem Apostel Paulus einen Antheil an der Abfassung des Briefs zu. *Th.* sagt a. a. O.: „Barnabam igitur, qui et ipse gentium fuit apostolus, et Paulum communi consilio et conjuncta opera literas illas elaborasse existimo. Ita quidem ut in maxima parte Barnabas, vir ille dono prophetiae et fervore παρακλήσεως insignis agnoscatur, epilogum vero Paulus sua manu adjecerit atque ita, concedente Barnaba, suam fecerit epistolam.“ Vergl. auch *Thiersch*, die Kirche im apostol. Zeitalter. Frankf. u. Erlang. 1852. p. 197 ff.

**) Als Vertreter dieser Ansicht wird auch *Joh. Camero* genannt. *Bleek* (Abth. 1. p. 261. not. 364.) verweis't auf dessen „Quaest.

der Autorschaft des Barnabas am besten durch die Tradition des Alterthums beglaubigt sein. Aber in Wirklichkeit bleibt nur das eine (allerdings sehr bestimmte) Zeugniss des Tertullian (s. oben p. 6.) für Barnabas übrig. Denn dass auch in den meisten Kirchen des *Orients* der Brief als Werk des Barnabas gegolten, lässt sich mit *Wieseler* (vergl. schon *Ullmann* p. 391.) aus des Hieronymus Worten (epist. 129. ad Dardan. Opp. ed. Martianay. Tom. II. p. 608.): Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cujus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur nicht folgern. Zu dem plerique ein nostrorum aus dem vorhergehenden nostris mit *Tholuck* und *Delitzsch* zu ergänzen, ist freilich unmöglich; plerique kann seine Näherbestimmung nur entweder aus dem letzten oder aus den beiden Satzgliedern mit ab erhalten; aber bei der letzteren Annahme vel Barnabae in bestimmter Scheidung den ecclesiae orientis und vel Clementis den Graeci sermonis scriptores zuzuweisen, und dann der hiermit gewonnenen Aussage, dass die Meisten im Orient den Brief zwar auf Paulus zurückgeführt, seine gegenwärtige griechische Gestalt aber von Barnabas abgeleitet, mit der Vermuthung nachzuhelfen, „dass die *ursprüngliche* Ueberlieferung jener orientalischen Kirchen auf die *alleinige* Autorschaft des Barnabas“ gelautet habe, ist in gleichem Grade unberechtigt. Vielmehr ist die Ausdrucksweise des Hieronymus a. a. O., da derselbe auch noch den Lukas als Dritten kennt, der in gleicher Linie mit Barnabas und Clemens zu nennen gewesen wäre, und anderwärts für die Ansicht, dass Barnabas den Brief verfasst habe, nur einen einzigen alten Gewährsmann anzugeben weiss, der dann obendrein nicht einmal der orientalischen, sondern der occidentalischen Kirche angehört, in mehrfacher Hinsicht eine ungenaue. Ihr Correctiv findet die Stelle in den Worten des catalog. script. c. 5. Opp. ed. Martianay. T. IV. p. 103 sq.: Epistola autem,

II. in ep. ad Hebr.“, *Ullmann* p. 389. Anm. auf dessen „Myrothecium Evangelicum.“ Aber wenigstens in der letzteren Schrift findet sich eine derartige Aeusserung nicht. In derselben nennt Camero den Verfasser gewöhnlich Apostolus, unterscheidet ihn aber allerdings vom Apostel Paulus (vergl. z. B. zu Hebr. 7, 18. ed. Salmur. 1677. 4. p. 270.).

quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur propter stili sermonisque distantiam, sed *vel Barnabae juxta Tertullianum* vel Lucae evangelistae juxta quosdam vel Clementis, Romanae ecclesiae episcopi, quem ajunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone, wornach Hieronymus nur den Tertullian als Vertreter der Ansicht kannte, dass Barnabas den Brief geschrieben habe. Wenn ferner Philastrius haer. 89. bemerkt: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, so ist es gleichfalls rein unerweislich, dass nicht das aut Barnabae bloss auf Tertullian sich bezogen habe. Dessgleichen folgt daraus, dass in der Peschito der Hebräerbrief seine Stelle erst hinter den Pastoralbriefen gefunden hat, natürlich noch nicht, dass die alte syrische Kirche den Brief für ein Werk gerade des *Barnabas* angesehen habe. Eine blosse Behauptung endlich ist es, dass in den Versus scribturarum sanctarum, einem alten stichometrischen Verzeichnisse der h. Schriften A. u. N. T., welches in dem Cod. Claromontanus, zwischen den Briefen an Philemon und an die Hebräer eingeschaltet, uns aufbewahrt ist (vergl. Cod. Claromontanus ed. Tischendorf. Lips. 1852. 4. p. 468 sq.), der Hebräerbrief den Namen einer epistola Barnabae führe. (So zuerst *Credner* in d. Theol. Jahrbb. 1857. p. 307 ff.; Gesch. des Neutest. Kanon. Berl. 1860. p. 175 ff.) Jenes Verzeichniss bietet nur die Worte: „Barnabae epist. ver. DCCCL" dar; es nennt daher nur schlechthin den Barnabasbrief, und fügt hinzu, wie viel Versus oder Stichen derselbe enthalte. Nahe liegt demnach nur die Annahme, dass die nämliche Schrift, die auch sonst in der alten Kirche den Namen des Barnabasbriefes führt, und auch im Cod. Sinait. mit den kanonischen Büchern des N. T. verbunden ist, zu verstehen sei. Ja! völlig zweifellos wird diese Annahme dadurch, dass ausser der „Barnabae epist." und in gleicher Ranglinie mit derselben auch noch der Pastor, die Actus Pauli und die Revelatio Petri, also Schriften, die in späterer Zeit eben so wenig wie der Barnabasbrief zu den kanonischen Büchern (den „sanctae scributurae" des Verzeichnisses) gerechnet wurden, aufgezählt und stichometrisch bestimmt werden. Dazu kommt, dass, wenn bei der „Barnabae epist." an den Hebräerbrief hätte gedacht werden sollen, mindestens Barnabae *ad Hebraeos* epist. hätte geschrieben werden müssen, wie ja auch Tertullian (vergl. p. 7.) den Zusatz ad Hebraeos zur Bezeichnung unseres Hebräerbriefs nicht für überflüssig erachtet

hat. Man behauptet nun freilich: die angegebene Zahl der Stichen weise auf den Hebräerbrief hin. Allein aus dieser Stichenzahl eine Folgerung zu ziehen, wäre nur dann statthaft, wenn die Zahl der Stichen für die einzelnen neutestamentlichen Bücher in den Handschriften eine feststehende wäre. Sie ist aber eine überaus schwankende und wechselnde. So variiren für den Hebräerbrief (vergl. Tischend. N. T. ed. VII. P. 2. p. 596.) die Angaben der Stichen zwischen den Zahlen 703 und 830. Keine dieser Zahlen erreicht die in dem Verzeichniss genannte Zahl 850. Wollte man daher aus dieser Angabe überhaupt eine Folgerung ziehen, so müsste man vielmehr meinen, dass die Zahl 850 weit passender für den sonst so genannten Barnabasbrief als für unsern Hebräerbrief sei, da jener diesen etwa um ein Drittel an Umfang übertrifft. (Im Cod. Sinait. nimmt der Barnabasbrief $53^1/_2$, der Hebräerbrief $40^1/_2$ Columnen ein.) Man behauptet ferner: die Barnabae epist. des Verzeichnisses müsse für den Hebräerbrief angesehen werden, weil dieselbe ihren Platz bei der Aufzählung noch vor der Offenbarung Johannis und den Actus apostolorum erhalten habe, und so durch die Dazwischenschiebung der zwei letzteren Schriften von dem Pastor, den Actus Pauli und der Revelatio Petri abgesondert werde. Allein diese Reihenfolge der Aufzählung gestattet einen derartigen Schluss eben so wenig, als sich eine besondere Absicht darin entdecken lässt, dass das Verzeichniss in sonst ganz ungewöhnlicher Weise die Briefe an die Kolosser und an Philemon erst nach den Pastoralbriefen namhaft macht. Auch dass hiernach der Hebräerbrief in dem Verzeichniss ganz unerwähnt geblieben ist, kann kein Bedenken erregen. Man braucht nicht einmal zu sagen, dass die Nennung desselben in Folge eines blossen Schreibversehens unterlassen sei, obwohl auch das möglich ist, da nur aus gleichem Grunde die Briefe an die Thessalonicher und an die Philipper unerwähnt geblieben sind, und auch sonst eine Nachlässigkeit des Abschreibers in dem Verzeichniss sich verräth, z. B. darin, dass die beiden Petrusbriefe die Benennungen *ad* Petrum I. und *ad* Petrum II. in demselben tragen. Vielmehr erklärt sich die Nichterwähnung des Hebräerbriefs einfach aus der auch sonst bekannten Thatsache, dass derselbe in der alten occidentalischen Kirche, aus welcher das Verzeichniss stammt, überhaupt ohne kanonische Geltung war. — Für Barnabas günstig könnte der Umstand erscheinen, dass er nach Act. 4, 36. diesen seinen Namen (*υἱὸς παρακλήσεως*) wegen seiner Fähigkeit zu prophetischer oder

geistlicher Ansprache erhalten hatte, was mit der Redegewandtheit des Hebräerbriefs in Correspondenz gesetzt werden könnte; und dem stände auch nicht gerade entgegen, dass Act. 13, 9 ff. 16 ff. 14, 9 ff. nicht Barnabas, sondern Paulus als Wortführer geschildert, und desshalb Act. 14, 12. der Erstere mit Zeus, der Letztere dagegen mit Hermes verglichen wird. Denn obwohl der Hebräerbrief an Diction den paulinischen Briefen überlegen ist, so setzt doch eine grössere Fertigkeit, kunstreich zu *schreiben*, nicht nothwendig auch eine grössere Fertigkeit *mündlicher Rede* voraus. Für Barnabas günstig könnte ferner betrachtet werden, dass er aus Cypern stammte, und somit, da Cypern mit Alexandrien in vielfacher Verbindung stand, die im Brief hervortretende alexandrinische Geistesrichtung für ihn nicht unpassend wäre. Aber vollkommen *gegen* Barnabas entscheidet, dass er nach Act. 4, 36. 37. ein *Levit* war, und längere Zeit in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte, indem er dort sogar Grundeigenthum besass. Er musste also über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem — denn dieser, nicht der zu Leontopolis in Aegypten, wie *Wieseler* annimmt, ist gemeint (s. §. 2.) — genauer unterrichtet sein, als es bei dem Verfasser unseres Briefs der Fall war *).

Lukas ist wenigstens als Uebersetzer oder Concipient des Briefes mehrfach schon im Alterthum angesehen, und eine Betheiligung desselben an der Abfassung haben auch *Hug* (in den *späteren* Auflagen seiner Einleit. in's N. T.) und neuerdings *Delitzsch* (in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. für die Luth. Theol. 1849. H. 2. p. 272 ff. und im Kommentar z. Hebr.-Br. p. 704.) sowie *Ebrard* und *J. v. Döllinger* (Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensb. 1860. p. 86.) angenommen, indem jener das Sprachgewand auf ihn zurückführt, diese die Verarbeitung der vom Apostel Paulus dargereichten Gedanken ihm zuschreiben. Als selbstständiger Verfasser dagegen ist Lukas von *Grotius* und *S. Crell* (in der pseudonymen Schrift Artemonii initium ev. Joannis ex antiquitate ecclesiastica restitutum. P. 1. 1726. 8. p. 98.) betrachtet worden, und auch *Delitzsch* hält jetzt (vergl. d. Komm. desselben p. 707.) diese Annahme wenigstens für möglich. Auf den Pauliner Lukas passt allerdings die Selbstcharakteristik Hebr. 2, 3.

---

*) Wenn der s. g. Brief des Barnabas ächt wäre, so würde die Verschiedenartigkeit desselben vom Hebräerbrief gleichfalls ein entscheidendes Gegenmoment gegen Barnabas bilden. Aber die Aechtheit jenes Briefes ist *mindestens* zweifelhaft.

(vergl. Luk. 1, 2.), sowie das reinere Griechisch und die gewandte Periodenbildung. Auch findet sich — worauf schon *Grotius* aufmerksam macht — in der Phraseologie Einzelnes nur bei Lukas und im Hebräerbrief. Gleichwohl sind diese Berührungspunkte nur untergeordneter Art, während neben ihnen eine durchgreifende Verschiedenheit in Stil und Darstellung sich bemerkbar macht, bei Lukas, wo er selbstständig schreibt, eine blosse sprachliche Glätte, im Hebräerbrief dagegen eine ihrer selbst bewusste rhetorische Majestät sich zeigt, und auch dem alexandrinisch-jüdischen Geist des Hebräerbriefs bei Lukas nichts entspricht. Der Beweis, den neuerdings *Delitzsch* in seinem Kommentar zu führen sich hat angelegen sein lassen, dass durchgängig die entschiedenste Verwandtschaft im Wortschatz und in der Wortfügung den Hebräerbrief mit den Schriften des Lukas verbinde, ja auch in charakteristischen Lehrpunkten ein auffälliges Zusammentreffen zwischen den beiderseitigen Schriften sich zu erkennen gebe, hat daher nur missglücken können. Die Belege für seine Behauptung hat *Delitzsch* durch seinen ganzen Kommentar hin zerstreut, und es scheint fast, als ob diese für den Leser und Beurtheiler höchst unbequeme Verfahrungsweise unbewusst darum gewählt sei, weil jene Belege eine übersichtliche Zusammenordnung zu ertragen gar nicht im Stande sind, vielmehr in solchem Fall sofort in ihrer vollen Nichtigkeit vor Augen treten. Denn sobald man das von *Delitzsch* unkritisch Zusammengehäufte kritisch sichtet, und dasjenige davon sondert, was nicht ausschliesslich dem Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich ist, auch in Abrechnung bringt, was Lukas erst aus den von ihm benutzten Quellen aufgenommen hat, und auf vereinzelte Ausdrücke und Wendungen kein Gewicht legt, die ein Gemeingut theils der griechischen Sprache überhaupt, theils der späteren Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im Hebräerbrief sich finden, so bleibt von einer wirklichen Verwandtschaft, wie sie zwischen Werken desselben Verfassers sich nachweisen lassen müsste, gar nichts übrig. Worauf *Delitzsch* sich stützt, ist nämlich Folgendes:

Die Partikel *τε* 1, 3. u. ö. finde sich ausser bei Paulus und besonders bei Lukas nur selten im N. T. — Das Medium *ποιεῖσθαι* 1, 3. gebrauche neben Paulus besonders Lukas gern. Es sei hier ähnlich gemeint wie z. B. in *δεήσεις ποιεῖσθαι* Luk. 5, 33. Phil. 1, 4. 1. Tim. 2, 1., *κοπετὸν ποιεῖσθαι* Act. 8, 2., *ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιεῖσθαι* Act. 25, 17. — *παρὰ* nach dem Comparativ 1, 4. sei auch

dem Lukas (Ev. 3, 13.) nicht fremd. — δὲ 1, 13. an dritter Stelle wie Luk. 15, 17. Act. 27, 14. Gal. 3, 23. — προςέχειν τινὶ 2, 1. wie προςέχειν τοῖς λαλουμένοις Act. 16, 14. — τὰ ἀκουσθέντα 2, 1. sei das Wort vom Heile, welches der Hebräerbrief nirgends εὐαγγέλιον nenne, wie auch Lukas in seinen Schriften (mit Ausnahme von Act. 15, 7. 20, 24.) den Begriff von εὐαγγέλιον durch mancherlei Umschreibungen auszudrücken liebe. — συνεπιμαρτυρεῖν 2, 4. sei wie συνεπιτίθεσθαι Act. 24, 9. gebildet. — ποικίλαι δυνάμεις 2, 4. habe sein Analogon an Act. 2, 22. (vergl. 2. Thess. 2, 9.) — διαμαρτύρεσθαι 2, 6. sei besonders häufig bei Lukas, z. B. Act. 20, 23. 23, 11. — Die Satzbildung ἐν γὰρ τῷ κτλ. 2, 8. entspreche ganz der Act. 11, 15. — ἀρχηγὸς 2, 10. 12, 2. heisse Jesus auch Act. 3, 15. 5, 31. — καταργεῖν 2, 14., ein Lieblingswort des Paulus, komme ausserdem im N. T. nur noch Luk. 13, 7. vor. — δήπου 2, 16. stehe zwar nur hier im N. T., doch finde sich δή, welches gleichfalls im N. T. selten, verhältnissmässig bei Lukas am häufigsten. — 2, 17. sei die Farbe des Ausdrucks durchaus lukanisch. Das im Hebräerbrief 6 Mal vorkommende ὅθεν sei den paulinischen Brr. fremd, finde sich aber Act. 26, 19. Ὁμοιωθῆναι sei ganz so gebraucht wie Act. 14, 11. in dem Ausruf der Lystraner. Ἱλάσκεσθαι habe im N. T. an Luk. 18,13. seine einzige Parallele. Κατὰ πάντα sei wenigstens nicht minder lukanisch Act. 17, 22. als paulinisch. Τὰ πρὸς θεὸν komme zwar nur noch 5, 1. Röm. 15, 17. vor, aber Luk. 14, 32. 19, 42. Act. 28, 10. (vergl. auch Luk. 14, 28. Act. 23, 30. nach text. rec.) finde sich τὰ πρὸς gleichfalls als geläufige Wendung. — δύνασθαι 2, 18. sei, wie mit wenigen Ausnahmen im Hebräerbrief immer, mit dem Infinitiv des Aorists construirt wie Luk. 1, 20. 22. 3, 8. 5, 12. u. ö. — πέπονθεν πειρασθεὶς 2, 18. habe wieder bei Lukas seine Parallelen, indem nach Act. 20, 19. Leiden als solche πειρασμοὶ seien, und nach Luk. 22, 28. insbesondere die Leiden des Herrn es gewesen seien. — μέτοχοι 3, 1. 6, 4. finde sich nur noch Luk. 5, 7. — κατανοεῖν 3, 1. 10, 24. sei ein Lieblingswort des Lukas, z. B. 12, 24. 27. u. ö., vergl. bes. Act. 11, 6. — Das die Frage schärfende γὰρ 3, 16. sei ebenso lukanisch Act. 19, 35. 8, 31. als paulinisch 1. Kor. 11, 22. — ἀλλ' οὐ 3, 16. stehe wie Luk. 17, 7 f. vergl. ἀλλὰ τί Matth. 11, 7—9. — ἐπαγγελία in der Bedeutung „Zusage, Verheissung“ 4, 1. sei am häufigsten bei Lukas und Paulus und die Verbindung mit dem blossen Infinitiv statt τοῦ

εἰςελθεῖν, welche 11, 15. wiederkehre, sei wie Act. 14, 5. — εὐαγγελίζεσθαι 4, 2. passivisch von den Personen, welchen Heilwärtiges verkündigt werde, sei dem Hebräerbrief mit Luk. 7, 22. 16, 16. gemeinsam. — καίτοι 4, 3. sei eine auch Act. 14, 17. 17, 27. neben καίτοιγε und καίγε bezeugte Partikel. — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου 4, 3. 9, 26. finde sich nicht bei den LXX., aber Luk. 11, 50., wie auch sonst öfter im N. T. — Mit ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4, 12. sei ausser 1. Petr. 1, 23. zu vergleichen Act. 7, 38. (λόγια ζῶντα) und τομώτερος ὑπὲρ 4, 12. sei construirt wie Luk. 16, 8. — ἐνθυμήσεις 4, 12. komme ausser hier Act. 17, 29. Matth. 9, 4. 12, 25. vor. — κρατεῖν 4, 14. 6, 18. mit dem Genitiv wie Luk. 8, 54. — Von ἀσθένειαι 4, 15. sei auch Luk. 5, 15. u. ö. die Rede, vergl. Matth. 8, 17. — περικεῖσθαί τι 5, 2. finde sich im N. T. nur noch Act. 28, 20. — Die Construction ἐδόξασεν γενηθῆναι 5, 5. sei ähnlich wie Luk. 2, 1. Act. 11, 25. 15, 10. Kol. 4, 6. — καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ 5, 6. sei wie Act. 13, 35. — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων 5, 7. reproducire die dem Gedächtniss sich aufdrängenden hervorstechenden Züge, mit denen gerade Lukas 22, 39—46. den Gebetskampf in Gethsemane schildere. — Im Gebrauch von εὐλάβεια 5, 7. u. εὐλαβεῖσθαι treffe der Hebräerbrief mit Lukas (abgesehen von Act. 23, 10.) charakteristisch zusammen. — ἀπὸ 5, 7. stehe ganz wie bei Luk. 19, 3. 24, 41. Act. 12, 14. 20, 9. 22, 11. — Zu αἴτιος 5, 9. sei zu vergleichen ἀρχηγὸς 2, 10. Act. 3, 15. 5, 31. — φέρεσθαι 6, 1. drücke die Vorstellung des äusseren Impulses und vorwärts drängender Hast aus wie Act. 2, 2. — ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ 6, 1. wie ὁ λόγος τοῦ κυρίου oder τοῦ θεοῦ = τὸ εὐαγγέλιον, am häufigsten in den Schriften des Lukas, der εὐαγγέλιον fast gar nicht gebrauche. — Die Construction μετάνοια ἀπὸ 6, 1. sei lukanisch Act. 8, 22. und πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεὸν oder τὸν κύριον, auch dem Paulus nicht ganz fremd Röm. 4, 5. 24., sei bei Lukas neben πιστεύειν εἰς wenigstens gewöhnlicher als bei irgend einem neutest. Schriftsteller Act. 9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. und sachlich sei Act. 20, 21. mit Hebr. 6, 1. insofern ähnlich, als dort τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν ebenso scheinbar wenig sagend und doch vielsagend gebraucht sei, als hier πίστεως ἐπὶ θεόν. — In Bezug auf die Schilderung der Sünde wider den h. Geist Kap. 6. u. 10. habe der Hebräerbrief seine nächstliegende Parallele an Luk. 12, 8—10. — ἐπὶ mit Genitiv nach einem Verbum der Bewegung 6, 7. wie Act. 10, 11. u. ö. — εὔθετος

6, 7. sei im N. T. ein Wort des Lukas 14, 35. 9, 62. — Auch 6, 9. höre man die Sprache des Lukas. Denn wie ἡ ἐχομένη Luk. 13, 33. Act. 20, 15. 21, 26. 13, 44. den unmittelbar folgenden Tag bezeichne, so ἐχόμενα σωτηρίας was mit dem Heil in unmittelbarem Zusammenhange stehe, was auf das Heil Bezug habe. — Das klassische ἔχειν mit folgendem Infinitiv 6, 13. sei lukanisch Luk. 7, 42. 12, 4. Act. 4, 14. 25, 26. Bei so lukanischer Formung des Ausdrucks sei es doppelt beachtenswerth, dass auf den eidlichen Verheissungsact Gen. 22, 16. (vergl. 24, 7.) gerade bei Lukas sowohl Luk. 1, 73. als Act. 7, 17. Bezug genommen werde. — καὶ οὕτως 6, 15. stehe wie Act. 7, 8. 27, 44. 28, 14. und auch häufig bei Paulus. — Das μὲν solitarium 6, 16. gehöre zu den nicht seltenen Anakoluthen sowohl des Lukas z. B. Act. 1, 1. als des Paulus z. B. Röm. 11, 13 f. — βουλή 6, 17. vom göttlichen Gnadenwillen sei dem Lukas geläufig 7, 30. Act. 2, 23. u. ö. Bei Paulus nur Eph. 1, 11. — Zu πράγματα 6, 18. sei πράγματα Luk. 1, 1. zu vergleichen. — καταφεύγειν 6, 18. finde sich noch Act. 14, 6. — πατριάρχης 7, 4. sei ein hellenistisches und im N. T. lukanisches Wort; nur noch Act. 2, 29. 7, 8. 9. komme es vor. — ἱερατεία 7, 5. habe der Brief mit Luk. 1, 9. (vergl. 1, 8. ἱερατεύειν) gemein. — τοῦτ᾽ ἔστιν κτλ. 7, 5. sei hebräische Ausdrucksweise wie Act. 2, 30. — μαρτυρεῖσθαι 7, 8. 11, 2. sei ein wie im Hebräerbrief so auch in den Acten 6, 3. 10, 22. 16, 2. 22, 12. beliebter Ausdruck. Ausserdem finde er sich ein Mal bei Paulus und ein Mal bei Johannes. — ἀνίστασθαι 7, 11. von Gott hingestellt werden auf den Schauplatz der Geschichte wie Act. 3, 22. 7, 37. und nach gangbarer Auffassung auch Act. 13, 32. — προςέχειν τινὶ 7, 13. wie 1. Tim. 4, 13. vergl. Act. 20, 28. — εἰς 7, 14. wie Act. 2, 25. Eph. 5, 32. — εἰς τὸ παντελὲς 7, 25. finde sich im N. T. nur noch Luk. 13, 11. — Das mit dem Infinitiv verbundene ἀνάγκην ἔχειν 7, 27. sei lukanisch Luk. 14, 18. 23, 17., wogegen Lukas in Ev. u. Act. statt ἀναφέρειν vom Opfern das gleichfalls in unserm Brief übliche προςφέρειν gebrauche. — ἀληθινὸς 8, 2. habe der Brief mit Luk. 16, 11. und den drei johanneischen Schriften (ausserdem nur noch 1. Thess. 1, 9.) gemein. — λατρεύειν 8, 5. sei besonders häufig in den Schriften des Lukas. — Das passivische χρηματίζεσθαι 8, 5. finde sich noch Act. 10, 22. Luk. 2, 26. und zwei Mal bei Matth. — Auf die 8, 5. citirte Schriftstelle beziehe sich, was wieder eine zu beachtende lukanische Parallele sei, Stephanus Act. 7, 44. zu-

rück. — ἄμεμπτος 8, 7. passivisch wie Luk. 1, 6. und überall im N. T. — Die Redensart ζητεῖν τόπον 8, 7. (vergl. τόπον εὑρίσκειν 12, 17.) sei wie τόπον λαμβάνειν Act. 25, 16., τόπον διδόναι Röm. 12, 19. — ἐπικεῖσθαι 9, 10. mit dem Nebenbegriff des Drückenden und Beschwerenden wie Act. 15, 10. 28. — Zu μέχρι καιροῦ διορθώσεως 9. 10. sei Act. 24, 3. zu vergleichen, wo der Text zwischen διορθωμάτων und κατορθωμάτων schwanke. — παραγίγνεσθαι 9, 11. sei das übliche Wort von geschichtlicher Selbstdarstellung und Gegenwärtigkeit Luk. 12, 51. Matth. 3, 1. 1. Makk. 4, 46. — οὐ χειροποιήτου 9, 11. 24. sei ein Wort des Lukas in ähnlichem Zusammenhang Act. 7, 48. 17, 24. — Zu τὸ ἴδιον αἷμα 9, 12. 13, 12. bilde eine Parallele Act. 20, 28. — λύτρωσις 9, 12. sei neben ἀπολύτρωσις ein Lukas-Wort Luk. 1, 68. 2, 38. vergl. ἀπολύτρωσις Luk. 21, 28. (bei Paulus das allein übliche Wort), λυτροῦσθαι Luk. 24, 21., λυτρωτὴς Act. 7, 35. — διὰ 9, 14. vom inneren Principe ganz wie Act. 1, 2. 11, 28. 21, 4. — Die Redensart λαβεῖν τὴν ἐπαγγελίαν 9, 15. 11, 13. im Sinne der Hinnahme des verheissenen Guts selbst habe der Brief mit Act. 2, 33. gemein. — Wie zu 9, 15. die treffendste neutest. Sachparallele Act. 13, 38 f. sei, so sei auch 9, 16. in Ausdruck und Gedanken Alles lukanisch. Zu vergleichen sei Act. 3, 25. Luk. 22, 29 f. — Bei τοῦτο τὸ αἷμα 9, 20., welches wahrscheinlich bewusst oder unwillkürlich auf die Abendmahlsworte Bezug nehme, sei zu bemerken, dass in diesen nur bei Luk. 22, 20. das ἐστὶν fehle, obschon sie bei Matth. und Mark. ähnlicher lauten. — σχεδὸν 9, 22. komme nur noch zwei Mal im N. T. vor, und gerade bei Lukas Act. 13, 44. 19, 26. Beide Mal stehe es unmittelbar bei πᾶς. — ἄφεσις sc. ἁμαρτιῶν 9, 22. sei häufig bei Lukas. — Zu αἱματεκχυσία 9, 22. bilde τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον Luk. 22, 20. vergl. 11, 50. die sprachlich und sachlich nächstliegende Parallele. — ἐμφανίζειν 9, 24. 11, 14. sei ein dem Hebräerbrief besonders mit Lukas gemeinsames Wort, der es sowohl in der Bed. kund machen Act. 23, 22. als sich stellen, erscheinen Act. 24, 1. (= ἐμφανίζειν τινὶ ἑαυτὸν = ἐμφαίνεσθαι) gebrauche. — ἀποκεῖσθαι 9, 27. sei im N. T. dem Luk. 19, 20. mit Paulus Kol. 1, 5. 2. Tim. 4, 8. gemeinsam. — ἐκ δευτέρου 9, 28. wie Act. 10, 15. 11, 9. und anderwärts. — Die Construction des παύεσθαι mit dem Partic. 10, 2., übrigens die regelmässige, sei wie Act. 5, 42. οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες. — ἀναιρεῖν 10, 9. sei ein Lieblingswort des Lukas. — περιελεῖν 10, 11. wie

Act. 27, 20. περιῃρεῖτο πᾶσα ἐλπίς. — παροξυσμὸς 10, 24. finde sich im N. T. nur noch Act. 15, 39., dort in gutem, hier in üblem Sinn. — τιμωρία 10, 29. stehe nur hier im N. T., zu vergleichen aber sei Act. 22, 5. 26, 11. — τὰ ὑπάρχοντα 10, 34. mit dem Genitiv wie z. B. Luk. 11, 21. (mit dem Dativ z. B. Luk. 8, 3.) — προςδέχεσθαι 10, 34. von williger Aufnahme wie z. B. Luk. 15, 2. — ὕπαρξις 10, 34. sei ein Wort des Lukas Act. 2, 45. — εἶναι τινὸς 10, 39. mit persönlichem Subject und eigenschaftlichem Genitiv wie Luk. 9, 55. (rec.) Act. 9, 2. — Der Infinitiv mit τοῦ 11, 5., eine nicht unklassische Ausdrucksweise, sei im N. T. vorzüglich dem Lukas eigen. — ἐκζητεῖν 11, 6. wie Act. 15, 17. Röm. 3, 11. — Die Construction des ποῦ mit dem Indic. 11, 8. sei wie Act. 20, 18. 10, 18. 15, 36. u. ö. — παρῴκησεν 11, 9. sei so viel wie παροικεῖν ἦλθεν, wofür der Stil des Lukas nicht wenige Beispiele biete. Von der ähnlichsten Stelle Luk. 24, 18. παροικεῖς εἰς Ἱερουσαλήμ, wo diese L.A. zu schlecht bezeugt sei, abgesehen, sei zu vergleichen Act. 7, 4. εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοικεῖτε, 12, 19. εἰς τὴν Καισάρειαν διέτριβεν, Luk. 11, 7. Act. 8, 40. und 18, 21. 19, 22. rec. — τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς 11, 9. stehe statt τῆς αὐτῆς ἐπαγγ. wie nur noch Luk. 2, 8. — Entsprechend dem καὶ αὐτὴ Σάῤῥα 11, 11. finde sich auch bei Lukas καὶ αὐτὸς in gleicher Stellung bei Eigennamen Luk. 20, 42. καὶ αὐτὸς Δαυΐδ, 24, 15. καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, vergl. Act. 8, 13. Σίμων καὶ αὐτός. — Für die Verbindung δύναμις εἰς 11, 11. lasse sich nur Luk. 5, 17. δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτους vergleichen. — Das Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Grund und Folge in engere Wechselbeziehung setzende διὸ καὶ 11, 12. 13, 12. sei ebenso lukanisch (Luk. 1, 35. Act. 10, 29. 13, 35.) als paulinisch. — ἀποθνήσκειν 11, 21. im Sterben liegen wie Luk. 8, 42. — ἀστεῖον 11, 23. vergl. ἀστεῖον τῷ θεῷ Act. 7, 20. — ἐπὶ 11, 30. von der Zeitstrecke wie Luk. 4, 25. Act. 13, 31. 19, 10. — Die Redensart ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην 11, 33. kehre auch Act. 10, 35. (vergl. Jak. 1, 20.) wieder. — Der Ausdruck στόμα μαχαίρας 11, 34. sei lukanisch Luk. 21, 24. — Dem ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν 11, 35. stehe τυγχάνειν ἀναστάσεως Luk. 20, 35. parallel. — Das steigernde ἔτι δὲ 11, 36. komme auch Luk. 14, 26. Act. 2, 26. vor. — ὑστερούμενοι 11, 37. sei absolut gebraucht wie Luk. 15, 14. Phil. 4, 12. al. — Sowohl durch παράκλησις als durch διαλέγεται 12, 5. werde man an die Acten des Lukas erinnert. Dort finde sich Act. 13, 15.

15, 31. παράκλησις von apostolischem, zu Herzen gehenden Zuspruch (vergl. auch 1. Tim. 4, 13.), dort sei διαλέγεσθαι in inchoativer Bed.: ein Zwiegespräch eröffnen, sich darauf einlassen, das stehende Wort vom Auftreten des Paulus unter den Juden Act. 17, 2. 17. 18, 4. u. s. f. — Zu ἥτις διαλέγεται 12, 5. sei zu vergleichen Luk. 11, 49.: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν. — μεταλαμβάνειν 12, 10. sei ausser 2. Tim. 2, 6. das dem Hebräerbrief und den Acten gemeinsame Wort für habhaft werden, d. h. zu geniessen oder zu besitzen bekommen. — δὲ μᾶλλον 12, 13. wie Luk. 10, 20. rec. — Die Verbindung ῥίζα πικρίας 12, 15. vergl. χολὴ πικρίας Act. 8, 23. und das Verbum ἐνοχλεῖν Luk. 6, 18. (nach A. B. L. al.) vergl. ὀχλεῖν Act. 5, 16. und παρενοχλεῖν Act. 15, 19. sei lukanisch. — Der acc. c. inf. μὴ προςτεθῆναι αὐτοῖς λόγον 12, 19., regiert von dem wie V. 25. Act. 25, 11. in der Bed. bittend ablehnen gebrauchten παρῃτήσαντο, echtgriechisch mit μὴ im Infinitivsatz, sei ähnlich wie Luk. 20, 27. — ἔντρομος 12, 21. komme im N. T. nur noch Act. 7, 32. 16, 29. vor. — Ἱερουσαλὴμ 12, 22. sei die Namensform bei Lukas, Paulus und in der Apokalypse. — ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς 12, 23. habe seine Parallele an Luk. 10, 20.: τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und das Verbum ἀπογράφεσθαι an Luk. 2, 1. 3. 5. — λέγων 12, 26., das hebr. לֵאמֹר, stehe wie Luk. 1, 63. und häufig im N. T., besonders bei Lukas. — Der neutrische Plural des Subjects τὰ μὴ σαλευόμενα 12, 27. sei mit dem Singular des Prädicats μείνῃ verbunden wie Act. 1, 18. 26, 24., und auf das Perf. folge der conj. aor. wie z. B. Act. 9, 17. — ἔχειν χάριν 12, 28., Dankbarkeit hegen und beweisen, wie Luk. 17, 9. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 3. — Die Fassung der Ermahnung 13, 7. sei durch und durch lukanisch. Denn ἡγούμενοι sei der lukanische Gattungsname der Leiter der Gemeinde Act. 15, 22. vergl. Luk. 22, 26., sonst nur noch Hebr. 13, 17. 24. Paulus sage ähnlich προϊστάμενοι 1. Thess. 5, 12. Sodann sei λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ die übliche lukanische Redensart von der Predigt des Evang. Act. 4, 31. 8, 25. 13, 46. u. ö. Das Verbum ἀναθεωρεῖν von verweilendem, eindringendem Betrachten finde sich ausser dem Hebräerbrief nur noch Act. 17, 23. Und für ἔκβασις (1. Kor. 10, 13.) vom Ausgange des Lebens oder, wie es hier absichtlich heisse, des Wandels, habe Lukas wenigstens die synonymen Ausdrücke ἔξοδος Luk. 9, 31. und ἄφιξις Act. 20, 29. — ἀλυσιτελὲς 13, 17. komme im N. T. nicht weiter vor, wohl aber λυσιτελεῖ bei Luk. 17, 2. — πει-

θόμεθα 13, 18. sei lukanisch nach Act. 26, 26. — *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 13, 21. sei ein weit mehr lukanischer als paulinischer Lieblingsausdruck, und zu dem Eingange des Wunsches gebe es keine passendere Parallele als Act. 20, 28., wo die Kirche des Herrn, wie hier, als eine Heerde bezeichnet sei, die er durch sein eigen Blut erworben. — 13, 22. sei Alles lukanisch: *ἀνέχεσθαι* geduldiges williges Gehör geben Act. 18, 14. vergl. 1. Kor. 11, 4.; *λόγος παρακλήσεως* Act. 13, 15.; *ἐπιστέλλειν* (wie mittere) einen Brief schreiben, nur noch Act. 15, 20. 21, 25. — Das bei Paulus nicht vorkommende *ἀπολύειν* 13, 23. sei im Stile des Lukas sowohl von Entlassung aus der Haft oder dem Gefängniss (abgesehen von Luk. 22, 68. 23, 16 ff. z. B. Act. 3, 13. 4, 21.) als von amtlicher Abordnung Act. 13, 3. 15, 30. (wofür Paulus *πέμπειν* z. B. 2. Thess. 3, 2.), feierlicher Verabschiedung Act. 15, 33. und überhaupt Entlassung Act. 19, 41. 23, 22. gebräuchlich. — *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* 13, 24. bezeichne die Italioten nach dem Sprachgebrauche des Lukas Act. 10, 23. 10, 38. 12, 1. 17, 13. 21, 27.

Was *Delitzsch* (im Komm. p. 705 f.) sonst noch für Lukas als Concipienten des Hebräerbriefs und für eine Mitbetheiligung des Apostels Paulus an der Abfassung desselben geltend macht, nämlich 1) dass der weltliche Beruf des Lukas als eines *Arztes* (Kol. 4, 14.) auffällig zur Gestaltung des Hebräerbriefs stimme, insofern dieser, so zu sagen, eine *anatomische* (4, 12 f.), eine *diätetische* (5, 12—14.) und eine *therapeutische* (12, 12 f.) Stelle und auch sonst Manches enthalte, was dem Griffel eines Arztes angemessen erscheine, wie z. B. der Gebrauch von *νωθρὸς* 5, 11. 6, 12., *βρώματα καὶ πόματα* (wie bei Hippokrates ed. Littré 1, 622. 4, 380.), wobei vielleicht auch bemerkt werden dürfe, dass *ἐπιχειρεῖν*, wie Luk. 1, 1. gebraucht, ein Lieblingswort des Hippokrates sei; 2) dass es schwerlich zufällig sei, dass der Hebräerbrief seiner ältesten Stellung nach auf den Brief an Philemon gefolgt sei, unter dessen letzte Worte der Name des Lukas gehöre; 3) dass es schwerlich zufällig sei, dass da, wo der Verfasser der Apostelgeschichte mit „wir“ (16, 10.) zu erzählen beginne, der Bericht über des Timotheus Zugesellung zu Paulus vorausgegangen sei, und endlich 4) dass es schwerlich zufällig sei, dass der Hebräerbrief in einer so stark an den Namen *ΠΑΥΛΟΣ* alliterirenden Weise anhebe — alles diess sind Argumente, die in einem Werke, welches auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt, gar nicht gefunden werden sollten.

Völlig entscheidend *gegen* Lukas ist, dass dieser nach Kol. 4, 14. verglichen mit Kol. 4, 11. ein *Heiden*christ *) war, während, wie allgemein zugestanden wird, der Verfasser des Hebräerbriefs nur ein geborener *Jude* gewesen sein kann. Dass dieses Gegenmoment nicht durch die Ausflucht von *Delitzsch* (in d. Abh. p. 274.) sich beseitigen lässt, dass Lukas, wie sich in seinen andern Schriften bekunde, tief genug „in Jüdisches und Christliches sich eingelebt“ gehabt, um „nach den Winken“ des Paulus den Brief haben ausarbeiten zu können, liegt auf der Hand.

Clemens Romanus für den Verfasser zu halten, ist unter den Neueren *Erasmus* geneigt gewesen. Zuletzt hat nach *Reithmayr's* (Einl. in die kanon. BB. des N. B. Regensb. 1852. p. 681 ff.) Vorgange *Bisping* sich für Clemens entschieden. Um indess dem Ausspruch des Tridentiner Concils nicht zu nahe zu treten, nimmt *Bisping* an, dass Clemens den Brief als eine Art Homilie nur bis 13, 17. selbstständig ausgearbeitet habe, worauf dann 13, 18 ff. als kurzer Zusatz vom Apostel Paulus, um dadurch das ganze Schreiben als das seinige zu adoptiren, hinzugefügt worden sei. Allein — abgesehen davon, dass 13, 18 ff. von keinem

---

*) Wenn *J. N. Tiele* in den Theol. Studien und Kritiken. 1858. H. 4. p. 753 ff. aus den vielen Hebraismen in den Schriften des Lukas zu beweisen versucht hat, dass derselbe von Geburt ein Jude gewesen sein müsse, so ist das durchaus verfehlt, da jene Hebraismen bei Lukas lediglich erst auf Rechnung der von ihm benutzten Quellen zu setzen sind. — Auch *Delitzsch* hält jetzt (im Komm. p. 705.), doch ohne Angaben von Gründen, den aus Kol. 4, 11. 14. gezogenen Schluss, dass Lukas ein Heidenchrist gewesen, für keineswegs sicher, und *Hofmann* (Schriftbeweis II. 2. Aufl. 2. Nördl. 1860. p. 99 f.) bestreitet die Richtigkeit desselben geradezu. Aber weder weisen Stellen, wie Act. 20, 6. 27, 9. auf einen geborenen Juden als Verfasser dieses Werks, wie *Hofmann* meint, noch kann in Kol. 4, 10. 11. mit *Hofmann* der Sinn gefunden werden, dass, während einerseits Aristarch mit Paulus nach Rom gekommen sei und zu seiner wohlbekannten Umgebung gehöre, andererseits aus der Zahl der jüdischen Christen ausserhalb seiner Genossenschaft, welche in Rom das Evangelium lehrten, nur Markus und Jesus sich mit ihm zu einträchtigem Wirken zusammengethan. Denn auf eine solche Verschiedenartigkeit des Verhältnisses der genannten drei Personen zu einander und zu Paulus deutet weder *ὁ συναιχμάλωτός μου* V. 10., welches, wie aus V. 23. des gleichzeitigen Philemonbriefs sich ergiebt, nur bildlich verstanden werden kann, noch sonst etwas hin; *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι κτλ.* V. 11. kann daher nicht bloss auf *Μάρκος* und *Ἰησοῦς*, sondern muss zugleich auch auf *Ἀρίσταρχος* zurückbezogen werden, wenn anders nicht das natürlich Zusammengehörende unnatürlich verrenkt und aus einander gerissen werden soll. Die Beweiskraft von Kol. 4, 11. 14. bleibt demnach ungeschwächt bestehen.

andern Verfasser herrühren kann, als von dem des ganzen vorhergehenden Briefs, da ein Wechsel des redenden Subjects nirgends angedeutet, vielmehr V. 22. deutlich das Gegentheil vorausgesetzt wird — die Sentenzen im ersten, unbezweifelbar ächten, Sendschreiben des Clemens an die Korinther, welche nach Inhalt und Fassung an den Hebräerbrief erinnern (s. oben p. 7.), sind offenbar erst vermöge einer Benutzung und Nachahmung aus diesem herübergenommen. Denn an Originalität und Geisteskraft steht der Brief des Clemens tief unter dem Hebräerbrief. Im Uebrigen ist der Charakter der beiderseitigen Schriften ein zu verschiedenartiger, als dass sie von *Einem* Verfasser herrühren könnten. Von dem alexandrinisch-speculativen Geiste und dem oratorischen Schwunge des Hebräerbriefs findet sich im Brief des Clemens nichts.

An *Silvanus* haben *Böhme* und *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenhag. 1825. p. 91 ff. und Studien u. Kritiken. 1829. H. 2.) gedacht, und auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. II. p. 893.) hält diese Annahme für möglich. Aber Silvanus war nach Act. 15, 22. ursprünglich ein Mitglied der christlichen Gemeinde zu Jerusalem. Auch er musste also eine richtigere Kenntniss vom damaligen Tempel haben, als der Verfasser des Hebräerbriefs sie bekundet.

Die Ansicht, dass *Apollos* der Verfasser des Briefs gewesen sei, ist zuerst aufgestellt von *Luther*. Vergl. zu Gen. 48, 20. (ed. Witeberg. 1561. Tom. VI. p. 710.): „autor epistolae ad Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, *sive, ut ego arbitror, Apollo*.“ — Sermon von den Sekten, 1. Kor. 3, 4 ff. (bei Walch Th. XII. p. 1996.): „Dieser *Apollo* ist ein hochverständiger Mann gewest; *die Epistel Hebraeorum ist freylich sein*.“ — Epist. am Christt. Hebr. 1, 1 ff. (bei Walch Th. XII. p. 204.): „Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfähret und treibet den hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwürdiger Wahn, sie sey nicht St. Pauli, darum dass sie gar eine geschmücktere Rede führet, denn St. Paulus an andern Oertern pfleget. Etliche meynen, sie sey St. Lucae, etliche *St. Apollo*, welchen St. Lucas rühmet, wie er in der Schrift mächtig sey gewesen wider die Jüden, Apostelgesch. 18, 24. Es ist ja wahr, dass keine Epistel mit solcher Gewalt die Schrift führet, als diese, dass ein trefflicher apostolischer Mann gewesen ist, er sey auch wer er wolle.“ Luther's Vermuthung ist von *Luc. Osiander*, *Clericus*, *Heumann* (Schediasma de libris anonymis ac pseudonymis. Jenae 1711. 8. p. 38 sqq.), *Lorenz Müller* (Dis-

sertatt. de eloquentia Apollinis, viri apostolici. Schleus. 1717.), *Semler* (in seinen dem Kommentar von Baumgarten vorangestellten „Beiträgen zu genauerer Einsicht des Br. an die Hebr." p. 15 f.; doch äussert er sich schwankend), *Ziegler* (Vollständ. Einleit. in den Br. an die Hebr. Götting. 1791. 8. p. 255 ff.), *Dindorf* (zu Ernesti lectt. p. 1180.), und neuerdings von *Bleek*, *Tholuck*, *Credner*, *Reuss*, *Bunsen* (Hippolytus u. seine Zeit. Bd. 1. Leipz. 1852. p. 365.), *H. Alford* (The Greek Testament. Vol. IV. Part. I. London 1859. Prolegg. p. 58 ff.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. II. p. 894.), welcher letztere jedoch nur denselben Grad von Wahrscheinlichkeit für Apollos wie für Silvanus in Anspruch nimmt, *Bäumlein* (Commentar üb. d. Ev. des Joh. Stuttg. 1863. p. 26.) u. A., sogar von den Katholiken *Feilmoser* (Einl. in's N. T. p. 359 ff.) und *Lutterbeck* (die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Bd. 2. Mainz 1852. p. 101 ff.) *) in Schutz genommen. Sie ist auch die allein richtige. Das Charakterbild, welches wir den Notizen der Apostelgeschichte (18, 24 ff.) und des ersten Korintherbriefs (Kap. 1—4. 16, 12.) zufolge uns von *Apollos* zu entwerfen genöthigt sind, stimmt genau mit den Merkmalen überein, durch welche der Verfasser des Hebräerbriefs unbewusst sich selber gezeichnet hat. Diese Uebereinstimmung ist so frappant und greift so tief, dass ihr gegenüber bei dem Mangel einer bestimmten, aus der apostolischen Zeit selber stammenden Tradition auch *der* Umstand bedeutungslos wird, dass unter den Vermuthungen der Alten keine auf Apollos als Briefverfasser gefallen ist. Apollos war kein unmittelbarer Jünger des Herrn, sondern gehörte einer zweiten Generation der Christen an. Von Freunden des *Paulus* war er tiefer im Christenthum unterwiesen, und stand mit *Paulus selbst* in naher Verbindung. Er war aber als christlicher Lehrer zu originell und bedeutend, als dass er zu ihm in dem blossen Verhältniss eines apostolischen Gehülfen gestanden hätte. Er war Jude von Geburt, und seine christliche Lehrwirksamkeit richtete sich mit Vorliebe auf Bekehrung seiner jüdischen Volksgenossen, wesshalb auch die Hebr. 13, 19. vorausgesetzte persönliche Bekanntschaft des Briefverfassers mit den palästinischen Judenchristen bei Apollos am wenigsten befremden kann. Er war aus Alexandrien gebürtig, vertraut mit der Schrift, und be-

*) Nach *Lutterbeck* soll indess Paulus die letzten 9 Verse hinzugefügt, und Apollos in Gemeinschaft mit Lukas, Clemens und anderen Paulinern das Sendschreiben erlassen haben.

fähigt, sie auszulegen und anzuwenden, und aus ihr den Nachweis zu führen, dass Jesus der Messias sei. Auf ihn als Alexandriner passt die vorwiegend typisch-symbolische Lehrart des Hebräerbriefs, das Bemühen, unter der Hülle des Buchstabens einen tieferen, geistigeren Sinn nachzuweisen. Er war vor Allem ausgezeichnet durch die Gabe glänzender Beredsamkeit. Bei ihm als alexandrinischem Juden endlich kann der ausschliessliche Gebrauch der LXX. sowie die Unkunde über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem nicht auffallend sein.

§. 2.

Die Empfänger *).

Dass der Brief für einen *judenchristlichen* Leserkreis bestimmt gewesen, ist nicht bloss allgemein anerkannt, sondern auch durch Inhalt und Zweck (vergl. §. 3.) so augenfällig gewiss, dass *Roeth's* (Epistolam vulgo „ad Hebr.“ inscriptam non ad Hebr. i. e. Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse. Francof. ad Moen. 1836. 8.) Annahme des Gegentheils nur als offenbare Verirrung betrachtet werden kann. Aber auch die von *Braun*, *Lightfoot* (Harmony of the New Testament. Vol. 1. p. 340.), *Baumgarten*, *Heinrichs*, *Stenglein* (a. a. O. p. 61. Anm. p. 90.) und *Schwegler* (Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. p. 304.) vertretene Ansicht, dass der Brief, ohne Rücksichtnahme auf eine besondere Oertlichkeit, *überhaupt an alle Judenchristen* gerichtet gewesen, charakterisirt sich von vorn herein als völlig unhaltbar. Denn überall im Briefe werden individuelle Bedürfnisse der Leser, wie sie keineswegs sämmtlichen Judenchristen gemeinsam waren, vorausgesetzt, und schon die persönlichen Beziehungen 5, 12. 6, 10—12. 10, 32 ff., 12, 4. 13, 7. 19. 23. 24. bekunden zur Genüge, dass der Verfasser einen bestimmten, örtlich begrenzten Leserkreis vor Augen hatte. Wie hätte unter Anderem der Verfasser seinen baldigen Besuch den Lesern verheissen können (13, 23.), wenn er unter ihnen die in allen Ländern zerstreuten Judenchristen sich gedacht gehabt?

*) Vergl. mein Pfingstprogramm: De literarum, quae ad Hebraeos inscribuntur, primis lectoribus. Gott. 1853. 4.

Die Judenchristen in ganz Kleinasien oder doch in Pontus, Galatien, Kappadocien, Bithynien und Asia proconsularis sind von *Bengel*, *Ch. F. Schmid* (Observatt. super ep. ad Hebr. p. 16 sq.) und *Cramer*, die in Kleinasien, Macedonien und Griechenland von *W. Wall* (Brief critical notes etc. Lond. 1730. p. 318.) und *Wolf*, die laodicenischen von *Stein* (Komment. zu dem Ev. des Lucas. Halle 1830. p. 289 ff.), die galatischen von *Storr* und *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenh. 1825. p. 91 ff.), die lykaonischen von *Credner* (Einl. in d. N. T. Th. 1. Abth. 2. Halle 1836. p. 564.), die antiochenischen von *Böhme*, die cyprischen von *Ullmann* (Studien u. Kritiken 1828. p. 397.), die in irgend einer der zahlreichen griechischen Städte an der kleinasiatischen oder syrisch-palästinischen Küste von *W. Grimm* (Theolog. Literat.-Bl. z. Darmst. Allg. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 660.; doch unentschieden), die macedonischen, besonders thessalonich'schen von *Semler* (bei Baumgarten p. 37 ff.) und *Nösselt* (Opuscc. ad interpretationem sacrar. scripturarum. Fasc. I. Halae 1785. p. 269 sqq.), die korinthischen von *Mich. Weber* (De numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo. Wittenb. 1798—1806.) und *Mack* (Theolog. Quartalschrift. 1838. H. 3.), die einer italischen Gemeinde, etwa der grossen Stadt Ravenna von *Ewald* (Gött. gel. Anzz. 1863. p. 286., vergl. Gesch. Isr. Bd. VI. p. 638.), die römischen von *Wetstein* (Nov. Test. II. p. 386 sq.) und neuerdings von *R. Köstlin* (Theol. Jahrbb. von *Baur* und *Zeller*. 1850. H. 2. p. 242.), der aber später diese Meinung zurückgenommen hat (s. u.), von *Holtzmann* (Theol. Stud. u. Krit. 1859. H. 2. p. 297 ff.) und von *Alford* (The Greek Testament. Vol. IV. Part. 1. Lond. 1859. Prolegg. p. 62 ff.), die spanischen endlich von *Nicolaus de Lyra* (in Prooemium zum Br.) und von *Ludwig* (bei Carpzov, sacr. exercitt. in St. P. ep. ad Hebr. Helmst. 1750. p. LIX sq.) als ursprüngliche Empfänger des Briefs betrachtet worden.

Alle diese Annahmen aber, die meistentheils auf der irrigen Voraussetzung beruhen, dass der Brief ein Werk des Apostels Paulus sei, finden ihre Widerlegung *einmal* dadurch, dass der Hebräerbrief nicht an s. g. gemischte, aus Juden- und Heidenchristen bestehende Gemeinden, sondern nur an einen ausschliesslich judenchristlichen Leserkreis gerichtet sein kann. Auf Zustände, wie sie durch das Zusammenleben bekehrter Juden mit bekehrten Heiden nothwendig sich bedingten, und welche wegen der mannigfachen Conflicte, die sie mit sich führten, zu wichtig waren, als

dass sie unbeachtet hätten bleiben können *), wird nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen; nirgends ist vom Verhältniss der Heiden zu den Juden und beider zum Reiche Gottes die Rede; nirgends werden für den beiderseitigen Verkehr Verhaltungsmaassregeln gegeben; vielmehr wird Alles speciell zu dem schon in seinen Vätern geheiligten jüdischen Gottesvolk in Beziehung gesetzt. Ungemischt judenchristliche Gemeinden aber lassen zu der späten Zeit, in welche die Entstehung des Briefes fällt (s. §. 4.), an keinem der genannten Orte historisch sich nachweisen. *Sodann* aber widerstreitet jenen Annahmen, dass die Leser des Hebräerbriefs die fortwährende Theilnahme an den Instituten des jüdischen Tempel- und Opferdienstes für so nothwendig hielten, dass sie ohne dieselbe ihre Sünden nicht völlig sühnen zu können vermeinten. Eine solche Form des im Christenthum noch fortwirkenden Judenthums passt nicht auf Judenchristen in der Diaspora, sondern nur auf solche, die in unmittelbarer Nähe des jüdischen Tempels ihren Wohnort hatten. Denn bei Juden, die in grösserer Entfernung vom Tempel lebten, trat der Eifer um das mosaische Gesetz naturgemäss vor Allem im zähen Festhalten an der Beschneidung, an den Speise- und Reinigungssatzungen, an der Sabbathfeier und dergleichen hervor.

Einen jüdischen Tempel aber ausser dem zu Jerusalem gab es zur Zeit unseres Sendschreibens nur noch in Aegypten. Der Brief kann desshalb nur entweder an die christlichen Gemeinden in *Palästina,* hauptsächlich in *Jerusalem,* oder an *ägyptische,* namentlich *alexandrinische* Judenchristen gerichtet gewesen sein. Die letztere Annahme hat an *J. E. Chr. Schmidt* (Hist.-krit. Einl. in's N. T. Giessen 1804. p. 284. 293.), *Bunsen* (Hippolytus und seine Zeit. Bd. 1. Leipz. 1852. p. 365.), *Hilgenfeld* (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858. H. 1. p. 103.), *Volkmar* (Gesch. des Neutest. Kanon. Von C. A. Credner. Herausgg. v. G. V. Berl. 1860. p. 182.), *Ritschl* (Theol. Studd. u. Kritt.

*) wesshalb man auch nicht mit *Holtzmann* (a. a. O. p. 298.) behaupten darf, es habe gar nichts Widersprechendes an sich, den Brief an eine grössere, aus Heidenchristen und Judenchristen noch äusserlich zusammengesetzte Gemeinde gerichtet sein zu lassen; daselbst habe er sich unter den Judenchristen seine Leser ganz von selbst gesucht, und darum führe er ohne eigentliche Adresse sogleich in mediam rem ein. Dass der Brief *ausschliesslich* judenchristliche Leser voraussetze, ist neuerdings auch von *Wieseler* (Schriften der Univers. zu Kiel aus d. J. 1861. p. 21 ff.), aber in keineswegs überzeugender Weise, bestritten worden.

1866. H. 1. p. 90.), und besonders an *Wieseler* (Chronologie des apostol. Zeitalters. Gött. 1848. p. 481 ff. Untersuchung über den Hebräerbrief, namentl. seinen Verfasser u. s. Leser. 2. Hälfte. [Schriften der Universität zu Kiel aus d. J. 1861. 4. B. VIII.; auch bes. abgedr. Kiel 1861. 8.] Vergl. auch Studien u. Kritiken. 1847. H. 4. p. 840 ff.) und *R. Köstlin* (Theol. Jahrbb. von *Baur* und *Zeller*. 1854. H. 3. p. 388 ff.) Vertheidiger gefunden. Die herrschende Annahme dagegen ist die erstere. Neuerdings ist sie von *Bleek*, *Schott*, *de Wette*, *Thiersch*, *Stengel*, *Delitzsch*, *Tholuck*, *Ebrard* *), *Bisping*, *Bloomfield*, *Ritschl* (Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. p. 159.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebr.-Br. I. p. 31.), *Maier*, *Langen* (Tübing. theol. Quartalschr. 1863. H. 3. p. 379 ff.), *Moll* und A. geltend gemacht. Und mit Recht.

Für Alexandrien als Bestimmungsort des Briefs hat man auf folgende Argumente sich gestützt:

1) Schon im Alterthume habe der Hebräerbrief auch den Titel eines Sendschreibens an die Alexandriner geführt, und überhaupt trete ein Schwanken in der Angabe des ursprünglichen Leserkreises schon innerhalb der alten Kirche hervor. Aber diese Behauptung ist eine unbegründete. Ob freilich die Ueberschrift *Πρὸς Ἑβραίους* schon vom Verfasser selbst herrühre, zu welcher Annahme *Bleek* und *Credner* geneigt sind, ist zweifelhaft. Aber nicht bloss ist diese Ueberschrift sehr alt, da sie in der Peschito, bei Tertullian, Origenes und vielen Andern sich findet, auch das wird überall im Alterthume als ausgemacht vorausgesetzt, dass die *Ἑβραῖοι*, deren Namen der Brief an seiner Spitze trage, die palästinischen Christen gewesen seien. Den Beweis dafür liefern Pantaenus, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Chrysostomus, Theodoret und viele Andere. Ein Zeugniss für die Alexandriner als ursprüngliche Empfänger des Sendschreibens glaubt man nun freilich im sogenannten Kanon von Muratori zu besitzen, wo es heisst: „Fertur etiam ad Laudecenses (Laodicenses), alia ad Alexandrinos, Pauli no-

*) Sehr willkürlich indess lässt *Ebrard* den Brief nicht an die *Gesammt*gemeinde zu Jerusalem, sondern nur an „einen geschlossenen Kreis von Neophyten“ daselbst geschrieben sein. Denn weder folgt aus 5, 12., „dass die sämmtlichen Leser mit einander zu ein und derselben Zeit zum Christenthume übergetreten waren“, noch aus 6, 10., dass „nur an einen sehr engen und begrenzten Kreis von Individuen in einer Gemeinde“ gedacht werden dürfe, noch endlich aus *χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς* 5, 12., „dass die Leser wirklich wieder in Unterricht genommen waren.“

mine finctae (fictae) ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recepi (recipi) non potest (possunt). Fel enim cum melle misceri non congruit." Dass mit den Worten „alia ad Alexandrinos" der Hebräerbrief gemeint sei, soll desshalb anzunehmen sein, weil sonst in dem Fragmente, das doch eine Aufzählung sowohl der ächten als auch der unächten Briefe des Apostels Paulus gebe, der Hebräerbrief auffallender Weise gar nicht erwähnt sein würde; derselbe habe aber, da man ihn in der alten römischen Kirche weder für ein Werk des Paulus, noch für kanonisch gehalten, gerade an dieser Stelle, wo von Briefen die Rede sei, die mit Unrecht dem Apostel Paulus beigelegt worden, namhaft gemacht werden müssen. Allein die Charakteristik des Briefs ad Alexandrinos, dessen das Fragment gedenkt, passt nicht auf den Hebräerbrief. Denn jener war ein „Pauli nomine" erdichtetes Machwerk, was zu bestimmt lautet, als dass es mit *Wieseler* in die Aussage verflüchtigt werden dürfte, der Brief habe nur indirect durch seinen Inhalt und durch seine ganze Haltung den Schein erweckt, als rühre er von Paulus her, was vielmehr nichts anderes bedeuten kann, als dass derselbe in einer vorangestellten Briefadresse, die dem Hebräerbrief gänzlich fehlt, sich selbst für ein Werk des Paulus ausgegeben habe. Er war ferner „ad haeresem Marcionis" erdichtet, was nichts anderes heissen kann, als dass sein Inhalt in Uebereinstimmung mit den Marcionitischen Irrthümern sich befand, und für dieselben Propaganda zu machen bestimmt war. Mit Marcionitischen Irrthümern aber hat zugestandener Maassen der Hebräerbrief nichts gemein, wie er denn auch in den Kanon des Marcion keine Aufnahme fand *). Dass endlich der Fragmentist den Hebräerbrief hätte erwähnen *müssen*, lässt sich auch nicht behaupten, da bei der Geltungslosigkeit desselben innerhalb der alten römi-

*) Dieses Gegenmoment sucht freilich jetzt *Wieseler* dadurch zu beseitigen, dass er die Worte im Muratori'schen Fragment anders, als oben und früher von ihm selbst geschehen, interpungirt, indem er das Komma hinter Marcionis getilgt und schon hinter fictae gesetzt wissen will, so dass der Sinn sein soll: „Im Umlaufe befindet sich auch ein Brief an die Laodiceer, ein anderer an die Alexandriner, die unter Pauli Namen erdichtet sind, bei der Secte Marcions ist auch mehreres Andere im Umlauf, was u. s. w." Aber wie unnatürlich wird das einfach und natürlich mit einander Verbundene durch eine solche Structur verzerrt und aus einander gerissen, und wie wenig kann es derselben zur Empfehlung gereichen, dass dann ad haeresem Marcionis im Sinne von apud Marcionitas gefasst werden muss!

schen Kirche sehr wohl möglich war, dass er ihn gar nicht kannte. — Wie aber sich nicht nachweisen lässt, dass der Hebräerbrief im Alterthume als ein Brief an die *Alexandriner* gegolten habe, so lässt sich auch nicht darthun, dass derselbe von Andern im Alterthume für einen Brief an die *Laodicener* gehalten worden sei. Man folgert diess letztere aus den Worten des Philastrius (haeres. 89.): „Haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos. Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucae evangelistae ajunt epistolam etiam ad Laodicenses conscriptam. Et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia; etsi legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ejus et ad Hebraeos interdum.“ Allein offenbar sind die Worte Alii autem etc. nur ein conciser Ausdruck für die Aussage, dass Andere den Evangelisten Lukas für den Verfasser des Hebräerbriefs, und nicht bloss für den Verfasser dieses, sondern auch des Laodicenerbriefs hielten. Der Laodicenerbrief werde *gar nicht* kirchlich vorgelesen; der Hebräerbrief dagegen werde zwar kirchlich vorgelesen, aber nicht, wie die dreizehn paulinischen Briefe, regelmässig, sondern nur *mitunter* *). Eben so wenig endlich weis't es auf einen

---

*) Die von *Wieseler* noch immer festgehaltene Meinung, dass das quia addiderunt in ea auf den *Hebräerbrief* zu beziehen sei, scheitert augenfällig an dem dann entstehenden Widerspruch der einander ausschliessenden Aussagen *non* legitur in ecclesia und in ecclesia legitur *interdum*. Auch die neue Interpunction, durch welche *Wieseler* seiner Auffassung der Worte des Philastrius zu Hülfe zu kommen sucht, ist keine glückliche. Nach *Wieseler* nämlich soll abgetheilt werden: . . . episcopi, alii autem Lucae evangelistae. Ajunt epistolam etiam ad Laodicenses conscriptam. Et quia . . . Gegen diese Wortabtheilung spricht 1) dass dann der Satz Ajunt — conscriptam ganz abrupt und verbindungslos dastehen würde, während, wenn man mit Alii autem einen neuen Satzanfang statuirt, die grammatische Verknüpfung der Sätze eine ganz einfache und natürliche ist, 2) dass Philastrius, wenn er erst mit Ajunt einen neuen Satz hätte beginnen wollen, das Schlussglied des vorigen Satzes nicht in der Form: alii autem Lucae evangelistae, sondern in der dem Früheren entsprechenden Ausdrucksform: aut Lucae evangelistae hinzugefügt haben würde, 3) endlich, dass die Stellung, welche das etiam erhalten hat, darauf hinweis't, dass es speciell zur Hervorhebung von ad Laodicenses dient, mithin den Laodicenerbrief einem schon zuvor genannten andern Brief gegenüberstellt. Sollte nur ausgesagt werden, dass dem Hebräerbrief auch die Bestimmung nach Laodicea zugeschrieben werde, so hätte etiam, da dasselbe dann zum *ganzen Satze* gehören würde, gleich hinter Ajunt gesetzt werden müssen.

Streit über die ursprünglichen Empfänger des Hebräerbriefs hin, wenn *Chrysostomus* im Prooemium seines Kommentars sich die Frage aufwirft: *ποῦ δὲ οὖσιν ἐπέστελλεν;* und diese dann mit ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ beantwortet. Denn Chrysostomus sah ein, dass die Ueberschrift des Briefes Πρὸς Ἑβραίους an und für sich eine mehrdeutige sei, indem sie die Möglichkeit zulasse, auch an die Judenchristen überhaupt als Empfänger des Schreibens zu denken; er hielt es daher für nöthig, die Beschränkung anzugeben, in welcher seiner Ansicht nach das allgemein lautende Πρὸς Ἑβραίους zu fassen sei.

2) Die Beschreibung des jüdischen Heiligthums (9, 1—5.) sowie der in demselben verrichteten Cultushandlungen (7, 27. 10, 11.) soll auf den Tempel zu Leontopolis in Aegypten hinweisen. Aber selbst wenn sich erhärten liesse, dass die Tempeleinrichtungen zu Leontopolis bei jener Beschreibung das Maassgebende gewesen, und mit denselben die ursprünglichen Anordnungen des Moses identificirt worden seien, so würde doch nur in Bezug auf den *Verfasser* der Schluss gerechtfertigt sein, dass derselbe von Geburt ein ägyptischer Jude gewesen sein müsse, nicht aber mit gleicher Nothwendigkeit gefolgert werden können, dass auch seine *Leser* in Aegypten zu suchen seien. Indess jene Behauptung selbst lässt sich auf keine Weise erhärten. Josephus nämlich, auf dessen Zeugniss *Wieseler* sich beruft, bezeichnet, wo er eine Charakteristik jenes ἱερὸν zu Leontopolis im Allgemeinen giebt, dasselbe als ὅμοιον (Antiqq. 12, 9, 7.) oder als παραπλήσιον (Antiqq. 20, 10.) τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις, bemerkt dann aber Bell. Jud. 7, 10, 3., wo er etwas genauer berichtet, Folgendes: Ὀνίας τὸν μὲν ναὸν οὐχ ὅμοιον ᾠκοδόμησε τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀλλὰ πύργῳ παραπλήσιον, λίθων μεγάλων εἰς ἑξήκοντα πήχεις ἀνεστηκότα, τοῦ βωμοῦ δὲ τὴν κατασκευὴν πρὸς τὸν οἴκοι ἐξεμιμήσατο καὶ τοῖς ἀναθήμασιν ὁμοίως ἐκόσμησε, χωρὶς τῆς περὶ τὴν λυχνίαν κατασκευῆς. Οὐ γὰρ ἐποίησε λυχνίαν· αὐτὸν δὲ χαλκευσάμενος τὸν λύχνον χρυσοῦν ἐπιφαίνοντα σέλας χρυσῆς ἁλύσεως ἐξεκρέμασεν. Josephus berichtet demnach, dass der Oniastempel in Aegypten zwar *seiner äusseren Gestalt* nach vom Tempel zu Jerusalem verschieden sei, indem er auf einem sechzig Ellen hohen Fundament oder Unterbau *) von grossen

*) Hätte *Josephus*, wie *Wieseler* will, dem ναὸς nur eine Gesammthöhe von 60 Ellen beigelegt, so würde er ihn weder als thurmähnlich bezeichnet, noch ihn unähnlich genannt haben dem ναὸς in

Steinen stehe, und dadurch ein thurmähnliches Ansehen gewinne, dass dagegen *seine innere Einrichtung*, mit alleiniger Ausnahme des goldenen Leuchters, ebenso beschaffen sei, wie die des Tempels zu Jerusalem; denn einander ähnlich seien der Brandopferaltar und die sonstigen heiligen Geräthe. Wie folgt nun aus diesen Angaben, dass der goldene Rauchaltar im ägyptischen Tempel eben *den* Standort gehabt habe, den der Verfasser des Hebräerbriefs 9, 4., im Widerspruch mit der wirklichen Stellung desselben im jerusalemischen Tempel, ihm zuweis't, *nämlich im Allerheiligsten?* Von einer solchen Differenz — und doch wäre eben sie zu beweisen gewesen — sagt ja Josephus kein Wort, lässt vielmehr an das Gegentheil denken. Und wie doch hätte der Verfasser des Hebräerbriefs, wenn er bei seiner Beschreibung des Heiligthums den Oniastempel vor Augen gehabt hätte, 9, 2. schreiben können ἐν ᾗ ἡ λυχνία, da nach der ausdrücklichen Angabe des Josephus in jenem nicht ein Leuchter*stock*, wie im Tempel zu Jerusalem, sondern ein an einer goldenen Kette herabhängender *Kron*leuchter sich befand? — Aber eben so wenig führen die Notizen Hebr. 7, 27. 10, 11. auf jenen Tempel hin. Denn gesetzt auch, dass historisch sich darthun liesse — was aber keineswegs der Fall ist —, dass im ägyptischen Tempel der Hohepriester *täglich* das Allerheiligste betreten habe, so würde doch eine solche Thatsache zu den Voraussetzungen des Hebräerbriefs nicht einmal passen. Denn Hebr. 9, 7. wird ausdrücklich gesagt, dass der Hohepriester nur *ein Mal* im Jahre in's Allerheiligste hineingehe. Dass nämlich in dieser Stelle in Verbindung mit 9, 4. 7, 27. 10, 11. nicht die Aussage enthalten sein könne, die *Wieseler* ihr aufzwingt, der Hohepriester betrete zwar täglich das Allerheiligste, aber nur ein Mal im Jahre mit Blut, bedarf kaum einer Bemerkung. Denn zu εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ

Jerusalem. Denn eine Höhe von 60 Ellen hatte ja auch letzterer. *Wieseler* findet freilich wirklich mit ἀλλὰ πύργῳ παραπλήσιον nicht eine Verschiedenheit sondern eine Gleichheit mit dem von Serubabel erbauten Tempel zu Jerusalem ausgesprochen; er gelangt indess zu diesem Resultat erst dadurch, dass er sprachwidrig ἀλλὰ durch „aber" übersetzt, und demzufolge ἀλλὰ — ἀνεστηκότα gewissermassen nur als parenthetische Einschaltung fasst (: „Onias erbaute *zwar den Tempel* dem in Jerusalem befindlichen *nicht gleich*, aber thurmähnlich, da er mit grossen Steinen 60 Ellen hoch aufgerichtet ward, in des *Altars* Herrichtung aber *bildete er den heimischen nach*"). Dass ἀλλὰ wegen des vorhergehenden οὐχ nur *sondern* bezeichnen könne, und eben dasjenige einführe, wodurch die zuvor genannte Unähnlichkeit sich documentire, hätte nicht bestritten werden sollen.

παντὸς εἰςίασιν οἱ ἱερεῖς bilden allein die Worte *εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς* den Gegensatz, und erst nach Hinstellung dieses Gegensatzes wird dann die nähere Modalität für das letzte Glied hinzugefügt, dass nämlich der Hohepriester in dem Falle, dass er das Allerheiligste betrete, dasselbe nicht ohne Blut betrete.

Ueberhaupt aber weis't der Umstand, dass die ursprünglichen Empfänger des Hebräerbriefs einen so hohen Werth auf den levitischen Tempel- und Opferdienst legten, dass sie auch noch als Christen die fortwährende Theilnahme an demselben zur Erlangung des Heils für nöthig hielten, nicht auf Alexandriner, sondern nur auf Palästinenser hin. Denn ganz abgesehen davon, dass wir nicht einmal anderweitig wissen, ob die alexandrinische Christengemeinde eine ungemischt judenchristliche war, ja ob überhaupt eine geordnete Christengemeinde daselbst schon zur Zeit unseres Sendschreibens existirte, hatten die alexandrinischen Juden griechische Bildung und Philosophie so sehr auf sich einwirken lassen, dass ihre ganze Richtung eine spiritualistische geworden war. Frei von allem engherzigen Haften am Buchstaben des mosaischen Gesetzes, suchten sie durch allegorische Auslegung den tieferen, geistigen Sinn, der in den Satzungen und Instituten des Judenthums enthalten sei, aufzufinden und zur Geltung zu bringen. Dazu kommt, dass der Oniastempel in Leontopolis nicht einmal in Aegypten selber eines grossen Ansehens sich rühmen konnte. Den ägyptischen Juden missfiel grösstentheils, dass er nicht auf Moria, den ägyptischen Samaritern, dass er nicht auf Garizim stand (vergl. *Jost*, Allg. Gesch. des israel. Volks in 2 Bdn. Bd. 1. p. 515 ff.). Auch die jährlichen Weihgeschenke wurden desshalb zum grössten Theil nicht nach Leontopolis, sondern nach Jerusalem gesandt (vergl. *Frankel*, histor.-krit. Studien zu der Septuaginta. B. 1. Abth. 1. Leipz. 1841. p. 186. not. d.), und Wallfahrten alexandrinischer Juden nach Jerusalem, um im dortigen Tempel Gebet und Opfer zu verrichten, hörten, so lange dieser fortbestand, nicht auf. Selbst *Philo* ist ein Beleg dafür. (Vergl. Opp. ed. Mangey. Tom. II. p. 646.: *καθ᾽ ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην εὐξόμενός τε καὶ θύσων.*)

3) Für die Annahme alexandrinischer Leser soll ferner sprechen, dass der Brief nicht aramäisch abgefasst sei; wenigstens soll ein griechischer Brief an Palästinenser weniger wahrscheinlich sein als ein aramäisches Sendschreiben. Aber wie es einerseits völlig gewiss ist, dass die Palästinenser nicht bloss Aramäisch sondern auch Grie-

chisch verstanden, so ist's ja andrerseits durchaus zweifelhaft, ob in gleichem Maasse *der Verfasser*, der durch seinen ganzen Brief als Nichtpalästinenser sich bekundet, nicht bloss einen griechischen, sondern auch einen aramäischen Brief zu schreiben befähigt war.

4) „Die ganze Art der Beweisführung und die geistliche Ausdeutung der gebrauchten Begriffe" soll für alexandrinische Leser am passendsten sein. Aber dass diese Argumentationsweise „ohne Weiteres als den Lesern geläufig" gedacht werde, lässt sich nicht behaupten. Es kann daher in derselben nur ein Fingerzeig für den *Verfasser*, nicht für seine *Leser* gefunden werden.

5) Dass der Verfasser bei seinen alttestamentlichen Citaten so genau den Septuaginta, selbst bei auffallenden Abweichungen derselben vom Grundtext folgt, soll nicht für palästinische Leser sich eignen, da bei diesen die Septuaginta keine Geltung gehabt, wohl aber für Alexandriner, bei welchen die Septuaginta das längst recipirte Synagogenbuch gewesen. Allein wäre wirklich jene Uebersetzung in Palästina geltungslos gewesen, so würde weder der in Jerusalem erzogene Apostel Paulus einen so häufigen Gebrauch von ihr gemacht, noch auch der Palästinenser Josephus ihr öfter als dem Grundtext sich angeschlossen haben. Auch dass im Hebräerbrief dem benutzten Septuagintatext die *alexandrinische Recension* (vergl. *Bleek* I. p. 372 ff.) zu Grunde liegt, und Hebr. 11, 35 f. auf das *zweite Buch der Makkabäer*, d. h. auf eine dem alexandrinischen Judenthum eigenthümliche Schrift, Rücksicht genommen wird (*Köstlin* a. a. O. p. 402.), lässt nur auf einen alexandrinischen Verfasser, nicht aber auf alexandrinische Leser einen Rückschluss zu.

6) Auf die Alexandriner als ursprüngliche Empfänger des Briefs soll endlich der Umstand hinweisen, dass die erste Erwähnung des Sendschreibens bei den alexandrinischen Vätern sich finde. Indess diese nämlichen alexandrinischen Väter stimmen ja darin überein, dass der Brief an die Gemeinden in *Palästina* gerichtet gewesen.

Wie aber *für Alexandria* als ursprünglichen Bestimmungsort des Briefs kein einziger triftiger Grund sich anführen lässt, so erledigen sich die *gegen Palästina* geltend gemachten Bedenken sehr leicht. Es sind folgende: 1) dass die Leser nach Hebr. 10, 32 ff. 12, 4. schon Verfolgungen, aber nicht *μεχρὶ αἵματος* erduldet hatten, was wegen Act. 8, 1–3. 12, 1. 2. von den palästinischen Christen nicht habe gesagt werden können; 2) dass die Leser nach

Hebr. 6, 10. 13. 16. gegen andere Christen Mildthätigkeit geübt hatten, und noch ferner üben sollten, während nach Act. 11, 30. Gal. 2, 10. 1. Kor. 16, 1—3. 2. Kor. 8, 9. Röm. 15, 25 ff. gerade die palästinischen Christen als arm und unterstützungsbedürftig erscheinen; 3) dass sie nach Hebr. 2, 3. das Evangelium erst aus zweiter Hand empfangen hatten; 4) endlich, dass sie nach Hebr. 13, 18. 19. 23. sowohl zu dem Verfasser, der doch ein Pauliner gewesen, als zu dem Pauliner Timotheus in freundschaftlichen Beziehungen sollten gestanden haben. Dass indess diese persönlichen Beziehungen besonders vertrauter und inniger Natur gewesen, folgt aus den angegebenen Stellen nicht; ein Freundschaftsverhältniss allgemeinerer Art aber mit Apollos und nach des Apostels Paulus Tode auch mit Timotheus hat gar nichts Befremdendes. Die übrigen Aussagen aber finden sämmtlich dadurch ihre Rechtfertigung, dass, wie auch aus 13, 7. und 5, 12. deutlich erhellt, die Empfänger des Schreibens bereits einer *zweiten Generation* der Christenheit angehörten.

Während die genannten Argumente den meisten Bestreitern einer palästinisch-jerusalemischen Bestimmung des Briefs gemeinsam sind, hat *Köstlin* noch auf folgende ihm eigenthümliche Gegenmomente sich gestützt:

1) Der Verfasser habe, wie die völlige Abhängigkeit desselben von den Septuaginta zeige, nur Griechisch verstanden. Nun aber ergebe sich aus 13, 19., dass er der Gemeinde, an die er schreibe, selbst angehört habe. Wäre daher der Brief nach Palästina gerichtet gewesen, so würde der Verfasser selbst ein palästinischer Christ, als solcher aber schwerlich so ausschliesslich hellenistisch gebildet, sondern ohne Zweifel der palästinischen Landessprache kundig und namentlich mit dem Urtext des Alten Testaments bekannt gewesen sein. Allein, dass der Verfasser selbst ein Mitglied der Gemeinde gewesen sei, an welche er schreibe, lässt sich aus 13, 19. gar nicht folgern. Vergl. die *Auslegung* d. St.

2) Es sei nicht anzunehmen, dass in der palästinischen Christenheit oder vielmehr in der Hauptgemeinde derselben, der jerusalemischen, im ersten Jahrhundert und namentlich in den Jahren 60—70. eine solche Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniss des christlichen Glaubensinhalts, eine solche Unfähigkeit, die Mysterien der christlichen Lehre zu verstehen, eine so tadelnswerthe Lauheit und Glaubensschwäche, eine ihrer ganzen Stellung so unwürdige Unzufriedenheit wegen jüdischer Schmähungen und Verfolgun-

gen, die sie längst habe gewohnt sein müssen, und eine so untreue Hinneigung zum Rückfall in's Judenthum, wie der Brief bei seinen Empfängern voraussetze, habe vorhanden sein können. Allein wo hätte es eine judenchristliche Gemeinde gegeben, bei welcher die bezeichneten Zustände erklärlicher wären, als gerade in Jerusalem, wo der alte Cultus mit seiner verlockenden Pracht und seinen Reizen für die Sinnlichkeit unmittelbar vor Augen trat, und die zähe Widerstandskraft des alten Judenthums am meisten sich geltend machte? Vergl. auch Act. 21, 20 ff.

3) Wäre Jerusalem der Bestimmungsort des Briefs gewesen, so hätte der Verfasser 2, 3. es nicht unterlassen können, die Leser daran zu erinnern, dass der Herr selbst unter ihnen gewandelt, gelehrt und gewirkt, in ihrer Mitte, ja vor ihren Augen den Kreuzestod erlitten, unter ihnen selbst die ersten Zeugen seiner Auferstehung und Erhöhung gefunden habe, zumal da während der Jahre 60—70. noch eine grosse Zahl unmittelbarer Jünger Jesu in Jerusalem habe vorhanden sein müssen. Allein 2, 3. die persönliche Wirksamkeit Jesu geschildert zu sehen, kann man gar nicht erwarten, weil darauf der Zusammenhang nicht führt. Denn nicht die Beziehung auf Verfasser und Leser des Briefs ist 2, 3. das Wesentliche, sondern nur darauf kommt es dem Schriftsteller an, dem *alttestamentlichen λόγος* das Heil der *Christen* als das Höhere gegenüber zu stellen. Es handelt sich also bei diesem Gegensatze um die *Christen überhaupt* oder um das Heil, welches *Gemeingut aller* Christen ist, während dann erst als blosses Nebenmoment, welches unbeschadet des Gedankenzusammenhanges auch hätte fehlen können, noch nachträglich die Bemerkung angeknüpft wird „ dass dieses christliche Heil auf feste, zuverlässige Weise der jetzigen (zweiten) Generation der Christenheit, welcher sowohl der Verfasser als auch die Leser des Briefs angehören, überliefert worden sei. Eine Veranlassung, der dereinstigen persönlichen Wirksamkeit Jesu unter den Lesern des Weiteren zu gedenken, lag demnach gar nicht vor, und ein Grund, die Aussage 2, 3. gegen Palästinenser als Empfänger des Briefs geltend zu machen, lässt sich um so weniger denken, als ja die Thatsache, dass den Vorfahren der jetzigen Gemeindegenossen der Herr einst selber das Heil verkündigt, durch die Worte nicht ausgeschlossen wird. Dass aber während der Jahre 60—70. noch eine grosse Zahl unmittelbarer Jünger in Jerusalem habe leben müssen, ist eine blosse Behauptung, welcher die Thatsache entgegengesetzt werden kann, dass doch

auch Lukas im Prolog seines Evangeliums, d. h. einer Schrift, deren Entstehung jedenfalls noch in die siebenziger Jahre fällt, welche also nur wenige Jahre jünger ist als unser Brief, ohne Weiteres sich und seine Zeitgenossen zu einer zweiten Generation der Christenheit rechnet. Gesetzt aber auch, dass noch unmittelbare Jünger Jesu in Jerusalem vorhanden waren, so konnten das doch beim Ausgang der sechziger Jahre, in welche Zeit der Ursprung des Hebräerbriefs zu verlegen ist (vergl. §. 4.), nur noch einzelne wenige sein; etwaige vereinzelte Ausnahmen aber waren kein Hinderniss, die damaligen Gemeindeglieder als einer zweiten Generation der Christenheit angehörig zu charakterisiren; denn eben nur der Charakter der Gemeinde *im Allgemeinen,* oder wie er *im Ganzen und Grossen* sich darstellte, kam in Betracht.

4) Der Verfasser setze, was auf die Urgemeinde nicht passe, an verschiedenen Stellen voraus, dass seine Leser verhältnissmässig erst kurze Zeit Mitglieder der christlichen Kirche seien. Aber aus 3, 14. 6, 11. 10, 32. 6, 1—5. 10, 23. folgt das nicht, vielmehr ergiebt sich aus 5, 12. das Gegentheil.

5) Die jerusalemische Christenheit habe theils aus Mitgliedern bestanden, die gleich nach der Auferstehung, zum Theil vielleicht noch früher, gläubig geworden, theils aus solchen, die zu diesem Grundstamm erst später hinzugetreten seien; sie sei eine Gemeinde gewesen, die sich allmälig gebildet und wohl, namentlich so lange Jakobus lebte, fortwährenden Zuwachs aus dem Judenthum erhalten habe; die Gemeinde der *Ἑβραῖοι* dagegen sei nicht in dieser allmäligen Weise während einer langen Reihe von Jahren entstanden, sondern die Bekehrung ihrer sämmtlichen oder doch weitaus meisten Mitglieder sei in eine und dieselbe Zeit gefallen; sie müsse sich durch gleichzeitigen Uebertritt einer bedeutenden Zahl von Juden zum Christenthum gebildet und bis zur Zeit des Briefes ungefähr in demselben Bestande von Mitgliedern, den sie Anfangs zählte, behauptet haben. Allein zu einem derartigen Schlusse gewähren die Worte *ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων* 10, 32. keine Berechtigung. Denn nur das wird dort hervorgehoben, dass der Leidenskampf, den die Leser vormals bestanden, in eine Zeit ihres Lebens fiel, in welcher sie *bereits Christen* waren. Ueber die *Modalität* ihrer Bekehrung zum Christenthume enthalten die Worte nichts.

6) Aus der 6, 10. gewählten Bezeichnung τοῖς ἁγίοις

ergebe sich, dass die Ἑβραῖοι hier als eine *nicht palästinische Gemeinde, welche die Palästinenser unterstützt habe,* vorausgesetzt worden seien. Eine andere Gemeinde (!) als die Urgemeinde habe nicht so einfach als οἱ ἅγιοι bezeichnet werden können, wogegen der Gebrauch dieses Namens von jener sehr häufig sei (1. Kor. 16, 1. 2. Kor. 8, 4. 9, 1. Röm. 15, 25. 31.). Ein Sprachgebrauch, welcher darauf beruhe, dass den andern ἐκκλησίαι gegenüber die palästinensischen und besonders jerusalemischen Christen die ἅγιοι κατ᾽ ἐξοχήν, die unter allen zuerst, von Christus und den Aposteln selbst aus der Welt Auserwählten und Ausgesonderten, die ersten Empfänger des göttlichen Worts und des heiligen Geistes, die ersten Zeugen und Vermittler der christlichen Wahrheit für die ganze übrige Christenheit gewesen und auch als solche anerkannt seien (besonders Röm. 15, 27.), ehe durch die Zerstörung Jerusalems und durch die reissenden Fortschritte des Heidenchristenthums dieses Abhängigkeits- und Pietätsverhältniss sich von selbst gelös't habe. Das Verfehlte einer solchen Beweisführung zu zeigen, genügt es indess, auf den Gebrauch von οἱ ἅγιοι in Stellen wie 1. Kor. 6, 1. 2. Röm. 12, 13. 16, 2., auf die paulinischen Briefadressen, auf den Röm. 15, 26. bei τῶν ἁγίων für nöthig erachteten *Zusatz* τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ u. dergl. m. hinzuweisen. Ja! *Köstlin* hat es sogar übersehen, dass er vermittelst dieses Arguments, wenn es gegründet wäre, sich selber bündigst widerlegen würde. Denn welches weiteren Beweises, dass die Leser des Sendschreibens in *Jerusalem* zu suchen seien, bedürfte es dann noch als der Aussage unseres Briefs selbst 13, 24.: ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους?

7) endlich die jerusalemische Gemeinde sei, wie aus Act. 2, 46. 3, 1. (vergl. 21, 20.) hervorgehe, fortwährend in Verbindung mit dem Tempelcultus geblieben. Von den Empfängern des Hebräerbriefs dagegen sei ursprünglich aller religiöser Verband mit dem Judenthum aufgegeben, und erst jetzt seien sie in Gefahr gerathen, sowohl durch Lehren, welche die Nothwendigkeit eines Festhaltens am mosaischen Gesetz geltend machen wollten (13, 9 ff.), als auch, wie es scheine, theils durch verlockende Anerbietungen (vergl. 12, 16 f.), theils durch quälerische Anfeindungen von Seiten ihrer früheren jüdischen Glaubensgenossen zur Rückkehr unter die jüdische Religionsverfassung verleitet zu werden. Allein der wirkliche Sachverhalt wird durch diese Behauptung in sein gerades Gegentheil ver-

kehrt. Denn dass die Empfänger des Hebräerbriefs am jüdischen Tempel- und Opferdienst nicht bloss fortwährend noch sich betheiligten, sondern sogar die Theilnahme daran für ein nothwendiges Erforderniss der völligen Sühnung der Sünden hielten, liegt ja der ganzen Argumentation des Briefs als überall wiederkehrende Voraussetzung zu Grunde.

§. 3.

Veranlassung, Zweck und Inhalt.

Veranlasst ward der Hebräerbrief durch die Gefahr, in welcher die Christen in Palästina, hauptsächlich in Jerusalem schwebten, vom Glauben an Christus sich wieder loszusagen, und völlig in's Judenthum zurückzufallen (vergl. besonders 6, 4—6. 10, 26 ff.). Diese Gefahr war eine sehr dringende geworden, da Manche bereits thatsächlich die christlichen Versammlungen zu besuchen aufgehört hatten (10, 25.). Demgemäss *bezweckt* der Brief, durch allseitige Entfaltung der Erhabenheit der christlichen Offenbarung als der vollkommenen und urbildlichen über die alttestamentliche als die bloss vorbereitende und abbildliche, sowie durch Vorhaltung der schreckenden Folgen eines Abfalls vor diesem selber zu warnen, und zum treuen Ausharren im Christenglauben zu ermuntern. — Abweichend, aber gänzlich verfehlt, bestimmt *Thiersch* (De epistola ad Hebr. Marb. 1848. p. 2 sqq. — Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankf. u. Erlang. 1852. p. 188 ff.) den Zweck des Briefs dahin, dass derselbe ein *Trost*schreiben habe sein sollen wegen der *Ausschliessung vom Tempelcult,* welche die jerusalemischen Christen im Anfange des jüdischen Kriegs von Seiten ihrer unbekehrten Volksgenossen betroffen gehabt. Nichts im Briefe weis't auf eine solche Sachlage hin, vielmehr genügt schon die eine Stelle Hebr. 13, 13., um die Irrigkeit dieser Vermuthung in's Licht zu setzen. Denn anstatt ein *Ausgeschlossensein* zu erwähnen, und in Bezug auf eine derartige Thatsache einen *Trost* zu spenden, fordert ja hier der Verfasser zum *Austreten* aus dem Judenthum als zu einem Act der Freithätigkeit auf, setzt also, wie bei seinen sonstigen Erörterungen, voraus, dass die Leser noch mitten im Judenthum *sich befanden*, und mit engherziger, unchristlicher Starrheit an demselben festhielten. Eine besondere Stütze seiner Hypothese glaubt *Thiersch* im 11ten Kap. zu finden. Sämmtliche dort vorgeführte Ge-

schichtsbeispiele sollen in specieller Bezugnahme auf eine solche Situation der Leser, wie er sie annimmt, vom Verfasser ausgewählt sein. Aber ein Blick auf die Paraphrase, die *Thiersch* zum Erweis dieser Behauptung vom 11ten Kap. giebt, zeigt, dass Alles, woraus derselbe argumentirt, *von ihm selbst* erst in den Text *eingetragen* ist. — Dass endlich auch *Ebrard's* Ansicht, nach welcher der Brief „eine Art von Leitfaden“ (!) für jerusalemische „Neophyten“ (!) zu sein bezweckt habe, welche „aus *Angst* vor der Exclusion vom Tempelcultus“ Miene gemacht, sich vom Christenthum wieder zurückzuziehen *), eine höchst willkürliche sei, bedarf schwerlich eines weiteren Worts.

Seinem *Inhalt* nach lässt man den Brief gewöhnlich in einen dogmatischen (1, 1—10, 18.) und einen paränetischen (10, 19—13, 25.) Theil zerfallen. Aber eine strenge Sonderung findet nicht statt, da schon in jenen ersten Theil vielfach Ermahnungen, zum Theil von beträchtlichem Umfang, sich einreihen, und die Haupttendenz des ganzen Sendschreibens eine paränetische ist.

Der Inhalt selbst verläuft folgendermaassen:

Die Offenbarung Gottes in Christo ist vorzüglicher als die Offenbarungen desselben im Alten Bunde. Denn Christus als der Sohn Gottes ist über die Engel als blosse Diener Gottes erhaben (Kap. 1.). Um so mehr haben wir am Christenglauben festzuhalten. Denn wenn schon das durch die Engel vermittelte mosaische Gesetz nicht ungestraft übertreten werden konnte, so ist die Straffälligkeit einer Geringschätzung des vom Herrn verkündigten, und von Gott selbst bezeugten christlichen Heils eine ungleich grössere (2, 1—4.). Nicht Engeln, sondern Christo, dem Menschensohn, ist das messianische Reich unterworfen. Allerdings ist Christus eine kurze Zeit hindurch unter die Engel er-

*) „Feindseligkeit der übrigen Juden“ und „Besorgniss, von der Theilnahme am Tempelcultus ausgeschlossen zu werden“ nimmt auch *v. Döllinger* (Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensb. 1860. p. 84.) als die Ursachen der Neigung zum Abfall an, während *Kluge* (der Hebräerbrief. Auslegung und Lehrbegriff. Neu-Ruppin 1863. p. 203 ff.) in dem Sendschreiben ein erst nach der Zerstörung Jerusalems entstandenes Product der auf christlichen Boden verpflanzten jüdischen Apokalyptik (?!) erblickt, welches durch die Endkatastrophe des jüdischen Volks äusserlich veranlasst sei, und, aus Röm. 11, 32. das Thema entlehnend, den heilspädagogischen Zweck verfolge, eine Busspredigt für das auserwählte Volk zu sein, und die demselben entstammten judenchristlichen Leser vor Abfall von ihren lebendigen Hoffnungen zu warnen.

niedrigt worden; aber es musste so sein, damit die Menschheit das Heil erwürbe; er musste leiden und sterben, und in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, ähnlich werden, um als Hoherpriester dieselben mit Gott versöhnen zu können (V. 5—18.). Darum beachtet Jesum, den Abgesandten und Hohenprieser unseres Bekenntnisses, wohl! Er ist erhabener als Moses; um so viel höher steht er als dieser, als der über das Haus gebietende Sohn vor dem Diener des Hauses den Vorrang hat (3, 1—6.). Hütet euch also, der Mahnung des heiligen Geistes gemäss, vor Unglauben und Abfall, indem ihr das Schicksal der Väter in der Wüste, die wegen ihres Ungehorsams dem Verderben anheimfielen, zur Warnung euch dienen lasst. Die Verheissung Gottes, zu seiner Ruhe einzugehen, ist noch unerfüllt; auch euch steht der Eintritt offen, wenn ihr Glauben habt, während Widerspenstigkeit gegen die neu an euch ergangene Mahnung euch der Strafgerechtigkeit Gottes überliefert (4, 1—13.). Festhalten am christlichen Bekenntniss sollen die Leser, da sie in Jesu einen Hohenpriester besitzen, der nicht bloss hoch erhaben, sondern auch befähigt ist, die Menschheit zu erlösen (V. 14—16.). Die beiden Haupteigenschaften, die jeder menschliche Hohepriester besitzen muss, nämlich die Fähigkeit, mit der irrenden Menschheit Mitgefühl zu haben, und kein Usurpator des Amts, sondern von Gott zu demselben berufen zu sein, besitzt auch Christus. Er ist Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks (5, 1—10.). Ehe indess der Verfasser, wozu er sich anschickt, zur näheren Darlegung der Christo nach der Weise Melchisedeks zukommenden hohenpriesterlichen Würde und somit seiner Erhabenheit über die levitischen Hohenpriester übergeht, beklagt er sich in einer Digression über die niedrige Stufe der christlichen Erkenntniss, auf der die Leser, die längst selber Lehrer des Christenthums sein müssten, noch immer stehen, ermahnt sie, nach Mündigkeit und Reife im Christenthum zu streben, und weis't warnend darauf hin, dass diejenigen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben abfallen, unwiederbringlich das christliche Heil verscherzen, äussert dann aber seine Zuversicht, dass es mit den Lesern, die durch Werke der christlichen Liebe sich hervorgethan und noch hervorthun, nicht also sich verhalten werde, und giebt an, was er von ihnen wünscht — nämlich Ausdauer bis zum Ende —, indem er zugleich auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung und die objective Sicherheit der Christenhoffnung aufmerksam macht

(5, 11—6, 20.). Mit dem 7ten Kap. kehrt der Verfasser zum Gegenstande seiner Erörterung zurück. Er verweilt zunächst bei der Person des Melchisedek selbst, indem er nach Anleitung der Schrift die Erhabenheit seiner Stellung den Lesern vor Augen führt, und einen dreifachen Vorzug desselben vor den levitischen Priestern nachweis't (7, 1—10.). Aus diesem Inferioritätsverhältniss folgt nun aber, dass das levitische Priesterthum und somit überhaupt das mosaische Gesetz unvollkommen und unfähig ist, zur Vollendung zu führen. Denn sonst hätte es, als jenes längst eingesetzt war, nicht noch der Verheissung und des Auftretens eines anderweitigen Priesters bedurft (V. 11. 12.). Dass levitisches Priesterthum sammt dem mosaischen Gesetze seine Gültigkeit verloren, erhellt daraus, dass Christus, auf welchen jener Gottesausspruch Ps. 110, 4. sich bezieht, faktisch einem Stamme angehört, der nach mosaischer Satzung mit Verwaltung des Priesteramts nichts zu schaffen hat (V. 13. 14.); es erhellt ferner daraus, dass der verheissene neue Priester die Aehnlichkeit des Melchisedek an sich tragen soll, wodurch eben bekundet wird, dass seine charakteristische Eigenthümlichkeit eine andere ist als die der levitischen Priester (V. 15—17.). Das Ziel, zu dessen Herbeiführung es dem levitischen Priesterthum an Kraft gebrach, wird erreicht durch Christi ewiges Priesterthum nach Melchisedeks Weise (V. 18. 19.). Der Vorrang desselben vor dem levitischen Priesterthum tritt ferner dadurch hervor, dass es kraft eines Eidschwurs von Gott eingesetzt ist, während jenes ohne Eidschwur eingesetzt ward (V. 20—22.). Die levitischen Priester ferner sterben einer nach dem andern, Christi Priesterthum dagegen — und das bildet einen dritten Vorzug — ist, da er ewig lebt, ein unwandelbares und unvergängliches (V. 23—25.). Ein vierter Vorzug endlich bekundet sich dadurch, dass, während die levitischen Priester sündige Menschen sind, die tagtäglich für ihre eigenen und des Volkes Sünden opfern müssen, Christus der sündlose Gottessohn ist, der ein für alle Mal sich selbst zum Opfer dargebracht hat (V. 26—28.). Aber nicht bloss seiner *Person* nach ist Christus weit über die levitischen Priester erhaben, auch das *Heiligthum*, an welchem er als Hoherpriester fungirt, ist hoch erhaben über das levitische. Denn Christus verwaltet sein hohespriesterliches Amt in der *himmlischen*, von Gott selbst erbauten Stiftshütte, von welcher als dem Urbilde die *irdische* Stiftshütte, in der die levitischen Priester fungiren, ein blosses Abbild ist (8, 1—5.). Um so

vorzüglicher ist Christi priesterlicher Dienst, als auch der Bund, dessen Mittler er ist, ein besserer, weil auf dem Grunde besserer Verheissungen beruhender, ist. Der Charakter dieses verheissenen neuen Bundes ist ein innerlicher, geistiger, und durch die Verheissung eines neuen ist der alte Bund für abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt (V. 6—13.). In der Einrichtung des mosaischen Heiligthums selber und der damit übereinstimmenden Ordnung des Priesterdienstes liegt die Andeutung von Seiten Gottes, dass der Mosaismus noch nicht die vollkommene Religion, sondern nur die Vorbereitungsanstalt für dieselbe ist (9, 1—8.), wie denn auch die levitischen *Opfer*, da sie dem Gebiete *fleischlicher Satzung* angehören, nicht wahrhaft zu versöhnen im Stande sind, während das von Christus *kraft ewigen Geistes* vermöge *seines eigenen Blutes* dargebrachte Opfer ewige Versöhnungskraft besitzt (V. 9—14.). Um Vermittler des neuen Bundes zu werden, *musste* aber Christus den Tod erleiden. Das folgt aus dem Begriff einer *διαθήκη*, da eine solche nur dann Gültigkeit erlangt, wenn zuvor der Tod des *διαθέμενος* nachgewiesen ist, wie denn auch die erste, oder alttestamentliche *διαθήκη* nicht ohne Blut eingeweiht ist, und es ohne Blutvergiessen keine Vergebung im mosaischen Gesetze giebt. Zur Einweihung des irdischen Heiligthums genügte das Blut von geschlachteten Opferthieren; zur Weihung des himmlischen Heiligthums dagegen bedurfte es eines vorzüglicheren Opfers; dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht, und bei seiner zu erwartenden Wiederkehr zum Heile derer, die auf ihn harren, wird kein nochmaliges Opfer nöthig sein (V. 15—28.). In der *Unvollkommenheit* des mosaischen Gesetzes ist's begründet, dass man dort die Sühnopfer alljährlich wiederholt; jene Wiederholung enthält die Erinnerung daran, dass immer noch Sünden vorhanden sind, wie ja auch wirklich eine Sündentilgung durch Blut von Stieren und Böcken unmöglich ist (10, 1—4.). Schon in der Schrift ist es ausgesprochen, dass nicht durch Thieropfer, sondern nur durch Erfüllung des Willens Gottes das Freiwerden von Sünden zu erreichen ist. Auf dem Grunde dieser Willenserfüllung durch Christus sind wir Christen geheiligt (V. 5—10.). Hierauf wird nochmals der Hauptunterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Hohenpriester hervorgehoben, dass jener tagtäglich die nämlichen Opfer wiederholt, ohne Sündentilgung dadurch zu Wege zu bringen, dieser dagegen durch sein einmaliges Opfer

ewige Heiligung bewirkt hat (V. 11—14.), und schliesslich darauf aufmerksam gemacht, wie auch die Schrift bezeuge, dass es eines weiteren Sühnopfers nicht mehr bedürfe (V. 15—18.).

Die Leser, im Besitz eines solch' erhabenen Hohenpriesters und des durch ihn vermittelten Segens sollen mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit festhalten am Christenglauben, einander zur Liebe und zu guten Werken anreizen, und nicht, wie bei Einigen zur Sitte geworden, die gottesdienstlichen Versammlungen verlassen. Um so mehr, da die Parusie nahe bevorsteht (V. 19—25.). Denn wer wissentlich die erkannte christliche Wahrheit gering achtet und gegen sie sündigt, wird dem Strafgericht Gottes nicht entgehen (V. 26—31.). Eingedenk der christlichen Tüchtigkeit, die sie in früheren Tagen bewiesen, sollen die Leser die christliche Freudigkeit nicht verlieren, vielmehr ausharren im Christenthum; denn nur noch ganz kurze Zeit wird es dauern bis zu Christi Wiederkehr und zum Eintritt der verheissenen Segensfülle (V. 32—39.). Der Verfasser definirt hierauf das Wesen der *πίστις*, die er von den Lesern fordert, und führt ihnen dann Beispiele von Glaubensheroismus aus der Vorzeit vor Augen (Kap. 11.). Im Besitz einer solchen Masse von Vorbildern und im Hinblick auf Jesus selbst sollen die Leser mit Standhaftigkeit den ihnen vorliegenden Kampf bestehen, und ihre Leiden als eine heilsame Züchtigung des von väterlicher Liebe gegen sie erfüllten Gottes betrachten (12, 1—13.). Hieran schliesst sich eine Mahnung zur Eintracht und Heiligung (V. 14—17.). Zum Streben nach Heiligung verpflichtet die Leser die Beschaffenheit des neuen Bundes, zu dem sie hinzugetreten sind. Während der alte Bund den Charakter des Sinnlichen, Irdischen und des bloss Furcht Erregenden an sich trug, hat der neue Bund den Charakter des Geistigen, Himmlischen, bringt in Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen, und gewährt Versöhnung. Vor Abfall vom neuen Bunde sollen daher die Leser sich hüten; denn ihre Schuld und Strafwürdigkeit würde eine ungleich höhere sein. Vielmehr sollen sie für die Theilnahme an dem unerschütterlichen Reich des neuen Bundes dankerfüllt sein gegen Gott, und mit Scheu und Ehrfurcht ihm dienen (V. 18—29.). Hieran reihen sich Ermahnungen zu fortdauernder Bruderliebe (13, 1.), zur Gastfreundschaft (V. 2.), zum Beistande gegen Gefangene und Bedrängte (V. 3.), zur Keuschheit (V. 4.), zur Fernhaltung des Geizes und zur Genügsamkeit (V. 5. 6.), zum Gedenken an die früheren Lehrer und zur

Nacheiferung ihres Glaubens (V. 7.), zur Meidung unchristlicher Lehren und Satzungen (V. 8—15.), zur Wohlthätigkeit (V. 16.), zum Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher (V. 17.). Es folgt eine Aufforderung zur Fürbitte für den Verfasser (V. 18. 19.), ein Segenswunsch (V. 20. 21.), die Bitte um freundliche Aufnahme des Briefs (V. 22.), die Mittheilung einer Neuigkeit (V. 23.), die Bitte um Ausrichtung von Grüssen, nebst Bestellung von Grüssen an die Leser (V. 24.), und der Schlusssegenswunsch (V. 25.).

§. 4.

Zeit und Ort der Abfassung.

Der Brief kann erst in später Zeit geschrieben sein. Denn nach 2, 3. 13, 7. (vergl. auch 5, 12. 10, 32 ff.) gehörten die Empfänger desselben einer zweiten Generation der Christen an. Nach 13, 7. waren bereits die ursprünglichen Vorsteher und Lehrer der Gemeinde durch den Tod, und zwar durch den Märtyrertod, derselben entrissen. Auch der Tod des *Jakobus*, des Bruders des Herrn, der als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem zu den Säulen der Christenheit gerechnet wurde (Gal. 2, 9.), musste demnach schon vorhergegangen sein, wie es denn überhaupt kaum denkbar ist, dass, so lange Jakobus noch am Leben war, in die Wirksamkeit desselben durch ein Sendschreiben von solchem Ton und Inhalt, wie ihn der Hebräerbrief zeigt, vom Verfasser des letztern würde eingegriffen sein. Der Hebräerbrief kann daher nicht vor dem Jahre 63. (Josephus, Antiqq. 20, 9, 1.) geschrieben sein. Seine Abfassungszeit muss aber noch vor die Zerstörung Jerusalems fallen. Denn dem Briefe liegt durchgehends die Voraussetzung zu Grunde, dass der levitische Tempeldienst noch fortbestehe. Belege dafür sind nicht bloss 8, 4. 5. 9, 6 ff. 13, 10 ff., und besonders 9, 9., wo das Nochfortbestehen des Vorderzeltes im jüdischen Heiligthum ausdrücklich als typische Hinweisung auf die Gegenwart bezeichnet wird, in welcher man noch immer Opfer darbringe, die dem Gewissen Befriedigung zu gewähren ausser Stande seien, sondern auch überhaupt ein grosser Theil des Briefinhalts, in welchem dem Wahn der Leser, dass ohne fortwährende Theilnahme am levitischen Opfer- und Tempelcult die Erlangung des ewigen Heils nicht möglich sei, entgegengetreten wird. Auch noch vor dem Anfange des jüdischen Kriegs muss der Brief

verfasst worden sein; denn wäre derselbe bereits ausgebrochen gewesen, so hätten bestimmte Beziehungen darauf nicht fehlen können. Doch scheint es, dass die dem Ausbruch des jüdischen Kriegs voraufgehenden Unruhen und Aufstände bereits ihren Anfang genommen hatten. Denn 10, 25. wird darauf hingewiesen, dass die sichtbaren Zeichen der herannahenden Parusie Christi den Lesern bereits vor Augen gerückt seien, und nach 12, 4 ff. 13, 13. war ihre persönliche Lage eine leidensvolle. Am natürlichsten ist desshalb die Annahme, dass die Entstehungszeit des Briefes zwischen die Jahre 65—67. zu setzen sei.

Der *Ort* der Abfassung ist unbestimmbar. Nur so viel ist aus 13, 24. ersichtlich, dass derselbe ausserhalb Italiens zu suchen sei.

§. 5.

Form und Grundsprache.

Dass die Schrift ein *wirklicher Brief*, und nicht, wie *Berger* (Götting. theol. Bibl. Th. III. St. 3. p. 449 ff. Moral. Einleit. in das N. T. Th. 3. p. 442 f. Vergl. auch *Reuss*, Geschichte der h. Schrr. N. T. 4. A. Braunschw. 1864. §. 151.) angenommen hat, eine *Homilie* gewesen, ist anerkannt, und durch die Personalnotizen am Schluss der Schrift, welche weder mit *Berger* als späteres Anhängsel eines andern Verfassers, noch mit *Schwegler* (Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. p. 304.) als „schriftstellerische Fiction“ sich betrachten lassen, gewiss.

Auch die oftmals im Alterthum ausgesprochene, ursprünglich als Ausgleichungsversuch der bei Voraussetzung der Autorschaft des Apostels Paulus aus dem schriftstellerischen Charakter des Briefs sich ergebenden Schwierigkeiten aufgestellte, und in der Neuzeit besonders von *Joseph Hallet* dem Jüngern und *Joh. Dav. Michaelis* in Schutz genommene Meinung, dass das Sendschreiben *ursprünglich* in *hebräischer* (aramäischer) *Sprache* abgefasst, und erst später in's Griechische übertragen sei, ist gegenwärtig allgemein als irrig anerkannt. Schon wegen der grossen Freiheit, mit welcher der Uebersetzer bei Umformung des Originals verfahren sein müsste, wegen der Reinheit im griechischen Ausdruck, wegen der Gewandtheit in Bildung ächt griechischer Perioden, wie sie dem Aramäischen fremd sind, wegen der häufigen Composita, deren Begriffe im Aramäi-

schen nur durch Umschreibungen sich hätten wiedergeben lassen (wie *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* 1, 1., *ἀπαύγασμα* 1, 3., *μετριοπαθεῖν* 5, 2., *εὐπερίστατος* 12, 1. u. s. w.), wegen der Masse von Paronomasieen, die unmöglich sämmtlich ein Werk des Zufalls sein könnten (1, 1.; 2, 2.; 2, 2. 3.; 2, 8.; 2, 10.; 2, 18.; 3, 13.; 4, 2.; 5, 1.; 5, 8.; 5, 14.; 7, 3.; 7, 9.; 7, 13.; 7, 19. 22.; 7, 23. 24.; 9, 10.; 9, 28.; 10, 29.; 10, 34.; 10, 38. 39.; 11, 27.; 11, 37.; 12, 24. 25.; 13, 14.), und wegen des doppelsinnigen Gebrauchs von *διαθήκη* 9, 15 ff. *) fehlt dieser Annahme jede Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit. Völlig unstatthaft aber wird sie dadurch, dass der Verfasser nicht bloss bei seinen biblischen Citaten, sondern auch bei seiner *Argumentation* durchgehends auf die Textgestalt der LXX. sich stützt, selbst dann, wenn dieselbe einen vom Originaltext ganz abweichenden Sinn giebt. Besonders deutlich tritt diess 10, 5 ff. hervor, wo statt des Hebräischen אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי das völlig davon verschiedene *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* der LXX. vom Verfasser aufgenommen, und mit diesem dann V. 10. die *προςφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in Beziehung gesetzt ist.

Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή.

A. B. K. Sin. haben bloss *Πρὸς Ἑβραίους*. Einfachste und wahrscheinlich älteste Ueberschrift.

Kap. I.

V. 1. *ἐπ' ἐσχάτου*) *Elz.: ἐπ' ἐσχάτων*. Gegen A. B. D. E. K. L. M. Sin. die meisten Minusk. Vulg. Copt. al. und viele VV. Der Plural *ἐσχάτων* entstand aus dem unmittelbar folgenden *τῶν*. —

*) Wie indess schon *Braun* und *Bleek* bemerken, hätte allenfalls auch das aus dem Griechischen in's Aramäische herübergenommene דִּיַתִּיקִי, das im Talmud und öfter in der Peschito vorkommt, oder das bei den chaldäischen Paraphrasten wie in der Peschito gewöhnlichere קְיָם die Doppelbedeutung eines „Bundes“ und eines „Testamentes“ in sich vereinigen können.

V. 2. Statt *καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν* der *Recepta* haben A. B. D*. D***. E. M. Sin. 37. al. Vulg. It. Copt. Syr. al. Patres gr. et lat. m.: *καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Empfohlen schon von *Griesb.* Mit Recht aufgenommen von *Lachm.*, *Tisch.* und *Alford.* Ausser der starken Bezeugung spricht für diese Wortstellung der innere Grund, dass bei ihr, was der Gedankenfortschritt fordert, auf *ἐποίησεν* statt auf *τοὺς αἰῶνας* der Nachdruck fällt. — V. 3. Vor *καθαρισμὸν* fügen *Elz.*, *Wetst.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Tisch. VII.*, *Reiche* (commentarius criticus in N. T. Tom. III. p. 6 sq.) nach D***., fast sämmlichen Minusk., Syr. utr. (Aeth. ?) Ath. p. 362. Chrys. in text. et comm. dis., Oec., Theophyl. Aug. (?) *δι' ἑαυτοῦ* hinzu. Aber *δι' ἑαυτοῦ*, statt dessen *δι' αὐτοῦ* (nach *Theodoret's* ausdrücklicher Bemerkung als *δι' αὐτοῦ* zu lesen) bei D*. 137. Copt. Clar. Germ. Cyr. (sem.) Didym. Theodoret. in t. et comm. Euthal. Damasc. in textu sich findet, fehlt bei A. B. D**. Sin. 17. 46*. 47. 80. Vulg. Arm. Cyr. (saepe) Cyr. Hieros. Pseudo-Athan. (ed. Bened. II. 337.) Damasc. (comm.) Sedul. Cassiod. Bed. Verdächtigt schon von *Mill* (Prolegg. 991.). Mit Recht als Glossem getilgt von *Bleek*, *de Wette*, *Lachm.*, *Tisch. I.* u. *II.* und *Alford.* Denn obwohl der Zusatz *δι' ἑαυτοῦ* (*durch sich selbst*, d. h. durch Darbringung seiner selbst, indem er zugleich Hoherpriester und Opfer war) den späteren Verhandlungen des Sendschreibens vollkommen entspricht, so ist er doch entbehrlich; und obwohl es denkbar ist, dass *δι' ἑαυτοῦ* in dem vorhergehenden *αὐτοῦ* unterging, so ist doch andrerseits bei dem Streben des Verfassers nach sprachlichem Wohllaut kaum glaublich, dass er die Worte *αὐτοῦ, δι' ἑαυτοῦ* (*αὐτοῦ*) unmittelbar mit einander sollte verbunden haben. — Statt *ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν* lesen *Bengel*, *Lachm.*, *Bleek*, *Tisch. I.*, *Alford*: *τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. Für das letztere entscheidet die überwiegende Bezeugung durch A. B. D. E. M. Sin. 37. 46. al. Vulg. It. Cyr. Cyr. Hieros. Athan. Did. Ps.-Athan. Dam. (comm.) — *τῶν ἁμαρτιῶν*) *Elz.*, *Matth.*, *Scholz*: *τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Aber *ἡμῶν* fehlt in A. B. D*. E*. M. Sin*. 67**. al. Vulg. It. Copt. Syr. Aeth. Cyr. utr. Nyss. Didym. Damasc. Aug. Sedul. Cassiod. al. Angefochten schon von *Mill* (Prolegg. 496.) und *Griesb.* Mit Recht ausgeworfen von *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tisch.*, *Reiche*, *Alford.* Es ist hinzugesetzt als dogmatische Cautele, um eine Beziehung der Worte auch auf *eigene ἁμαρτίαι* des Subjects zu verhüten. — V. 8. *ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου*) Statt dessen las *Lachm.* in der Edit. stereot.: *καὶ* (A. B. D*. E*. M. Sin. 17. Aeth. Clar. Germ. Vulg. ms. Cyr.) *ἡ* (A. B. M. Sin**. Cyr.) *ῥάβδος τῆς* (A. B. M. Sin**. Cyr.) *εὐθύτητος ῥάβδος* (A. B. M. Sin**. Cyr.) *τῆς βασιλείας σου*. In die spätere grössere Ausgabe Vol. II. dagegen hat er aufgenommen: *καὶ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος*

ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. Das καὶ am Anfange ist, wie auch *Bleek* und *Alford* urtheilen, für ursprünglich anzusehen, sonst aber die Recepta beizubehalten, indem das ἡ vor dem ersten ῥάβδος (in der ersten *Lachmann*'schen Ausgabe) eine Aenderung des von den LXX. dargebotenen Textes sein würde, wie man sie dem Verfasser des Hebräerbriefs bei seinem sonstigen genauen Anschluss an jene Uebersetzung, und bei der sonstigen Reinheit seines griechischen Ausdrucks nicht zutrauen darf. — V. 9. ἀνομίαν) A. Sin. 13. 23. al. Cyr. Chronic. alex. Eus. Chrys. ms.: ἀδικίαν, was *Bleek* vorgezogen hat, da es auch im Cod. Alex. der LXX. sich findet. Aber ἀνομίαν konnte leicht in ἀδικίαν sich umsetzen, da dieses einen directeren Gegensatz zum vorhergehenden δικαιοσύνην bildete. — V. 12. ἑλίξεις) *Beza, Bengel:* ἀλλάξεις. Durch D*. Sin*. 43. Vulg. (nicht Harl.*) It. Tert. nur ungenügend bezeugt. — αὐτούς) *Lachm.:* αὐτούς, ὡς ἱμάτιον nach A. B. D*. E. Sin. Aeth. Arm. Clar. Germ. Trotz der starken Auctorität augenscheinliches Interpretament von ὡσεὶ περιβόλαιον.

V. 1—4. Ohne mit dem üblichen Gruss zu beginnen, mit Hinweglassung selbst jedweden Eingangs, stellt der Verfasser sofort den Offenbarungen Gottes im Alten Bunde die Offenbarung Gottes in Christo gegenüber, indem er jene als unvollkommen charakterisirt, die Vollkommenheit dieser dagegen durch Schilderung der unvergleichlichen Hoheit ihres Vermittlers bemerklich macht. Mit V. 1—3. giebt der Verfasser den Grundton für Alles an, was er den Lesern zu eröffnen hat. Die Aussagen dieser drei Verse enthalten das *Thema* seines ganzen Briefs. Denn die späteren dogmatischen Erörterungen sind nur die nähere Entfaltung derselben, und für die späteren Paränesen bilden sie das Motiv und den Beherzigungsgrund. Zu V. 4. aber, der grammatisch mit dem Vorigen zur Einheit einer wohlgeordneten, rhetorisch kraftvollen und majestätischen Periode sich verbindet, verhalten sich V. 1—3. wie das Allgemeine zum Besondern, indem, was dort generell ausgesprochen war, V. 4. von einer speciellen Seite, die im Folgenden ihre ausführliche Entwicklung findet, in's Licht gesezt wird, so dass dann V. 4. seinerseits seinem Inhalt nach für den ersten Briefabschnitt (1, 4 – 2, 18.) das Thema bildet.

Zu V. 1—3. vergl. *L. J. Uhland*, dissert. theolog. ad Hebr. 1, 1—3. Pars I. II. Tubing. 1777. 4. — *G. M. Amthor*, commentatio exegetico-dogmatica in tres priores versus epistolae ad Hebraeos scriptae. (Coburg.) 1828. 8.

— (*J. G. Reiche*,) In locum epist. ad Hebr. 1, 1—3. observationes. Gotting. (Weihnachtsprogramm) 1829. 4.

V. 1. *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως κτλ.*) *Nachdem Gott vielmals und auf vielerlei Weise vor Alters zu den Vätern geredet in den Propheten.* Der Doppelausdruck πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (vergl. *Maximus Tyrius* dissert. 7, 2. 17, 7.) ist keineswegs blosse rhetorische Amplification eines und desselben Begriffs (*Chrysost.*: *τουτέστι διαφόρως*, *Michaelis*, *Abresch*, *Dindorf*, *Heinrichs*, *Kuinoel*, *Reiche*, *Tholuck* *) u. A.). *Τὸ πολυμερὲς* ist das in viele Theile Zerfallende (*τὸ εἰς πολλὰ μεριζόμενον*: *Hesychius*). *Πολυμερῶς* veranschaulicht daher das *λαλεῖν* der Vorzeit als etwas, was in einer Vielheit auf einander folgender Acte sich vollzog, während *πολυτρόπως* die Mannigfaltigkeit der Modalität, in welcher bei jenen einzelnen Acten das *λαλεῖν* sich vollzog, hervorhebt. Beiden Ausdrücken gemeinsam ist desshalb zwar der Begriff der wechselvollen Verschiedenheit; aber der erstere markirt die wechselvolle Verschiedenheit der *Zeiten*, *in* welchen, und der *Personen*, *durch* welche sich Gott geoffenbart, der letztere die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Bezug auf *Inhalt und Form*. Denn nicht bloss der Gehalt und Umfang der einzelnen Offenbarungen war ein ungleichmässiger, auch die Vermittlungsweisen derselben variirten, insofern Gott bald durch Gesichte und Träume, bald von Mund zu Mund (vergl. Numer. 12, 6 ff.), bald unmittelbar bald durch Vermittlung eines Engels, bald unter der Hülle von Symbolen und Bildern, bald ohne dieselbe zu den Empfängern seiner Offenbarungen redete **). Schon

---

*) welcher letztere sonst ein antithetisches *ἁπλῶς* (!) oder *ἐφάπαξ* am Schluss des V. erwartet.

**) Irrig wendet *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 661.) gegen die obige Auffassung, wornach *πολυτρόπως* nicht bloss auf den *Inhalt*, sondern zugleich auch auf die *Form* der göttlichen Offenbarungen bezogen wird, ein, dass dazu das richtig verstandene *ἐν τοῖς προφ.* (s. u.) nicht passe, insofern Offenbarungen „von Mund zu Mund“ oder durch *Engel* nicht ein Reden Gottes *in* den Propheten, sondern *zu* (*πρός*) denselben gewesen sein würden. Denn V. 1. ist nicht von dem Verhältniss Gottes zu den Propheten an und für sich, sondern von dem durch die Propheten vermittelten Verhältniss Gottes zu den Vätern die Rede. Die Thatsache aber, dass die Propheten als Männer, in denen Gott gegenwärtig war, die empfangenen Offenbarungen den Vätern zur Kenntniss brachten, ist unabhängig von der Art und Weise, in welcher zuvor ihnen selbst jene Offenbarungen von Gott mitgetheilt worden waren. — Da übrigens V. 1. die Propheten als Offenbarungsempfänger in erster Reihe

durch *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* deutet der Verfasser die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungen an. Keine einzige derselben enthielt die *volle* Wahrheit; denn sonst hätte es nicht einer *Aufeinanderfolge* vieler Offenbarungen bedurft, deren eine die andere ergänzte. Ebenso war das Wechselvolle in den *Vermittlungsweisen* der Offenbarungen ein Zeichen der Unvollkommenheit, insofern der vollkommenen Wahrheit auch nur *eine vollkommene* Mittheilungsform entspricht. — Wie übrigens einerseits durch die *Adverbia* die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungen gegenüber der Vollkommenheit der neutestamentlichen Offenbarung angedeutet wird, so wird andrerseits durch *die Gleichheit des Subjects ὁ θεὸς* in *λαλήσας* und *ἐλάλησεν* der *innere Zusammenhang* zwischen den alttestamentlichen Offenbarungen und der neutestamentlichen bemerklich gemacht, und so stillschweigend darauf hingewiesen, dass jene die von Gott geordnete Vorstufe und Vorbereitung für diese gewesen. — *πάλαι*) *vor Alters, in längst entschwundenen Zeiten.* Denn als der letzte der alttestamentlichen Propheten galt Maleachi, seit dessen Auftreten bereits vier bis fünf Jahrhunderte verflossen waren. Falsch *Delitzsch: πάλαι* sei nicht sowohl „antiquitus“ als „antehac“, da nicht Altes und Neuliches oder Neues, sondern Vormaliges und Jetziges im Gegensatz stehe. Denn der Gegensatz eines „prius“ und „post“ ist ja schon durch *λαλήσας* und *ἐλάλησεν* ausgedrückt, während *πάλαι* noch seinen besonderen, und zwar sehr significanten Gegensatz in *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* findet, also auch nach Maassgabe von diesem gedeutet werden muss. — *λαλεῖν*) namentlich in unserm Brief sehr gangbar, um göttliche Offenbarungen zu bezeichnen. Vergl. 2, 2. 3. 3, 5. 7, 14. 9, 19. 11, 18. 12, 24. 25. — *τοῖς πατράσιν*) *zu den Vätern*, d. h. zu den Vorfahren des jüdischen Volks. Vergl. Röm. 9, 5. Der Ausdruck in seiner Absolutheit charakterisirt Verfasser und Empfänger des Briefs als geborene Juden. — *προφῆται*) ist im weitesten Sinne zu nehmen, so dass alle heiligen Männer der alttestamentlichen

---

von den Vätern als Offenbarungsempfängern in zweiter Reihe unterschieden werden, und nur ein Ineinanderverschlungensein der Beziehung Gottes zu beiden stattfindet, so darf man auch nicht mit *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 90.), welcher sonst *πολυτρόπως* richtig erklärt, annehmen, dass die Form der Mittheilung des Gottesworts an die Propheten nur insoweit in Betracht kommen könne, als ihr eine gleichmässige Form, wie im prophetischen Wort den Vätern die Gottesoffenbarung kund geworden, entsprochen habe.

Geschichte, welche von Gott Offenbarungen empfingen, darunter begriffen sind. Denn unleugbar verlangt es der Zweck der begonnenen Erörterung, die Erhabenheit der in *Christo* enthaltenen Offenbarung über *sämmtliche* alttestamentliche Offenbarungen auszusprechen. So aber muss ganz besonders auch Moses mit zu den *προφῆται* gerechnet sein, da Moses in der Entwicklungsreihe der vorchristlichen Offenbarungen den Hauptrang einnahm, wie denn auch 3, 2 ff. noch ausdrücklich die Superiorität Christi über Moses geltend gemacht wird. Die weitere Fassung von *προφῆται* hat auch von Seiten des biblischen Sprachgebrauchs nichts Bedenkliches. Vergl. z. B. Gen. 20, 7., wo Abraham *προφήτης* (נָבִיא) genannt wird, Deuteron. 34, 10., wo es von Moses heisst: *καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωϋσῆς*. Auch *Philo* (de nom. mut. p. 1064. A. ed. Mangey. I. p. 597.) nennt Moses den *ἀρχιπροφήτης*. — Schon durch diese weitere Fassung von *προφῆται* wird die Meinung von *Er. Schmid* und *Stein*, dass *ἐν τοῖς προφήταις*: „in den prophetischen *Schriften*" bedeute, zur Unmöglichkeit, ganz abgesehen davon, dass diese Deutung auch durch den Gegensatz *ἐν υἱῷ* ihre hinreichende Widerlegung findet. Eben so wenig aber ist *ἐν τοῖς προφήταις* mit *διὰ τῶν προφητῶν* gleichzusetzen, wie von *Chrysost.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Luther*, *Calvin*, *Grotius* und den Meisten, auch *Boehme*, *Reiche*, *Tholuck*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Bloomfield*, *Delitzsch* und *Maier* geschieht. Denn zur Annahme eines solchen Hebraismus der Präpositionenvertauschung giebt der Sprachcharakter des Hebräerbriefs keine Berechtigung. Auch durch 9, 25., worauf *Tholuck* nach dem Vorgange von *Fritzsche* (Jen. Literaturzeit. 1843. p. 59.) sich beruft, wird dieselbe nicht erwiesen. *Ἐν* ist significanter als *διά*. Während das letztere die blosse Vermittlung, das blosse Werkzeug bezeichnen würde, besagt *ἐν*, dass Gott, indem er sich den Vätern *durch* die Propheten offenbarte, *in* den letzteren gegenwärtig gewesen, *ihnen eingewohnt* habe, so dass die Propheten nur die äusseren Sprechorgane des in ihnen redenden Gottes gewesen seien. Vergl. 2. Kor. 13, 3. Matth. 10, 20. — *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*) *am Ende dieser Tage*. Gegensatz zu *πάλαι*. Falsch nimmt *Delitzsch*, welchem *Maier* sich anschliesst (vergl. auch *Schneckenburger* in d. Theol. Studd. u. Kritt. 1861. H. 3. p. 557.), *τῶν ἡμερῶν τούτων* als Apposition zu *ἐπ' ἐσχάτου*: „an dem Zeitende, welches diese Tage bilden" — wozu mindestens wegen des Artikels vor *ἡμερῶν* die Setzung von *ἐπὶ τοῦ ἐσχάτου* erforderlich gewesen wäre —, wäh-

rend er dann noch willkürlicher in *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* „den Einen Begriff bezeichnenden Ausdruck für אַחֲרִית הַיָּמִים“ findet, und *τούτων* logisch zum ganzen Begriff gehören lässt! Die *ἡμέραι αὗται* sind identisch mit dem, was sonst *ὁ αἰὼν οὗτος* im Gegensatz zu *ὁ αἰὼν μέλλων* genannt wird. Das Demonstrativ *τούτων* weis't darauf hin, dass diese *ἡμέραι* die Zeitperiode sind, in welcher der Verfasser selbst nebst seinen Lesern lebt, und von einem *ἔσχατον* dieser *ἡμέραι* spricht derselbe, da er, wie alle neutestamentliche Schriftsteller — den Verfasser des zweiten Petrusbriefs (3, 4 ff.) ausgenommen — die Wiederkehr Christi zur Umgestaltung der jetzigen Weltordnung und zur Vollendung des messianischen Reichs für nahe bevorstehend hält, vergl. 10, 37. 9, 26. — *ἡμῖν*) *zu uns*, die wir nämlich dem so eben genannten Zeitalter, dem *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων* angehören. Gegensatz zu *τοῖς πατράσιν*. — *ἐν υἱῷ*) artikellos wie 7, 28., nicht weil *υἱὸς* die Natur eines Nomen proprium angenommen hat (*Boehme*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 272.), sondern zur Angabe der Beschaffenheit: in *einem* (nämlich Christus), *der* nicht bloss Prophet, — der mehr als das, nämlich *Sohn* ist.

V. 2—4. entfaltet der Verfasser den in *υἱῷ* V. 1. liegenden Superioritätsbegriff, indem er ein kurzes Gesammtbild von Christus dem Gottessohn entwirft, und die unvergleichliche Hoheit desselben nach Maassgabe jeder einzelnen seiner verschiedenen Lebensperioden den Lesern vor Augen führt.

V. 2. bis *τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* V. 3. Die Hoheit des Sohnes als des *vorweltlichen Logos*. — *Τιθέναι* mit doppeltem Accusativ im Sinne von *ποιεῖν τινά τι* ist kein Hebraismus (שׂוּם, שִׁית), sondern auch bei den Classikern sehr gewöhnlich. Vergl. z. B. *Herodian*, hist. 5, 7, 10.: *Ἐφ᾽ οἷς Ἀντωνῖνος πάνυ ἤσχαλλε καὶ μετεγίγνωσκε, θέμενος αὐτὸν υἱὸν καὶ κοινωνὸν τῆς ἀρχῆς*. *Xenophon*, Cyrop. 4, 6, 3.: *ὥσπερ ἂν εὐδαίμονα πατέρα παῖς τιμῶν τιθείη*. *Aelian*, var. hist. 13, 6. *Homer*, Odyss. 9, 404. al. Vergl. auch *Elsner* z. u. St. *Kühner* II. p. 226. — *Ἔθηκεν* aber bezieht sich nicht auf die Zeit, als Christus nach vollbrachtem Erlösungswerk zum Vater in den Himmel zurückgekehrt war (so die *griechischen* Ausleger, dessgleichen *Primasius*, *Erasmus* (Paraphr.), *Calvin*, *Camero*, *Corn. a Lapide*, *Grotius*, *Schlichting*, *Calov*, *Hammond*, *Braun*, *Limborch*, *Storr*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des He-

bräerbr. p. 295 ff. *), *Maier, Moll* u. A.), sondern weis't

---

*) Nach *Riehm* hat der Verfasser zuerst (V. 2.) auf den *Endpunkt* der Macht des Erlösers und dann auf den *Anfang* geblickt, hierauf aber (V. 3.) den *Weg* zu jenem Endpunkte mit Rücksicht auf den Anfang geschildert. Aber so fein und scharfsinnig diese Auffassung ist, so ist sie doch spitzfindig und gekünstelt. An Einfachheit und Natürlichkeit steht sie der Ansicht nach, dass V. 2. 3. die verschiedenen Phasen des Lebens Christi *in ihrer historischen Aufeinanderfolge* geschildert werden, so dass nur bei dem Zwischengliede ὢν . . . φέρων τε . . . V. 3. (s. z. d. V.) neben der Hauptbeziehung auf einen früheren Lebenszustand Christi zugleich die Nebenbeziehung auf einen späteren Lebenszustand desselben mit hindurchtönt. Was *Riehm* zur Stützung der eigenen und zur Widerlegung der entgegengesetzten Auffassung geltend macht, erledigt sich leicht. Wenn er zuvörderst meint, dass erst durch seine Auffassung der ganze Satzbau der Periode recht klar werde, so ist diess schon darum nicht richtig, weil das Einfache stets klarer ist als das Complicirte. Denn wenn man auch in gewisser Hinsicht es zugiebt, dass mit dem das Subject besonders hervorhebenden ὅς V. 3. ein neuer Gedankenabsatz beginnt, während vorher noch ὁ θεὸς Subject war, so lässt sich doch daraus nichts folgern, weil der Charakter der mit V. 2. begonnenen Relativaussagen dadurch nicht geändert wird, indem die Beziehung auf Gott ja auch in dem dritten Relativsatz, namentlich in κεκληρονόμηκεν V. 4., hervortritt. Wenn *Riehm* ferner behauptet, dass nach seiner Auffassung V. 2. sich viel besser an das Vorhergehende anschliesse, insofern unter dem υἱὸς V. 1. zugestandenermassen der historische Christus zu verstehen sei, nun aber ein unvermittelter Gedankensprung entstehen würde, wenn der Verfasser dem historischen Christus zuerst eine Anzahl Prädicate gegeben hätte, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eigen seien, und erst zuletzt von seiner jetzigen Herrlichkeit spräche, so widerlegt sich diese Behauptung schon hinreichend durch das ganz entsprechende Verfahren des Apostels Paulus Phil. 2, 5 ff., welcher gleichfalls von dem historischen Christus ausgeht, und dann in derselben Reihenfolge, welche *Riehm* einen „unvermittelten Gedankensprung" nennt, weitere Aussagen über die Person des Erlösers anknüpft. Auch an u. St. ist die als „unvermittelter Gedankensprung" getadelte Reihenfolge völlig gerechtfertigt, weil υἱὸς V. 1. der *Gesammt*ausdruck ist, der an und für sich alle Lebensstadien Christi schon in sich begreift, von ihm aus also mit demselben Recht unmittelbar zu dem vorweltlichen Christus wie zu dem erhöheten Christus übergegangen werden konnte. Wenn *Riehm* ferner meint, dass bei der *Einsetzung* zum Erben V. 2. nicht an eine im ewigen Rathschluss Gottes getroffene Bestimmung gedacht werden könne, so zeigt schon der analoge Schriftausspruch πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε Röm. 4, 17. das Gegentheil; und wenn er den Ausdruck κληρονόμος nur für den *Mensch gewordenen* Sohn passend findet, insofern das Nomen in der Verbindung mit τιθέναι schwerlich anders vorkommen könne als in Beziehung auf einen Besitz, den der κληρονόμος einmal *nicht* hatte, so liegt dem nur so viel Wahres zu Grunde, dass der Ausdruck κληρονόμος allerdings auch eine auf die Zukunft hinweisende Beziehung in sich schliesst; allein was mit dem ersten Relativsatz ausgesprochen werden soll, ist ja

auf die vor aller Zeit im ewigen Rathschluss Gottes getroffene Bestimmung hin, bezieht sich also auf Christus als den vorweltlichen Logos. Das erheischt die Gleichmässigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen, und die logische Fortentwicklung der wohldurchdachten Periode, in welcher auf die Erhöhung des Mensch gewordenen Erlösers erst mit ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς V. 3. die Rede kommt. Die Idee einer Präexistenz Christi oder des Sohnes Gottes als des ewigen Logos mit ihren näheren Bestimmungen, wie sie hier und im gleich Folgenden hervortritt, ist die nämliche, wie sie auch bei Paulus sich findet. Vergl. Kol. 1, 15 ff. Phil. 2, 6. 1. Kor. 8, 6. 10, 4. 15, 47. 2. Kor. 4, 4. 8, 9. Doch ist wohl auf die Gestaltung derselben beim Verfasser des Hebräerbriefs nicht bloss Paulus, sondern zugleich die Logosspeculation *Philo's*, mit dessen Schriften dem Hebräerbrief vielfache Berührungspunkte gemeinsam sind, nicht ohne Einfluss gewesen. — *κληρονόμον πάντων*) *zum Erben*, d. h. zum Besitzer und Herrn *von Allem*, nämlich der Welt. *Chrysost.*: *Τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται, δύο δηλῶν, καὶ τὸ τῆς υἱότητος γνήσιον, καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον.* Vergl. Gal. 4, 7. Röm. 8, 17. — *δι' οὗ*) *durch welchen*. Sprachlich falsch *Grotius*: propter quem (*δι' ὅν*). Vergl. auch 2, 10. — *καὶ ἐποίησεν*) Der Nachdruck ruht auf dem desshalb vorangestellten *ἐποίησεν*, während *τοὺς αἰῶνας* unter wechselnder Form nur einen schon im Vorigen ausgesprochenen Begriff wieder aufnimmt, und *καὶ* drückt keine Steigerung aus (sogar, oder: obendrein; *Wolf* u. M.), sondern soll die Angemessenheit der Aussage im zweiten Relativsatze zu der Aussage im ersten hervorheben, so dass die Thatsache, dass durch den Sohn die *αἰῶνες* erschaffen seien, als etwas ganz *Natürliches* eben daraus abgeleitet wird, dass derselbe zum *κληρονόμος πάντων* von Gott eingesetzt sei (durch welchen er auch *erschaffen* hat u. s. w.). Nicht richtig kehrt *Riehm* (Lehrbegr. des He-

auch nur der Gedanke, dass Christus im idealen Sinne vor aller Zeit zu etwas eingesetzt oder gemacht worden sei, was er im realen Sinne dem vollen Umfang nach erst am Ende aller Zeit sein konnte. Wenn endlich *Riehm* ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων V. 2. darum von der Herrschaft des *erhöheten* Christus verstehen zu müssen glaubt, weil die auf die Herrschaft des *erhöheten* Christus bezogene Stelle 1, 8. 9. sich auf jene Worte zurückbeziehe, so ist das durchaus verfehlt, weil eine specielle Zurückbeziehung von 1, 8. 9. auf den Anfangssatz von V. 2. gar nicht angenommen werden kann. S. unten die Inhaltsangabe zu V. 5—14.

bräerbr. p. 298 f.) das durch *καὶ* angedeutete Verhältniss der beiden Satzglieder um, indem er den Sinn findet: „die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft entspreche ganz der Thatsache, dass durch den Sohn die Welt geschaffen sei; mit andern Worten: nach dem in der letzteren Thatsache sich kundgebenden Verhältniss des Sohnes zu Gott und der Welt habe seine Einsetzung in die Weltherrschaft nichts Auffallendes, erscheine vielmehr als etwas, was man gar nicht anders erwarten könne.“ Wäre das gemeint, so hätte *δι᾽ οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, ὃν καὶ ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* geschrieben werden müssen. Denn das *καὶ* des zweiten Gliedes hebt hervor, dass das Folgende im entsprechenden Verhältniss zum Vorhergehenden, nicht aber, dass das Vorhergehende im entsprechenden Verhältniss zum Folgenden stehe. Vergl. Phil. 3, 20., wo durch *καὶ* die Thatsache, dass wir vom Himmel her den Herrn Jesum Christum als Retter erwarten, als etwas ganz Natürliches um desswillen dargestellt ist, weil unser *πολίτευμα* im Himmel ist, nicht aber umgekehrt die Thatsache, dass unser *πολίτευμα* im Himmel ist, daraus abgeleitet wird, dass wir eben von dorther Christum erwarten. — *τοὺς αἰῶνας*) bezeichnet hier nicht die *Zeiten*, weder so, dass die Gesammtheit der Zeitperioden von Erschaffung der Welt bis zu ihrem Untergange gemeint wären (*Chrysost.*, *Theodoret*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Thom. Aquin.*, *Dan. Heinsius*) — denn der Gedanke wäre zu abstract —, noch auch so, dass die zwei Hauptperioden der Weltzeit, die vormessianische und die messianische zu verstehen wären (*Paulus*, *Stein*); denn bei dem *absoluten τοὺς αἰῶνας* hätte Niemand an diese *specielle* Zweizahl denken können. Aber auch nicht von den *Aeonen* im Sinne der Gnostiker (*Amelius* bei *Wolf*, *Fabricius* Cod. apocryph. N. T. I. p. 710.) ist *τοὺς αἰῶνας* zu fassen; denn zur Zeit, als der Verfasser schrieb, existirte dieser Begriff des Wortes noch nicht. Zu verstehen ist *τοὺς αἰῶνας* von den *Welten*, von der Totalität alles in der Zeit (und im Raum) Existirenden, so dass es mit dem vorhergehenden *πάντων* und dem V. 3. nachfolgenden *τὰ πάντα* identisch ist. *ὁ αἰὼν* nämlich hat zwar bei den Classikern stets den strengen Begriff der Zeitdauer; aber wie bei dem hebräischen עוֹלָם konnte dieser Begriff leicht in den weiteren Begriff dessen, was den sichtbaren Inhalt der Zeit bildet, also in den Begriff des Complexes alles Erschaffenen übergehen. Bestätigung findet diese Deutung durch 11, 3., wo *αἰῶνες* in einem andern Sinne gar nicht gebraucht sein *kann*. — Zu diesem im zweiten Relativsatze von V. 2.

ausgesprochenen Gedanken einer Erschaffung des Universums durch den vorweltlichen Sohn Gottes vergl. als Parallelstellen bei Paulus: Kol. 1, 16. 1. Kor. 8, 6., bei Johannes: Ev. 1, 3. 10. Auch *Philo* nimmt an, dass durch den Logos als den ältesten oder erstgeborenen Sohn Gottes die Welt erschaffen sei. Vergl. de Cherubim p. 129. (ed. Mangey I. p. 162.): ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. — De monarch. l. II. p. 823. B. (ed. Mangey II. p. 225.): λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — Legg. allegor. l. III. p. 79. A. (ed. Mangey I. p. 106.): σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προςχρησάμενος ἐκοσμοποίει.

V. 3. Fortgesetzte Schilderung der Hoheit des Sohnes. Die Hauptaussage des Verses ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς wird *motivirt* durch die vorangehenden Participia ὢν . . . φέρων τε . . . ποιησάμενος. Die Motivirung aber ist eine zwiefältige, insofern die Participia des Präsens noch auf Christus als den Λόγος ἄσαρκος sich beziehen, und dessen Wesen und Walten schildern, während das Participium Aoristi die Erlösungsthat des Λόγος ἔνσαρκος zu seinem Inhalt hat. Von den beiden Participien des Präsens aber correspondirt das erste der ersten, das zweite der zweiten Satzhälfte von V. 2. — ὢν ἀπαύγασμα) nicht: quum *esset*, sondern: quum *sit* ἀπαύγ., oder *als* ἀπαύγασμα. Denn das εἶναι ἀπαύγασμα κτλ. und φέρειν τὰ πάντα κτλ., was dem Sohne Gottes in seiner vormenschlichen Existenzform eigen war, ist nach geschehener Erhöhung oder Himmelfahrt ihm auf's Neue zu eigen geworden*).

*) Ausschliesslich auf den *erhöheten* Christus glaubt *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 159 f. 2. Aufl.) das ὢν ἀπαύγασμα κτλ. und das φέρων τὰ πάντα κτλ. beziehen zu müssen, aber aus nichtigen Gründen. Denn daraus, dass φέρων τε τὰ πάντα κτλ. „mit dem Stande des Lebens Christi im Fleische den unzweideutigsten Gegensatz bildet", lässt sich hierfür nichts folgern, weil dieser Gegensatz ja auch dann, wenn man die Worte zugleich vom vorweltlichen wie vom erhöheten Christus versteht, anzunehmen ist. Die weitere Behauptung aber, dass bei einer Beziehung von ὢν ἀπαύγασμα κτλ. auf das, was Christus abgesehen von seiner Menschheit sei, die Aussage V. 3. durch ὅς ἐστιν statt durch ὢν hätte angeknüpft werden müssen, ist ohne allen sprachlichen Halt. Denn für den Sinn selbst liegt in ὅς ἐστιν und ὢν gar keine Verschiedenheit; erst die Rücksicht auf rhetorischen Wohlklang und periodische Abrundung des Satzes war für

— ἀπαύγασμα) ein alexandrinisches Wort, welches Sap. 7, 26. und öfter bei *Philo*, im N. T. aber nur hier sich findet. Dasselbe wird erklärt entweder 1) als *Ausstrahl* oder *Ausglanz*, d. h. als Strahl, der aus dem Lichte, z. B. der Sonne, hervorströmt. So *Bleek*, *Bisping*, *Delitzsch* und *Maier* nach dem Vorgange von *Clarius*, *Jac. Cappellus*, *Gomar.*, *Schlichting*, *Gerhard*, *Calov*, *Rambach*, *Peirce*, *Calmet*, *Heumann*, *Böhme*, *Reiche*. Oder 2) als *Abglanz*, d. h. als ein durch Rückstrahlung und Wiederschein bewirktes Abbild. So *Erasmus*, *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Wittich*, *Limborch*, *Stein*, *Grimm* (Theolog. Literaturbl. z. Darmst. A. Kirch.-Z. 1857. Nr. 29. p. 661. u. in s. Lexic. N. T. p. 36.), *Nickel* (Reuter's Repertor. 1857. Oct. p. 17.), *Moll* und M., im Wesentlichen auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 279.). Für die erste Deutung lässt sich anführen, dass *Hesychius* ἀπαύγασμα durch ἡλίου φέγγος umschreibt, und *Lexic. Cyrilli* ms. Brem. sich die Worte finden: ἀπαύγασμα ἀκτὶς ἡλίου, ἡ πρώτη τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἀποβολή, wie denn auch *Chrysostomus* und *Theophylact* ἀπαύγασμα durch φῶς ἐκ φωτός, der letztere mit dem Zusatze τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ· ἅμα γὰρ ἥλιος, ἅμα ἀπαύγασμα erläutern, und *Theodoret* bemerkt: Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα καὶ ἐκ τοῦ πυρός ἐστι καὶ σὺν τῷ πυρί ἐστι· καὶ αἴτιον μὲν ἔχει τὸ πῦρ, ἀχώριστον δέ ἐστι τοῦ πυρός· ἐξ οὗ γὰρ τὸ πῦρ, ἐξ ἐκείνου καὶ τὸ ἀπαύγασμα. Aber mit Unrecht macht *Bleek* für diese erste Deutung auch den Sprachgebrauch des *Philo* und Sap. 7, 26. geltend. Denn in der Stelle bei Philo de speciall. legg. §. 11. (ed. Mangey II. p. 356.), welche *Bleek* für „besonders deutlich" hält (Τὸ δ' ἐμφυσώμενον [Gen. 2, 7.] δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα.) findet sich weder für noch gegen jene Fassung ein Entscheidungsgrund. Die übrigen beiden von *Bleek* angeführten Stellen des Philo aber sprechen weniger für als gegen ihn. Denn in der ersteren wird ἀπαύγασμα durch die Synonyma ἐκμαγεῖον und ἀπόσπασμα, in der letzteren durch μίμημα als Synonymum erläutert (De opific. mundi p. 33. D. bei Mangey I. p. 35.: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. — De plantat.

---

den Verfasser der Entscheidungsgrund, dass er so sich ausdrückte, wie er gethan.

Noë p. 221. C. b. Mang. I. p. 337.: *Τὸ δὲ ἁγίασμα οιον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου· ἐπεὶ τὰ αἰσθήσει καλὰ καὶ νοήσει καλῶν εἰκόνες.*). Endlich finden sich auch Sap. 7, 26. neben *ἀπαύγασμα* als verwandte Ausdrücke die Worte *ἔσοπτρον* und *εἰκών* (*Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.*). Die Entscheidung bietet die Wortform selber dar. Da nicht *ἀπαυγασμός*, sondern *ἀπαύγασμα* geschrieben ist, so kann nicht ein *Activ*begriff, wie er der *Bleek*'schen Fassung zu Grunde liegt, sondern nur ein *Passiv*begriff ausgesprochen sein. Nicht der Strahl selbst, sondern das Resultat desselben muss gemeint sein. Denn wie *ἀπήχημα* das durch das *ἀπηχεῖν* Bewirkte, den Nachklang oder Wiederhall, und *ἀποσκίασμα* das durch das *ἀποσκιάζειν* Bewirkte, den zurückgeworfenen Schatten bezeichnet, so drückt *ἀπαύγασμα* das durch das *ἀπαυγάζειν* Bewirkte aus. *Ἀπαύγασμα* ist desshalb durch *Abglanz* wiederzugeben, und ein Dreifaches in dem Wort enthalten: 1) der Begriff selbstständiger Existenz, 2) der Begriff der Abstammung, 3) der Begriff der Aehnlichkeit. — *τῆς δόξης*) *seiner* (der göttlichen) *Herrlichkeit* oder Majestät. Das nachfolgende *αὐτοῦ* nämlich gehört ebensowohl zu *τῆς δόξης* wie zu *τῆς ὑποστάσεως*. — *καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) *und als Gepräge seines Wesens*, so dass das Wesen des Vaters im Sohne abgedrückt, der Sohn das Abbild des Vaters ist. Vergl. *Philo* de plantat. Noë p. 217. A. (ed. Mangey I. p. 332.), wo die vernünftige Seele (*ἡ λογικὴ ψυχή*) eine probehaltige Münze genannt wird, *οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.* Im N. T. findet sich *χαρακτήρ* nur hier. *ὑπόστασις* aber im Sinne von *πρόσωπον* oder „Person" zu deuten (*Thom. Aquin.*, *Cajetan*, *Calvin*, *Beza*, *Corn. a Lap.*, *Gerhard*, *Dorscheus*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Bellarmin*, *Braun*, *Brochmann*, *Wolf*, *Suicer*), gestattet erst der spätere, nicht schon der apostolische Sprachgebrauch. Dasselbe übrigens, was die Charakteristik *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* besagt, drückt Paulus Kol. 1, 15. durch *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* und Phil. 2, 6. (vergl. 2. Kor. 4, 4.) durch *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* aus. — *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) *und als der, welcher trägt das All mit dem Wort seiner Macht.* Vergl. Kol. 1, 17.: *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* *Philo* de Cherub. p. 114. (ed. Mang. I. p. 145.): *ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος θεῖος.* — *τὰ πάντα* ist nicht mit den Soci-

nianern auf das Reich der Gnade zu beschränken, sondern identisch mit πάντων und τοὺς αἰῶνας V. 2., bezeichnet also den Complex alles Erschaffenen. Zu φέρειν in der Bedeutung: etwas tragen, so dass sein Fortbestehen gesichert ist, vergl. *Plutarch*, Lucull. 6.: φέρειν τὴν πόλιν. *Valer. Maxim.* 11, 8, 5.: humeris gestare salutem patriae. *Cicero* pro Flacco c. 38.: quam (rempublicam) vos universam in hoc judicio vestris humeris, vestris inquam humeris, judices sustinetis. *Senec.* ep. 31.: Deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia. *Herm. Past.* 3, 9, 14.: nomen filii dei magnum et immensum est et totus ab eo sustentatur orbis. — τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) nachdrucksvoller, als wenn τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ geschrieben wäre, womit *Wolf*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield* ohne Grund die Worte gleichsetzen. *Oecum.*: ῥῆμα δὲ εἶπε δεικνὺς πάντα εὐκόλως αὐτὸν ἄγειν καὶ φέρειν. *Theophyl.*: τηλικοῦτον ὄγκον τῆς κτίσεως τὸν ὑπέρμεγαν ὡς οὐδέν αὐτὸς διαβαστάζει καὶ λόγῳ μόνῳ πάντα δυναμένῳ. — Nicht aber das Evangelium ist mit ῥῆμα τῆς δυνάμεως gemeint, sondern wie durch das Allmachtswort die Welt *geschaffen* ist (vergl. 11, 3.), so wird sie durch das Allmachtswort auch *getragen* oder *erhalten*. — αὐτοῦ) geht auf ὅς, also auf den Sohn, nicht auf Gott (*Grotius*, *Peirce*, *Reiche*, *Paulus*) zurück. — καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος) *nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht*. Fortschritt zur Hoheit des Sohnes als des *Mensch gewordenen* ewigen Logos oder des historisch auf Erden aufgetretenen *Erlösers*. Die nähere Sinnbestimmung der kurzen Aussage καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος, zu deren sprachlichem Ausdruck LXX. Hiob 7, 21. 2. Petr. 1, 9. zu vergleichen, ergab sich den Lesern von selbst. Als das Object, an dem der καθαρισμὸς vollzogen ward, verstand sich von selbst die Menschenwelt, welche bis dahin dem sie befleckenden Makel der Sünden, ohne die Kraft zur eigenen Errettung zu besitzen, preisgegeben war; als das Mittel aber, wodurch der καθαρισμὸς bewerkstelligt ward, Christi Versöhnungstod. Die ἁμαρτίαι *selbst* als directes Object zu καθαρισμὸν aufzufassen, wozu *Bleek* und *Winer*, Gramm. Aufl. 5. p. 214. (anders Aufl. 6. p. 168.) geneigt waren, und wofür mit Entschiedenheit *Delitzsch* und *Alford* sich erklären, so dass dieselben als die von Christus geheilte oder fortgeschaffte Krankheit des Menschengeschlechts gedacht würden, dazu gewährt die vereinzelte *incorrecte* Sprachform Matth. 8, 3.: ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα kein Recht. Aber auch ἀπὸ zu τῶν ἁμαρτιῶν zu soppliren, und

eine Prägnanz des Ausdrucks anzunehmen, ist entbehrlich, da καθαρὸς und die abgeleiteten Worte nicht bloss mit ἀπό, sondern eben so regelrecht mit dem blossen Genitiv verbunden werden. S. *Kühner* II. p. 163. — ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς) *sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe.* Gipfelpunkt der Schilderung. Charakteristik der Hoheit des Sohnes *nach* vollbrachtem Erlösungswerk in der auf die Periode seiner Selbsterniedrigung gefolgten *Periode seiner Rückkehr zum Vater.* Das Sitzen zur Rechten Gottes ist bekanntes, aus Ps. 110, 1. entlehntes Bild, um die höchste Ehre und die Theilnahme an der Weltherrschaft zu bezeichnen (Röm. 8, 34. al.). — ἐν ὑψηλοῖς) vergl. Ps. 93, 4. 113, 5. s. v. w. ἐν τοῖς οὐρανοῖς Hebr. 8, 1., oder ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 20., oder ἐν ὑψίστοις Luk. 2, 14. 19, 38. al. Der Beisatz gehört nicht zu μεγαλωσύνης (*Beza, Böhme, Bleek, Ebrard, Alford*) — weil sonst der Artikel wiederholt sein würde —, sondern zu ἐκάθισεν. Der *Plural* ἐν ὑψηλοῖς aber erklärt sich aus der Annahme mehrer Himmel, in deren höchsten man den Thron der göttlichen Majestät verlegte.

V. 4. Der Verfasser hat V. 1—3. erst mit den Vermittlern der alttestamentlichen Offenbarungen *überhaupt* oder *in pleno* den Vermittler der christlichen Offenbarung in Parallele gestellt. Unter den Offenbarungen Gottes im Alten Bunde aber kam an Glorie keine der mosaischen gleich, da sie nicht bloss durch einen vom Geiste Gottes erleuchteten *Menschen*, d. h. durch einen der V. 1. genannten προφῆται, sondern nach allgemeinem jüdischen Glauben (s. z. 2, 2.) ausser durch Moses obendrein durch *Engel* vermittelt war. Wie daher der Verfasser die Superiorität Christi als des Sohnes Gottes über die προφῆται geltend gemacht hat, so wird er naturgemäss weiter darauf geführt, ebenso auch die Superiorität desselben über die *Engel* geltend zu machen. Diess geschieht mit der Aussage V. 4., welche grammatisch eng mit dem Vorigen sich zusammenschliesst, und zur Vervollständigung der bereits gegebenen Charakteristik Christi dient, zugleich aber — logisch betrachtet — für die folgende, den ersten Briefabschnitt bildende Erörterung 1, 5—2, 18. das *Thema* aufstellt. — Die Annahme von *Tholuck*, dass die Hinzusetzung von V. 4. „einen selbstständigen Zweck" habe, d. h. durch polemische Beziehung auf die neben anderen Vorstellungen über die Persönlichkeit des Messias unter den Juden verbreitete Ansicht vom Messias als einem Mittelgeist oder

Engel veranlasst worden sei *), ist gänzlich verfehlt. Sie findet in der Verhandlung des Verfassers nirgends eine Stütze, und widerstreitet der durchgängigen Tendenz des Briefs, die Inferiorität des Alten Bundes vor dem Neuen im Einzelnen nachzuweisen, und dem entsprechend auf das Verhalten der Leser einzuwirken. — Die oratorische Vergleichungsformel *τοσούτῳ — ὅσῳ*, welche noch 7, 20—22. 8, 6. 10, 25. wiederkehrt, findet sich auch bei *Philo*, bei Paulus aber nie. — *κρείττων*) *besser* oder *vorzüglicher*, nämlich an Macht, Würde und Erhabenheit, vergl. 7, 19. 22. 8, 6. 9, 23. 10, 34. 11, 16. 35. 40. 12, 24. — *γενόμενος*) markirt, während *ὢν* V. 3. das zeitlose ewige Sein ausdrückte, das *Gewordensein* in der Zeit. *Κρείττων τῶν ἀγγέλων geworden* ist Christus eben damals, als er nach vollbrachtem Erlösungswerk sich setzte zur Rechten der Majestät in der Höhe. Das *γενόμενος* schliesst sich somit eng dem *ἐκάθισεν* V. 3. an, und erklärt sich weiter daraus, dass Christus durch seine Menschwerdung und so lange er auf Erden weilte, *unter* die Engel erniedrigt war, vergl. 2, 7. 9. — Der Comparativ *διαφορώτερον*, der sich im N. T. nur hier und 8, 6. findet, dient, da schon der Positiv *διάφορον* zur Bezeichnung der Vorzüglichkeit hingereicht haben würde, zur nachdrucksvolleren Hervorhebung des Wortbegriffs. — *παρά*) nach einem Comparativ ist in unserm Briefe sehr gewöhnlich, vergl. 3, 3. 9, 23. 11, 4. 12, 24. Vergl. auch Luk. 3, 13. 3. Esr. 4, 35. *Thucyd.* 1, 23.: *ἡλίου τε ἐκλείψεις, αἳ πυκνότεραι παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονευόμενα ξυνέβησαν. Herodot* 7, 103. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 215. Bei Paulus findet es sich nie. Aehnlich ist *ὑπὲρ* mit Accus. Hebr. 4, 12. Luk. 16, 8. — *ὄνομα*) darf nicht mit *Beza*, *Calov*, *Wittich*, *Storr*, *Valckenaer*, *Zachariae*, *Heinrichs* in den Begriff „Würde" umgesetzt werden. Denn das bedeutet *ὄνομα* an sich niemals, und würde a. u. St. im Verhältniss zu *κρείττων γενόμενος* nur eine Tautologie zu Wege bringen. Der vorzüglichere *Name*, den Christus vor den Engeln voraus zu seinem Besitzthume erhalten hat, ist der Name *υἱός*, *Sohn* Gottes, vergl. V. 5. und V. 1., während die Engel durch ihren Namen nur als *Boten* und *Diener* Gottes charakteri-

---

*) Dass die mangelhafte Ansicht über Christus, welche in denselben nur einen Engel gefunden, habe rectificirt werden sollen, hat auch *Schneckenburger* für wahrscheinlich gehalten, und näher zu begründen gesucht. Vergl. die aus Schneckenburger's Nachlass von Riehm mitgetheilten Bemerkungen über den Hebräerbrief in den Theol. Studd. u. Kritt. 1861. H. 3. p. 544 ff.

sirt werden. Contextwidrig *Delitzsch:* Der Name υἱός genüge nicht, um das bei dem ὄνομα Gedachte auszudrücken. Der überengelische Name, auf welchen der Verfasser hinweise, liege jenseit der begrifflich zersplitternden Sprache der Menschen. Es sei der himmlische Gesammtname des Erhöheten, sein שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ *nomen explicitum,* welcher diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden könne, das ὄνομα ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός Apok. 19, 12. Die folgenden Schriftworte seien nur wie aufwärts weisende Fingerzeige, die uns ahnen lassen, wie herrlich er sei. Denn wenn auch, worauf *Delitzsch* sich stützt, in den nachfolgenden alttestamentlichen Schriftstellen neben υἱὸς noch die weiteren Benennungen ϑεὸς und κύριος treten, so zeigt doch nicht bloss ἐν υἱῷ V. 1., sowie V. 5. mit seinem begründenden γάρ, sondern auch die Gegenüberstellung πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους und πρὸς δὲ τὸν υἱὸν V. 7. 8., dass υἱὸς der Hauptbegriff ist, zu welchem die Anreden ὁ ϑεὸς und κύριε V. 8—10. im Verhältniss der *Unterordnung* stehen, indem sie eben in jenem schon mitenthalten sind. — Das *Perfectum* κεκληρονόμηκεν aber, nicht den Aorist ἐκληρονόμησεν setzt der Verfasser, weil Christus diesen Namen nicht erst zur Zeit des καϑίζειν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλ. V. 3., sondern schon als präexistirender Logos zu seinem dauernden Antheil und Besitzthum erhalten hat. Nicht „ganz allgemein an die alttestamentliche Zeit, in welcher der künftige Messias im Worte Gottes den Sohnesnamen erhalten", ist mit *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 274.) bei κεκληρονόμηκεν zu denken. Denn dieser Annahme widerstreitet das δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας V. 2. in seinem Verhältniss zu ἐν υἱῷ V. 1., wornach Christus als der *Sohn* schon vor aller Zeit existirte. Die Aussagen V. 5 ff. aber, welche *Riehm* für sich geltend macht, haben nur den Zweck, für einen schon *vorhandenen* Thatbestand Belege zu liefern. — Die vermeintliche Schwierigkeit übrigens, dass der *Sohnes*name hier als unterscheidendes Merkmal für Christus geltend gemacht wird, während gleichwohl an einzelnen Stellen des A. T. (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Gen. 6, 2. 4. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25.) auch Engel Söhne Gottes genannt werden, erledigt sich schon dadurch, dass diess eben für die Engel nicht der charakteristische *Name* ist. Der Rechtfertigung des Verfassers von Seiten *Bleek's,* dass derselbe, da er nicht im *hebräischen* Text des A. T., sondern nur in der alexandrinischen Uebersetzung desselben bewandert gewesen, welche letztere die Mehrzahl jener Stellen frei durch ἄγγελοι

τοῦ θεοῦ wiedergiebt, die wenigen Stellen, wo die wörtliche Uebertragung bei den LXX. sich finde (Ps. 29, 1. 89, 7. [Gen. 6, 2. 4.?]), theils leicht habe übersehen, theils aber auch anders habe deuten können, bedarf es desshalb nicht.

V. 5—14. folgt der Schriftbeweis für V. 4., und zwar dergestalt, dass zunächst V. 5. das *διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, sodann V. 6—14. das *κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων* erklärt wird.

V. 5. *Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων*) *Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt*, d. h. zu keinem der Engel hat er je gesagt. — Die Wortstellung dient dazu, zu gleicher Zeit auf *τίνι* und auf *τῶν ἀγγέλων* eine starke Betonung fallen zu lassen. — Das *Subject* in *εἶπεν* ist *ὁ θεός*, wie sich aus den citirten Stellen selbst, aber auch aus unserm Context ergiebt, insofern theils im Vorhergehenden (V. 1—4.) *ὁ θεὸς* als Subject des Hauptsatzes ausdrücklich genannt war, theils im Folgenden (V. 6.) das Subject von *εἰςαγάγῃ τὸν πρωτότοκον* nur Gott sein kann. — *ποτέ*) ist Zeitpartikel, *jemals*, unquam. Falsch fassen es *Ch. F. Schmid*, *Kuinoel* u. A. als blosse Verstärkungspartikel im Sinne des deutschen „doch" oder des lateinischen „tandem". Denn dann hätte *ποτὲ* unmittelbar hinter *τίνι* gesetzt werden müssen. — Das Citat *υἱός — σε* ist aus Ps. 2, 7., wörtlich nach den LXX. Seinem *historischen* Sinne nach bezieht sich der Psalm auf einen israelitischen König (wahrscheinlich Salomo), der so eben in Zion zum theokratischen Herrscher feierlich gesalbt, im Hochgefühl seiner Einheit mit Jehovah den unterjochten Nationen, die auf Empörung und Abfall sinnen, die Vergeblichkeit ihres Unternehmens warnend vorhält. Der Verfasser findet aber in der angeredeten Person Christum, wie denn eine Beziehung jenes Psalms auf den Messias bei den Juden der damaligen Zeit etwas ganz Gewöhnliches war, und im N. T. die messianische Deutung desselben ausser 5, 5. auch noch Act. 13, 33. sich findet. — *υἱός μου*) *mein Sohn*, d. h. im Sinne des Psalms: der König meiner Theokratie, mein Stellvertreter, der Gegenstand meiner väterlichen Liebe und meines Schutzes. Der Verfasser dagegen nimmt *υἱὸς* in dem V. 2. 3. entfalteten Sinne. — *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) *ich habe heute dich gezeugt*, d. h. im historischen Sinne des Originals: ich habe durch die heute vollzogene Salbung zum theokratischen Fürsten dich eingesetzt. Im Sinne des Verfassers bezeichnet *γεγέννηκα* das zum Sohn *Gewordensein*. Es fragt sich aber, wie der-

selbe sich das *σήμερον* gedacht. Man bezieht es entweder auf den Zeitpunkt, in welchem Christus als Sohn Gottes manifestirt worden sei, d. h. auf den Zeitpunkt der Auferstehung oder der Himmelfahrt (*Hilarius* in Ps., *Ambrosius* de sacram. 3, 1., *Calvin*, *Camero*, *Grotius*, *Schlichting*, *Limborch*, *Jac. Cappellus*, *Calmet*, *Peirce*, *Storr*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Maier*; vergl. *Delitzsch*, welcher die Worte von dem Eintritt des Sohnes in das königliche Leben innergöttlicher überirdischer Herrlichkeit, dessen Anfangspunkt die Auferstehung sei, gedeutet wissen will), oder auf den Zeitpunkt der Menschwerdung (*Chrysost.*, *Theodoret*, *Eusebius* in Ps. u. M., *Boehme*, *Kuinoel*, *Hofmann*, Schriftbew. I. p. 123 f. 2. Aufl.), oder endlich auf die Zeitperiode vor der Weltschöpfung, also auf die Ewigkeit (*Origen.* in Joh. T. I. c. 32., *Athanasius* de decret. Nicen. Synod. §. 13., *Basilius* contra Eunom. 2, 24., *Augustin* in Ps., *Primasius*, *Theophyl.*, *Thom. Aq.*, *Corn. a Lapide*, *Estius*, *Calov*, *Wittich*, *Braun*, *Carpzov*, *Bleek* [doch schwankend], *Stein*, *Alford* und die Meisten). Dass der Verfasser, wie *Bleek*, *de Wette* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 287 f.) für möglich halten, mit dem *σήμερον*, da es für die Beweisführung ohne Bedeutung sei, keinen bestimmten Begriff verbunden habe, ist eine unexegetische Annahme. Ausschliesslich richtig, weil allein contextgemäss, ist die Beziehung des *σήμερον* auf die Ewigkeit, da nach V. 2. Gott durch Christus als den Sohn die Welt geschaffen hat, Christus also als Sohn schon vor Erschaffung der Welt existirt haben muss. Auch bei *Philo* findet sich dieselbe Deutung des *σήμερον* von der Ewigkeit. Vergl. de profugis p. 458. E. (bei Mangey I. p. 554.): *σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών· μηνῶν γὰρ καὶ ἐνιαυτῶν καὶ συνόλως χρόνων περίοδοι δόγματα ἀνθρώπων εἰσὶν ἀριθμὸν ἐκτετιμηκότων, τὸ δ' ἀψευδὲς ὄνομα αἰῶνος ἡ σήμερον.* — *καὶ πάλιν*) *und ferner*, dient, wie öfter (z. B. 2, 13. 10, 30. Röm. 15, 11. 12. 1. Kor. 3, 20. *Philo* ed. Mang. I. p. 88. 490. al.) zur Einführung einer weiteren Schriftstelle. Nicht aber als assertorische Aussage ist *καὶ πάλιν κτλ.* zu fassen, so dass bloss *εἶπεν* zu ergänzen wäre (hiernach interpungirt *Lachmann*), sondern die Frage setzt sich fort, so dass der Satz zu vervollständigen ist durch *καὶ* (*τίνι εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων*) *πάλιν*. — Dieses zweite Citat ist entlehnt aus 2. Sam. 7, 14., wörtlich nach den LXX. Vergl. auch 1. Chron. 17 (18), 13. *αὐτῷ* und *αὐτὸς* bezieht sich seinem *historischen* Sinne nach auf Salomo. An David nämlich, der daran denkt, Jehovah einen Tempel zu erbauen,

ergeht durch Nathan die göttliche Weisung, von seinem Vorhaben abzustehen. Nicht David, sondern sein Same, der nach ihm den Thron besteigen werde, solle Jehovah einen Tempel bauen; ihm wolle er den Thron seines Königthums auf ewig befestigen; ihm wolle Jehovah Vater sein, und er solle ihm Sohn sein, und wenn er sich vergehe, wolle er ihn züchtigen mit der Ruthe der Menschen und mit den Plagen der Menschenkinder. Schon dieser letztere Zusatz (der übrigens in der Parallelstelle 1. Chron. 17 (18), 13. sich nicht findet) macht es unmöglich, die Worte auf den Messias zu beziehen, wie denn die Beziehung auf Salomo auch noch aus dem A. T. selbst durch folgende Stellen gewiss wird: 1. Kön. 5, 19 (5.). 8, 17 ff. 2. Chron. 6, 9. 10., auch 1. Chron. 22 (23), 9 ff. 28 (29), 2 ff. Offenbar hat der Verfasser den Ausspruch desshalb auf den Messias bezogen, weil V. 13. 16. dem Sohne Davids und dem davidischen Hause ein ewiges Königthum verheissen wird. — *εἶναι εἰς*) Nachbildung des hebräischen הָיָה לְ Vergl. 8, 10. al.

V. 6. *Ὅταν* mit dem Conjunctiv des *Aorists* vertritt die Stelle des lateinischen Futurum exactum. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 275 f. *Ὅταν εἰςαγάγῃ* kann demnach nicht, wie noch von *Bleek* und neuestens von *Reuss* *) angenommen wird, bedeuten: „wenn er *einführt*", sondern nur: „*wenn er eingeführt haben wird.*" *Πάλιν* aber mit der *Peschito*, *Erasmus*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Hammond*, *Bengel*, *Wolf*, *Carpzov*, *Cramer*, *Valckenaer*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Bleek*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Reuss* u. A. wie V. 5., d. h. als blosse Anknüpfungsformel eines neuen Citats anzusehen, verbietet die Wortstellung. Es hätte dann: *πάλιν δέ, ὅταν εἰςαγάγῃ . . ., λέγει* geschrieben werden müssen. Die Möglichkeit einer Inversion des *πάλιν* vertheidigt zwar *Bleek* nach *Carpzov's* Vorgange durch zwei Stellen bei *Philo* (Leg. Allegor. III. p. 66.; ed. Mangey I. p. 93.). Aber keine derselben ist der unsrigen analog, und eine Inversion des *πάλιν* findet auch in ihnen gar nicht statt. Denn in beiden hat *πάλιν* die Bedeutung *wechselsweise* oder *andrerseits*, indem in der ersteren zwei Classen von Menschen (*ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων* und *ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων*

*) Vergl. *Reuss*, l'épitre aux Hébreux. Essai d'une traduction accompagnée d'un commentaire (Nouvelle Revue de Théologie. Vol. V. 4e, 5e et 6e livraisons. Strassb. et Paris 1860. p. 199.).

θεόν), in der letzteren zwei Classen von *δόξαι* oder Meinungen (*ἡ μὲν τὸν ἐπὶ μέρους, τὸν γεννητὸν καὶ θνητὸν ἀπολιποῦσα* und *ἡ δὲ πάλιν θεὶν ἀποδοκιμάζουσα*) gegensätzlich mit einander verglichen werden, so dass in beiden *πάλιν* nur zur verstärkten Hervorhebung des *δὲ* dient, und in beiden seinen regelrechten Platz erhalten hat. Vermöge seiner Wortstellung lässt sich *πάλιν* a. u. St. nur mit *εἰςαγάγῃ* zusammenfassen, so dass von der noch der Zukunft angehörigen *abermaligen* Einführung des Erstgeborenen in die Welt geredet wird. In dem Vordersatze von V. 6. kann demnach weder auf den Zeitpunkt der Menschwerdung des Sohnes (*Chrysost.*, *Primasius*, *Calvin*, *Calov*, *Bengel*, *Storr*, *Kuinoel*, A.), noch auf den Zeitpunkt seiner Auferstehung und Erhöhung in den Himmel (*Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Wittich*, *Braun*, *Wetstein*, *Rambach*, *Peirce*, A.), noch auch, wie *Bleek* annimmt, auf einen der Fleischwerdung Christi noch vorgängigen Zeitpunkt, in welchem Gott der Vater durch einen feierlichen Act den Sohn den durch ihn geschaffenen Wesen als den Erstgeborenen, als ihren Schöpfer und Beherrscher, der Alles tragen und leiten sollte, gleichsam vorgeführt und dargestellt habe *) — was ohnehin ein im N. T. ganz singulärer Gedanke sein würde —, sondern einzig und allein auf den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zum Gericht und zur Vollendung des messianischen Reichs hingewiesen sein. So mit Recht *Gregor. Nyssen.* contra Eunom. Orat. III. p. 541., *Cornelius a Lap.*, *Camero*, *Gerhard*, *Calmet*, *Camerarius*, *Estius*, *Gomarus*, *Böhme*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bisping*, *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 172. 2. Aufl.), *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 306. 617.), *Alford*, *Maier*, *Moll*. Der Einwand *Bleek's* und *Ebrard's* gegen diese durch die Grammatik gebotene Fassung des Vordersatzes, dass von einer *abermaligen* Einführung des Erstgeborenen in die Welt nicht die Rede sein könne, wenn nicht schon von einer *früheren* Einführung desselben in die Welt, oder auch nur bestimmt von einem früheren Sein des Sohnes *ἐν τῇ οἰκουμένῃ* gesprochen sei, erledigt sich durch V. 1. und V. 3., wo ja von dem historischen Auftreten des Sohnes auf Erden, also von einer ersten Einführung desselben in die Welt bereits

---

*) Ebenso *Reuss* a. a. O. p. 201.: „Il est plus naturel de songer au moment, où le monde nouvellement créé était sommé de reconnaître le Fils comme créateur. A ce moment, les anges seuls étaient les êtres formant pour ainsi dire l'Église du Verbe (comp. 12, 22.), et qui pouvaient recevoir l'ordre de Dieu d'adorer le Fils."

die Rede gewesen *war*. Der weitere Einwand *Bleek's* aber, dass der Verfasser eine göttliche Aufforderung an die Engel, dem Erstgeborenen zu huldigen, schwerlich auf eine auch damals noch zukünftige Zeit werde beschränkt haben, findet dadurch seine Beseitigung, dass nach 2, 9. Christus während seines irdischen Lebens unter die Engel erniedrigt war, und eben erst die Parusie die Epoche ist, in welcher seine Majestät in voller Glorie sich entfalten wird. — *τὸν πρωτότοκον*) im N. T. nur hier ohne näher bestimmenden Zusatz, vergl. aber Ps. 89, 28. Dass der Ausdruck nicht mit *μονογενής* gleichgeachtet werden dürfe, wie von *Primasius, Oecumenius* (*τὸ δὲ πρωτότοκον οὐκ ἐπὶ δευτέρου λέγει ἀλλ' ἐπὶ ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ γεννηθέντος ἐκ τοῦ πατρός*), *Clarius* und noch von *Stengel* geschieht, versteht sich von selbst. Aber auch nicht mit dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol. 1, 15. ist er identisch, so dass der Begriff der Zeitpriorität Christi als des ewigen Logos vor aller Creatur, und der daraus von selbst sich ergebende weitere Begriff des Vorrangs desselben vor aller Creatur in dem Worte enthalten wäre (*Bleek*, *Grimm* im Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K.Z. 1857. Nr. 29. p. 662., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 292 f., u. A.). Denn das verwehrt die Absolutheit des Ausdrucks an u. St. Vielmehr wird Christus *der Erstgeborene* genannt mit Beziehung auf die Christen, die seine Brüder (2, 11 f.), und darum gleichfalls *υἱοὶ* Gottes (2, 10.) sind. Vergl. auch Röm. 8, 29. — Wie übrigens der Verfasser des Hebräerbriefs Christum, so nennt auch *Philo* den Logos den erstgeborenen Sohn Gottes. Vergl. de agricultura p. 195. B. (ed. Mang. I. p. 308.): *τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν*. — De confus. ling. p. 329. (ed. Mang. I. p. 415.): *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασεν*. al. — *ἡ οἰκουμένη*) *die Welt*, nicht im weitesten Sinn (so viel wie *οἱ αἰῶνες*: *Bleek*, oder so viel wie *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*: *Böhme*), sondern, da der Vordersatz sich auf die Parusie bezieht, die *bewohnte Erde*. — *λέγει*) sc. *ὁ θεός*, nicht *ἡ γραφή* (*Grotius*, *Clericus*, *Böhme* u. A.). Das *Präsens* aber ist gesetzt, weil der unfehlbar in der Zukunft stattfindende Ausspruch Gottes bereits in der Schrift verzeichnet steht. — Das Citat ist nicht aus Ps. 97, 7., sondern aus Deuteron. 32, 43. entlehnt. Denn an ersterer Stelle haben die LXX. die abweichend von unserm Text lautenden Worte: *καὶ προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες [οἱ] ἄγγελοι αὐτοῦ*, während Deuteron. 32, 43. im Cod. Vatic. ganz die nämlichen Worte wie

in unserm Verse sich vorfinden, das vom Verfasser aber in sein Citat mitaufgenommene *καί*, da dasselbe für die Argumentation ohne alles Gewicht ist, augenscheinlich auf die *wörtliche* Anführung eines alttestamentlichen Ausspruchs hinweis't. Nun folgt freilich unser Verfasser sonst einer Textgestalt der LXX., welche nicht sowohl mit der im Cod. Vaticanus als mit der im Cod. Alexandrinus enthaltenen Verwandtschaft hat, und im letzteren zeigt sich Deuteron. 32, 43. die Abweichung vom Cod. Vatic., dass sich *υἱοὶ θεοῦ* in demselben statt *ἄγγελοι θεοῦ* findet. Allein das Lied des Moses, dessen Schluss Deuteron. 32, 43. bildet, wird in vielen Handschriften der LXX., und so auch im Cod. Alex., noch in einer *zweiten* Recension hinter den Psalmen mitgetheilt, und in dieser zweiten Recension lies't auch der Cod. Alex. *ἄγγελοι θεοῦ*, nur dass zwischen *πάντες* und *ἄγγελοι* noch der Artikel *οἱ* eingeschoben ist. Wahrscheinlich hat daher der Verfasser des Hebräerbriefs das Citat nicht *unmittelbar* aus Deuteron. 32, 43., sondern *mittelbar*, d. h. aus jener *zweiten* Recension des Liedes entnommen. — Die Worte des Citats fehlen übrigens im Hebräischen; sie finden sich nur bei den LXX. — *προςκυνεῖν*) mit dem Dativ nur bei späteren classischen Schriftstellern, während die älteren den Accusativ mit dem Verbum verbinden. Vergl. *Lobeck* ad Phryn. p. 463. *Bernhardy*, Syntax p. 113. 266. Das N. T. hat beide Structuren, und daneben noch die hebraisirenden Wendungen *προςκυνεῖν ἐνώπιον* oder *ἔμπροσθέν τινος* oder *τῶν ποδῶν τινος*. S. die *Lexica*. — *αὐτῷ*) Diess Pronomen der *dritten* Person auf den Messias zu beziehen, lag nahe, da unmittelbar vorher im Liede das redende Subject *Jehovah* ist.

V. 7—12. Contrastvolle Gegenüberstellung einer die Engel und zweier den Sohn charakterisirenden Schriftaussagen.

V. 7. *Πρός*) *in Beziehung auf*, wie Luk. 20, 19. Act. 12, 21. Röm. 10, 21. u. ö. Vergl. *Matthiae* p. 1181. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 360. — *μέν*) correspondirt dem *δέ* V. 8., setzt also V. 7. in ausdrücklichen Gegensatz zu V. 8. — *λέγει*) nämlich Gott in der Schrift. — Das Citat ist aus Ps. 104, 4. nach den LXX. (Cod. Alex., während Cod. Vatican. *πῦρ φλέγον* statt *πυρὸς φλόγα* hat.). Der Psalm preis't Jehovah als den Schöpfer und Erhalter der ganzen Natur. Im Hebräischen lauten die citirten Worte: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט, und nach ihrem Zusammenhange mit dem Vorigen und Folgenden kann kein

Zweifel darüber obwalten — Nichtiges wenden dagegen ein *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 325 f. Aufl. 2.), *Delitzsch* und *Alford* —, dass dieselben zu übersetzen sind: „*Gott macht zu seinen Boten Winde und zu seinen Dienern Feuerflammen* (Blitze)“, so dass der Gedanke ausgesprochen wird, wie die gesammte Natur, so seien auch Winde und Blitze Diener Gottes des Herrn *). Anders aber haben, wie die Hinzufügung des Artikels vor *ἀγγέλους* und *λειτουργοὺς* beweis't, die LXX. den Sinn der Worte aufgefasst, und ihnen folgt auch unser Verfasser. Dieselben haben *τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ* und *τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ* als die *Objecte*, *πνεύματα* und *πυρὸς φλόγα* dagegen als die *Prädicate* zu *ποιῶν* genommen, also den Sinn in den Worten gefunden: „*er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme.*“ Beachten wir nun den Gedankeninhalt der in gegensätzliche Beziehung zu diesem Schriftausspruch gestellten Schriftaussagen über den Sohn, welche V. 8—12. folgen, so muss der Verfasser die in der Schrift bezeugte Inferiorität der Engel vor dem Sohne in einem Zwiefachen gefunden haben, 1) darin, dass die Engel Diener sind, während der Sohn herrscht, 2) darin, dass die Engel wandelbar und vergänglich sind, während der Sohn in Ewigkeit derselbe bleibt. — Die Vorstellung einer solchen Dienstbarkeit der Engel, dass sie selbst in Elemente sich müssen verwandeln lassen, ist auch bei den Rabbinen nicht ungewöhnlich. Vergl. z. B. *Schemoth rabba* Sect. 25. fol. 123, 3.: „aliquando ipsos (angelos) facit ventos, q. d. qui facis angelos tuos ventos, aliquando ignem, q. d. ministros tuos flammam ignis.“ — *Jalkut Simeoni* Part. II. fol. 11, 3.: „Angelus dixit ad Manoah: nescio ad cujus imaginem ego factus sim; nam deus singulis horis nos immutat; cur ergo nomen meum interrogas? Nonnunquam facit nos ignem, alias ventum, interdum viros, alias denique angelos.“ S. überhaupt *Schöttgen* und *Wetst.* z. u. St. — *πνεύματα*) nicht: *zu Geistern* (*Luther*, *Erasm.* paraphr., *Clar.*, *Seb. Schmidt*, *Brochmann*, *Bengel*, *Böhme*) sondern: *zu Winden.* — *λειτουργούς*) nur ein anderer Ausdruck für *ἀγγέλους*.

V. 8. 9. entlehnt aus Ps. 45, 7. 8. Der Psalm ist ein epithalamium, ein Hochzeitslied. Aber auch von Rabbinen, wie *Aben Esra*, *Kimchi* und A. wird er messianisch ge-

---

*) Vergl. zu dem Gedanken *Xenophon*, Memorabil. 4, 3, 14., wo ganz ähnlich Blitz und Winde (*κεραυνὸς* und *ἄνεμοι*) *ὑπηρέται τῶν θεῶν* genannt werden.

deutet. — V. 8. Den Nominativ *ὁ θεὸς* nimmt der Verfasser im Sinne des Vocativs (vergl. z. B. Kol. 3, 18 ff. Luk. 8, 54. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 164. *Kühner* II. p. 155.), also als Anrede an den Messias *). In den hebräischen Worten כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד ist אֱלֹהִים nicht Vocativ, sondern entweder nach Analogie von Levit. 26, 42. (וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקוֹב, ich will gedenken meines Jakobs-Bundes, d. h. des von mir mit Jakob geschlossenen Bundes) mit *Bleek* und *de Wette:* „dein Thron Gottes“, d. h. „dein Gottesthron“, oder mit *Ewald* (z. d. St. und Gramm. §. 547.): „dein Thron ist (Thron) Gottes oder göttlich“ zu übersetzen. Auch das griechische *ὁ θεὸς* hat neuerdings *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 662.) nicht im Sinne eines Vocativs erklären zu dürfen geglaubt. Nach *Grimm* sind die Worte zu fassen: „Dein Thron, d. h. der Grund deines Thrones, ist Gott.“ Allein das hierfür geltend gemachte Argument, dass, da Philo, wie nachmals auch die christlichen Alexandriner, zwischen *ὁ θεός* (mit dem Artikel) als Bezeichnung *Gottes* und *θεός* (ohne Artikel) als Bezeichnung des *Logos* scharf unterscheide, es kaum für wahrscheinlich gehalten werden könne, dass unser alexandrinisch gebildeter Briefsteller Christum nach dessen göttlichem Wesen *ὁ θεὸς* genannt habe, würde nur dann von Bedeutung sein, wenn jene Bezeichnung anstatt in einem *Citat*, in der eigenen Rede des Briefverfassers sich fände. — *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*) sc. *ἐστίν*. So LXX. Cod. Alex.; Cod. Vatican.: *εἰς αἰῶνα αἰῶνος*. Dieselbe (bloss hellenistische) das einfache *εἰς τὸν αἰῶνα* (5, 6. u. ö.) verstärkende Formel auch Tob. 6, 18. Ps. 83, 18. al. In selbstständiger Rede gebraucht der Verfasser dafür *εἰς τὸ διηνεκές*. Vergl. 7, 3. 10, 1. 12, 14. — *ῥάβδος εὐθύτητος*) *ein Scepter der Geradheit*, d. h. der Gerechtigkeit. *εὐθύτης* im N. T. nur hier, vergl. aber LXX. Ps. 9, 9. 67, 5. 96, 10. 98, 9. Vergl. auch *Aeschyl*. Pers. V. 726 f. (nach Abtheilung der Hartung'schen Ausgabe. Leipz. 1853.): *ἐν' ἀνδρ*

---

*) Gegen die sonderbare Meinung *Hofmann's* (Schriftbew. I. p. 168 f. Aufl. 2.), dass V. 8. 9. nicht *Christus* der Angeredete sei, dass vielmehr der Verfasser des Briefs es dem Leser überlasse, „die Worte *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς* für Anrede an *Jehovah*, oder mit richtigem Verständnisse der Verbindung כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים für Anrede an den *König, den Gesalbten Jehovah's* zu nehmen“, s. *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286. Anm.

ἀπάσης Ἀσίδος μηλοτρόφου — ταγεῖν, ἔχοντα σκῆπτρον εὐθυντήριον.

V. 9. *Ἠγάπησας δικαιοσύνην κτλ.*) *du liebtest Gerechtigkeit und hasstest Frevel.* Im Hebräischen haben die entsprechenden Verba *Präsens*bedeutung: du *liebst* Recht und *hassest* Frevel. Unser Verfasser aber bezieht die *Aoriste* der LXX. auf das historische Leben des Gottessohnes auf Erden. — *διὰ τοῦτο*) *darum*, d. h. als Belohnung für das *ἀγαπᾶν δικαιοσύνην καὶ μισεῖν ἀνομίαν*. Vgl. *διὸ* Phil. 2, 9. Falsch *Augustin* (in Ps.), *Thom. Aquin.*, *Gerhard*, *Dorscheus*, *Brochmann*, *Schöttgen* u. A.: darum, damit du Gerechtigkeit liebtest u. s. w. — *ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλ. κτλ.*) *hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen.* Auch hier nimmt der Verfasser *ὁ θεὸς* als Anrede *), während im Hebräischen אֱלֹהִים Subject zu מְשָׁחֲךָ ist, und durch אֱלֹהֶיךָ wieder aufgenommen und näher bestimmt wird. Das Salben mit Freudenöl ist im Psalm bildliche Bezeichnung des von Gott geschenkten Segens und Ueberflusses. Unser Verfasser aber versteht es von der Salbung zum Könige als Bild der göttlichen Herrlichkeit, mit welcher der Sohn nach seinem Wandel auf Erden und seiner Erhebung in den Himmel gekrönt worden ist. Vergl. auch Act. 4, 27. 2, 36. Nicht im Sinne des Verfassers deuten die Väter und älteren Ausleger den Ausdruck von der Salbung des Sohnes mit dem heiligen Geist. — Ueber den mit *ἔχρισεν* verbundenen doppelten Accusativ (Apokal. 3, 18.) s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 202. Als Analogon vergl. auch *Aristophan.* Acharn. 114.: *ἵνα μή σε βάψω βάμμα Σαρδινιακόν.* — *παρὰ τοὺς μετόχους σου*) bezieht sich im Original auf die Mitkönige, die Regenten anderer Länder. Dunkel aber ist, was unser Verfasser in der Anwendung darunter verstanden. *Kuinoel*, *Ebrard*, *Delitzsch* und *Moll* lassen den Verfasser wie den Psalmisten an die übrigen Könige denken, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 306.) an alle irdische und himmlische Fürsten, *Wittich*, *Braun*, *Cramer* an die Könige, Hohenpriester und Propheten, insofern sie im A. T. als Vorbilder Christi gesalbt seien, *Klee* an alle Creaturen, *Chrysost.*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Bengel* und *Bisping* an die Menschen überhaupt, *Theodoret*, *Calvin*, *Beza*, *Camero*, *Schlich-*

*) Wegen V. 8. ist diese Auffassung natürlicher als die Annahme von *Grimm* a. a. O. p. 602. und *Alford*, zu welcher auch *Delitzsch* die Wahl lässt, dass dem Hebräischen gemäss zu erklären sei: „Gott, welcher dein Gott ist.“

ting, Maier speciell an die Christen, *Bleek, Olshausen* und *Alford* endlich nach dem Vorgange von *Peirce* und A. an die Engel, „als Wesen, die zwar nicht zur Rechten Gottes sitzend, aber doch in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones befindlich erscheinen.“ Die letzte Annahme ist die wahrscheinlichste. Zwar hält *de Wette* dieselbe für am wenigsten denkbar, weil der Verfasser die Engel „eben tief unter Christum gesetzt“ habe, und *Ebrard* meint sogar, der Verfasser müsste nicht „bei Sinnen“ gewesen sein, wenn er das Wort auf die Engel bezogen hätte. Allein 1) es handelt sich ja in dem ganzen Abschnitt um eine Vergleichung Christi mit den *Engeln*, die erneute Andeutung dieses Vergleichungspunktes auch in V. 9. kann desshalb an und für sich nicht unpassend gefunden werden. 2) Wenn kurz zuvor (V. 7.) die Engel tief unter Christus gestellt sind, so wird ja die *Inferiorität* derselben auch a. u. St. durch *παρὰ* ausdrücklich bemerkbar gemacht. 3) Die Engel waren nach des Verfassers Anschauung *nach* Christus im Range *die nächsten;* denn über *Menschen* sind sie erhaben; wem hätte daher der Verfasser die Bezeichnung *μέτοχοι* füglicher ertheilen können als gerade ihnen? Der Einwand von *Delitzsch* endlich, dass doch Engel keine Gesalbte seien, wäre nur dann von Gewicht, wenn der Verfasser des Briefs nothwendig auch die *μέτοχοι* als „Gesalbte“ sich hätte denken müssen. Aber offenbar denkt er als „Gesalbte“ den Sohn und die *μέτοχοι* gar nicht einander gegenübergestellt; er findet vielmehr nur in der Salbung des Sohnes eine Thatsache ausgesprochen, aus welcher die Erhabenheit desselben über seine Genossen, d. h. über diejenigen, die sonst an Hoheit ihm am nächsten stehen, sich ergiebt. Denn *παρὰ* steht hier nicht im Sinne der aus dem Begriff der Vergleichung entstehenden Quantität, sondern bezeichnet das Einem mit Ausschluss von Andern zu Theil Gewordene.

V. 10—12. Ein zweites, der Schriftaussage V. 8. 9. coordinirtes, aus Ps. 102, 26—28. nach den LXX. entlehntes Citat. Der Psalm ist ein Klaglied, wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil. Die Anrede bezieht sich im Original auf *Gott.* Der Verfasser aber, wohl hauptsächlich durch das *κύριε* bei den LXX., welches die gewöhnliche Benennung Christi in apostolischer Zeit war, verleitet *), fasst den Ausspruch als eine Anrede an *Chri-*

---

*) Nach *Delitzsch* freilich wäre es „schlimm“, wenn das „wahr“ wäre. Aber wenn er nach *Hofmann's* Vorgange dagegen einwendet,

stus, den Sohn Gottes. Diese Deutung musste ihm um so unbedenklicher erscheinen, da der Inhalt des Ausspruchs mit seiner eigenen Anschauung vom Sohne Gottes als dem vorweltlichen Logos vollkommen im Einklang stand. Vergl. V. 2. 3. Wenn übrigens *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 169 f. Aufl. 2.) meint, dass der Verfasser in dem *κύριε* des Ps. gar keine Anrede an Christus gefunden habe, sondern nur mit Schriftworten auszusagen bezwecke, was nach seinem eigenen und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gelte, so ist das eine mit nichts gerechtfertigte, contextwidrige (vergl. *πρὸς δὲ τὸν υἱὸν* V. 8.) Willkür. Denn es kann dem Verfasser eben nur darauf ankommen, für seine Behauptungen die höhere Beglaubigung aus der Schrift nachzuweisen. — *Καί*) nicht Bestandtheil des Citats, sondern kurze Anreihungsformel eines fernerweitigen Schriftausspruchs an den vorhergehenden, vergl. Act. 1, 20. — *σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*) LXX. Cod. Alex.: *κατ' ἀρχὰς σύ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*, Cod. Vatic.: *κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σύ, κύριε, ἐθεμελίωσας*. Wahrscheinlich änderte der Verfasser die Wortstellung, um das *σὺ* desto nachdrucksvoller hervortreten zu lassen. — *κατ' ἀρχάς*) *im Anfang*. Bei den LXX. nur noch Ps. 119, 152. statt des gebräuchlicheren *ἐν ἀρχῇ* oder *ἀπ' ἀρχῆς*, aber häufig bei *Philo* und den Classikern (s. *Raphel*, *Wetstein* und *Munthe* z. u. St.). Im Hebräischen steht das allgemeinere לְפָנִים, „vormals" oder „vor Zeiten."

V. 11. *Αὐτοί*) bezieht sich nicht auf Erde und Himmel V. 10. zusammengenommen (*Kuinoel*, *Stuart*, *Bloomfield*, *Delitzsch*), sondern, wie auch aus dem folgenden *πάντες*, und namentlich aus *ἑλίξεις* V. 12. sich ergiebt, nur auf *οἱ οὐρανοὶ* zurück. — *ἀπολοῦνται*) *werden vergehen*. Vergl. Jes. 34, 4. 51, 6. 65, 17. 2. Petr. 3, 13. Apok. 20,

---

dass „man schon aus 8, 8 ff. 12, 6 ff. sehe, dass der Verfasser unter dem alttestamentlichen *κύριος* ganz und gar nicht überall Christum verstehe", so können natürlich diese Stellen nichts beweisen, da eben das *gewöhnlich* Stattfindende niemals das *stets und unabänderlich* Stattfindende ist. Wenn *Delitzsch* ferner hinzufügt: „eine solche auf Unwissenheit beruhende Verkehrtheit sei auch dem so tief in das Innerste des A. B. einblickenden Verfasser nicht zuzutrauen", so ist das ein schiefes, aus Subjectivität und dogmatischer Befangenheit entsprungenes Urtheil, zu dessen Begründung vor allem erst der Nachweis erforderlich gewesen wäre, dass der Verfasser des Hebräerbriefs wirklich nicht bloss vom griechischen Text der LXX., sondern auch vom Urtext des A. T. eine genaue Kenntniss besessen habe, — ein Nachweis, den zu führen selbst *Delitzsch* nicht vermocht hat.

11. 21, 1. — *σὺ δὲ διαμένεις*) *du aber bleibest für und für* (durch alle Zeitdauer hindurch, *διά*). Wegen der Umgebung von Futura und weil im Hebräischen das Futurum steht, accentuirt *Bleek* nach dem Vorgange von *Luther, Corn. a Lapide, Peirce, Bengel, Wetstein* u. M.: *διαμενεῖς*. Schwerlich im Sinne des Verfassers. Denn da dieser nur die LXX., nicht das hebräische Original gebraucht, so hat er gewiss *σὺ δὲ διαμ.* als Parallelglied zu *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ* V. 12. genommen, mithin auch das erstere präsentisch gefasst. — *ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται*) *werden veralten wie ein Gewand*, welches durch langen Gebrauch abgenutzt ist, und abgelegt wird, um mit einem neuen, besseren vertauscht zu werden. Vergl. Jes. 50, 9. 51, 6. Sir. 14, 17.

V. 12. *Καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται*) *und wie einen Ueberwurf* (Mantel) *wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich verwandeln.* Im Original: wie das Gewand wechselst du sie, und sie wechseln. Diesen Sinn des Originals giebt die Uebersetzung der LXX. nach der L. A. des Cod. Vatic. wieder: *καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται*, während der Cod. Alex. *ἑλίξεις* darbietet, und dieses auch das am wahrscheinlichsten vom Verfasser des Hebräerbriefs an u. St. Recipirte ist. — *οὐκ ἐκλείψουσιν*) *werden kein Ende nehmen.*

V. 13. Weiteres Citat aus Ps. 110, 1. nach den LXX. Der Psalm galt zur Zeit Christi allgemein (vergl. Matth. 22, 43 ff. Mark. 12, 35 ff. Luk. 20, 41 ff.) und auch noch später bei manchen Rabbinen (s. *Wetstein* z. Matth. 22, 44.) als Weissagung auf den Messias, indem man wegen der Ueberschrift לְדָוִד David als den Verfasser desselben ansah, bei dieser Ansicht aber wegen der Anfangsworte: „zu meinem *Herrn* spricht Jehovah“, wornach David ausser seinem Gott noch einen Herrn über sich anerkennt, die Beziehung auf den Messias sich von selbst ergab. Die Ueberschrift לְדָוִד giebt indess nicht den Verfasser sondern den Gegenstand des Psalms an. Derselbe ist seinem historischen Sinne nach ein *zu* David gesprochenes Orakel, als dieser zum Kampfe gegen mächtige Feinde sich rüstete. S. *Ewald* zu d. Ps. — *πρὸς τίνα δέ*) *δὲ* an dritter Stelle wie öfter nach präpositionellen Zusammensetzungen. Vergl. *Klotz* ad Devar. p. 378 f. *Hartung*, Partikellehre I. p. 190 f. *Ellendt*, Lexic. Soph. I. p. 397. — Das *Sichsetzen zur Rechten* Bild höchster Ehre und Herrschaft, s. z. V. 3. — *ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*) *zum Schemel deiner Füsse.*

Es liegt in dem Ausdruck eine Beziehung auf die Sitte des Siegers, dem Besiegten als Zeichen seines völligen Preisgegebenseins den Fuss auf den Nacken zu setzen, vergl. Jes. 10, 24. — ὑποπόδιον) erst in der späteren Gräcität üblich. Vergl. *Sturz*, de dial. Alex. et Maced. p. 199.

V. 14. Motivirung des πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε in seiner Undenkbarkeit durch Hinweisung auf das *Wesen* der Engel, und damit Abschluss der bisherigen Gedankenreihe. — Der Nachdruck ruht auf πάντες und λειτουργικά: sind nicht *alle* (gleichviel ob sie einer niederen oder höheren Engelclasse angehören) *dienstbare* Geister? πνεύματα hier in anderem Sinn als V. 7. — εἰς διακονίαν) *zum Dienste,* sc. den sie *Gott* leisten (nicht den Menschen, welche die σωτηρία ererben sollen; denn sonst würde statt διὰ τοὺς μέλλοντας der Dativ τοῖς μέλλουσι κληρονομεῖν σωτηρίαν (1. Kor. 16, 15.) oder der Genitiv τῶν μελλόντων κτλ. gesetzt worden sein. — Das Participium Präsentis ἀποστελλόμενα hebt das Dauernde, Habituelle hervor. — διὰ τοὺς κτλ.) *um derer willen, die das* (ewige) *Heil* (das besagt σωτηρίαν, obwohl es ohne Artikel steht, s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 109.; nicht: Errettung aus Gefahr, wie *Michael.*, *Schleusner*, *Böhme*, *Kuinoel* annehmen) *ererben sollen*, d. h. um es für dieselben durch die Dienstleistungen, zu denen sie von Gott verwendet werden, herbeizuführen.

Kap. II.

V. 1. Statt der *Recepta*: ἡμᾶς προσέχειν (K. L. Theodoret.) lesen *Lachm.*, *Tischend.* und *Alford*: προσέχειν ἡμᾶς. Für das letztere entscheidet die überwiegende Auctorität von A. B. D. E. Sin. Vulg. Athan. Aug. al. — V. 4. αὐτοῦ) D*. E*.: τοῦ θεοῦ. Interpretament. — V. 6. Τί ἐστιν) *Lachm.* (aber nur in der edit. stereot.) und *Bleek*: τίς ἐστιν. Durch C*. Clar. Sangerm. Tol. Copt. Damasc., obwohl auch A. in Ps. 8. τίς enthält, nur ungenügend beglaubigt. Wegen des vorhergehenden τίς konnte τί leicht in τίς übergehen. — V. 7. Nach ἐστεφάνωσας αὐτὸν fügt *Elz.* mit A. C. D*. E*. M. Sin., vielen Minusk. und Uebers., Theodoret. Sedul. noch hinzu: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου. Gegen B. D***. K. L., mehr als 65 Minusk., Syr. (Codd. und einige Edd.) Slav. ms. Chrys. Damasc. al. Der Zusatz für unächt gehalten schon von *Mill* (Prolegg. 1376. 1421.). Eingeklammert von *Lachm.* und *Bloomfield*.

Mit Recht getilgt von *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford*, *Reiche* u. A. Vervollständigendes Glossem aus den LXX. Vergl. die *Ausleg.* von V. 7. — V. 8. ἐν γὰρ τῷ) So A. C. K. L. al. — *Lachm.* und *Tischend. I.* und *VII.* nach B. D. E. M. Sin. 23.: ἐν τῷ γάρ. — V. 9. Neben χάριτι θεοῦ (so auch im Cod. Sinait.) wissen *Origen.* in Joann. 1, 1. Opp. IV. 41.; in Joann. 11, 49. Opp. IV. 392.; in Joann. 11, 49. Opp. IV. 393.; in Joann. extr. Opp. IV. 450., *Theodor. Mopsuest.* (in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt. Ed. Fritzsche. Turic. 1847. p. 163 f.) und *Hieronym.* zu Gal. 3, 10. von einer L. A. χωρὶς θεοῦ, und die beiden ersteren geben der letzteren den Vorzug. *Theodoret* z. u. St. und z. Eph. 1, 10. berücksichtigt *nur* die L. A. χωρὶς θεοῦ. Dessgleichen citiren *Anastas.* abbas Palaestin. im 8. Jahrh. in seinem Werk contra Judaeos (lat. ed. Canis.) in ant. lect. III., *Ambros.* de fid. ad Gratian. II, 8, 63. 65. V, 8, 106., *Fulgentius* ad Thrasimund. III, 20. und *Vigilius Thapsens.* contra Eutych. II, 3. nach derselben, und auch in einzelne Handschriften der *Peschito* (zum Theil mit der gewöhnlichen L. A. verbunden; so auch in Syr. cod. Heidelbergens.: „ipse enim excepto deo per beneficentiam suam pro quovis homine gustavit mortem" nach *Tremell.* bei *Tisch.* ed. VII.) ist sie übergegangen, vergl. *La Croze*, Histoire du Christianisme des Indes III, 3, 64. *Bode*, Pseudo-crit. Millio-Bengel. T. II. p. 339. Dessgleichen findet sie sich in Arab. Petropolitana aus dem 8. Jahrh. (bei *Tisch.* ed. VII.): „quare χωρὶς θεοῦ, qui eum sibi fecerat templum, gustavit mortem ὑπὲρ πάντων τῶν ἀνθρώπων." Vor Allen ward sie von den *Nestorianern* in Schutz genommen (s. *Oecum.* und *Theophyl.* z. u. St.). Unter den späteren Auslegern hat sie an *Camerarius*, *P. Colomesius* (Observatt. sacr. p. 603.), *Bengel*, *Ch. F. Schmid*, *Paulus* und *Ebrard* Vertheidiger gewonnen. Aber weder durch unsere Handschriften, noch durch die sonstigen Versionen erhält χωρὶς θεοῦ eine Stütze; nur im Cod. M. (bei *Tisch.*; bei *Wetst.* und *Griesb.*: Cod. 53.) aus dem 9. oder 10. Jahrh., und im Cod. 67. aus dem 11. oder 12. Jahrh. findet sie sich, im letzteren nur am Rande. Auch aus inneren Gründen ist sie verwerflich (s. d. Auslegung und *Reiche* im Commentarius critic. p. 14 ff.). Wahrscheinlich entstanden ist sie daraus, dass man, durch 1. Kor. 15, 27. veranlasst, χωρὶς θεοῦ als Glosse zu den Worten V. 8.: οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον hinzugesetzt hatte, und diese *Glosse* dann von einem späteren Abschreiber irrthümlich als *Correctur* des χάριτι θεοῦ V. 9. angesehen und statt des letzteren in den Text aufgenommen ward. — V. 14. *Elz.*, *Matthaei*, *Scholz*: σαρκὸς καὶ αἵματος. Aber A. B. C. D. E. M. Sin. 37. al. viele Uebersetzungen und Väter haben: αἵματος καὶ σαρκός. Gebilligt schon von *Bengel* und *Griesbach*. Mit Recht aufgenommen von *Lachm.*, *Tischend.* und *Alford.* Die *Recepta* ist

spätere Umstellung, da die Wortfolge σὰρξ καὶ αἷμα sonst die gewöhnlichere ist. — τῶν αὐτῶν) D*. E*. It. Eus. Theodoret (sem.) Hieron.: τῶν αὐτῶν παθημάτων. (Irriges) Interpretament. — διὰ τοῦ θανάτου) D*. E*. It.: διὰ τοῦ θανάτου θάνατον. Ein mit dem Folgenden unvereinbarer Zusatz. Hervorgegangen aus irrthümlich doppelter Schreibung von θανάτου.

V. 1—4. folgert der Verfasser, indem er der communicativen Redeform sich bedient, aus der Kap. 1. dargelegten Erhabenheit des Sohnes über die Engel, sowie aus der Thatsache, dass schon das durch die Engel vermittelte mosaische Gesetz nicht ungestraft übertreten werden konnte, die unabweisliche Verpflichtung für die Leser, an dem durch Christus geoffenbarten, sicher überlieferten, und von Gott durch Wunder bekräftigten Heile festzuhalten. So tritt die paränetische Hauptttendenz des Briefs, die der Gefahr des Abfalls nahe gebrachten Hebräer zum Beharren im Christenglauben zu ermuntern, wie sie auch sonst durch wiederholte Mahnungen (z. B. 3, 6. 14. 4, 14. 6, 11. 10, 23.) sich zu erkennen giebt, schon hier, obwohl der Verfasser über das Verhältniss Christi zu den Engeln noch mehr zu sagen im Sinne hat (vergl. V. 5 ff.), hervor.

V. 1. Διὰ τοῦτο) *desshalb*, sc. weil Christus, der Mittler des Neuen Bundes, als der Sohn Gottes so hoch erhaben ist über die Engel, die Vermittler des Alten Bundes. — δεῖ) Bezeichnung der inneren, aus dem geschilderten Sachverhalt von selbst sich ergebenden Nothwendigkeit. — περισσοτέρως) *um so mehr*, sc. als der Fall sein würde, wenn der Verkündiger der ἀκουσθέντα ein Geringerer wäre. Zu verbinden aber ist περισσοτέρως nicht mit δεῖ (*Grotius, Bengel, Dindorf, Böhme, Kuinoel*), sondern mit προςέχειν als dem Hauptbegriff. — προςέχειν τινὶ πρ.) *auf etwas achten* oder merken, sc. um daran festzuhalten. — τοῖς ἀκουσθεῖσιν) *auf das Vernommene.* Gemeint ist das vom Herrn und seinen unmittelbaren Jüngern gepredigte Heil, welches die Leser vernommen haben. Vergl. V. 3. — μήποτε παραῤῥυῶμεν) *damit wir nicht etwa daran vorbeigeströmt werden*, d. h. damit wir nicht darum kommen, des Heils, welches das vernommene Wort uns verheisst, verlustig gehen, vergl. V. 3. Die Deutung von *Erasmus, Clarius, Beza, Camero, Stuart* u. M.: damit

wir es nicht vergessen oder überhören ist nichtssagend und fast tautologisch. παραῤῥυῶμεν (oder παραρυῶμεν, wie *Lachmann* und *Tischendorf* II. und VII. nach A. B*. D*. L. Sin. schreiben) ist übrigens nicht, wie *Wittich*, *Dindorf* u. A. annehmen, Conjunct. Praes. Act. von παραῤῥυέω — denn die Formen παραῤῥυέω, παραῤῥύω, παραῤῥύημι sind blosse Fictionen der Grammatiker *), um einige Tempora davon herzuleiten —, sondern Conj. Aor. 2. pass. von παραῤῥέω.

V. 2—4. Begründung des δεῖ περισσοτέρως προςέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν V. 1. durch warnende Hinweisung auf die grosse Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit im Fall seiner Unterlassung, und zwar in einer Schlussfolgerung a minore ad majus. Nicht richtig fasst *de Wette* V. 2—4. als „Begründung der Gefahr des παραῤῥ." Denn nicht die *Möglichkeit*, des Heils verlustig zu gehen, sondern die *Strafwürdigkeit*, dasselbe zu verscherzen, bildet den Gedankenmittelpunkt in V. 2—4.

V. 2. Ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος) *das durch Engel* (nicht: durch menschliche Boten, d. h. Propheten; so *Dan. Heinsius* und *G. Olearius* gegen den Zusammenhang mit Kap. I. und den biblischen Sprachgebrauch) *verkündigte Wort*, d. h. das mosaische Gesetz. Von einer Thätigkeit der Engel bei dem sinaitischen Gesetzgebungsact wird zwar Exod. 19. nichts erwähnt; sie war aber eine durch Tradition unter den Juden verbreitete Ansicht. S. *Schoettgen* und *Wetstein* zu Gal. 3, 19. Die ersten Spuren derselben zeigen sich Deuteron. 33, 2. LXX. und Ps. 68, 18. Deutlich ausgesprochen wird sie Act. 7, 53. Gal. 3, 19. *Joseph.* Antiqq. 15, 5, 3. — *Andere*, durch Engel vermittelte, göttliche Offenbarungen wie Gen. 19, 26. mit Ausschluss des mosaischen Gesetzes unter ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος zu verstehen (*Dorscheus*, *Calov*, *Schoettgen*, *Carpz.*, *Semler* u. A.), verwehrt, abgesehen vom Zusammenhange, der Singularausdruck ὁ λόγος. — Die Präterita ἐγένετο und ἔλαβεν charakterisiren die Periode des mosaischen Gesetzes als eine vergangene, den in derselben herrschenden Lebenszustand als einen antiquirten und historisch überwundenen. — βέβαιος) *fest*, d. h. unverbrüchlich und verbindlich, wie aus dem unmittelbar nachfolgenden Erläuterungssatze καὶ πᾶσα — μισθαπ. ersichtlich wird. — παράβασις die objective Uebertretung, παρακοὴ die sub-

*) Mit Unrecht leugnet das *Delitzsch*. Einen Beleg des Gegentheils hat er nicht beizubringen vermocht.

jective Ueberhörung oder Nichtbeachtung. Nicht unpassend *Böhme* mit Wiedergabe des Wortspiels: „non commissa solum, sed omissa etiam.“ — *ἔνδικος*) *gerecht*, im N. T. nur hier und Röm. 3, 8. — *μισθαποδοσία*) gewählter, volltönender, bei unserm Verfasser beliebter, sonst aber im N. T. nicht vorkommender, Ausdruck im Sinne des einfachen *μισθός*. Das Wort ist eine vox media, bezeichnet also die *Vergeltung*. Im schlimmen Sinne (= Strafertheilung) steht es hier, im guten (= Lohnertheilung) 10, 35. 11, 26.

V. 3. folgt in Form einer Frage, welche sich übrigens bloss bis *σωτηρίας*, nicht bis zum Schluss von V. 4. erstreckt, der Nachsatz. — *πῶς*) *wie ist es möglich, dass*. — *ἡμεῖς*) hat Nachdruck. Gemeint sind die Christen überhaupt, im Gegensatz zu den einst der alttestamentlichen Theokratie angehörenden Menschen, von denen wenigstens andeutungsweise V. 2. die Rede gewesen war. — *ἐκφευξόμεθα*) steht absolut wie 12, 25. 1. Thess. 5, 3. Unnöthig ergänzen *Heinrichs*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Maier* u. v. A. aus V. 2.: *τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν*. — *ἀμελήσαντες*) Angabe des Falls oder der Bedingung, nach deren Eintreten ein Entrinnen oder Ungestraftbleiben zur Unmöglichkeit wird: *falls* oder *wenn wir vernachlässigt* (missachtet) *haben werden*. Das Participium des Aorists steht richtig, da erst die Verschuldung vorhergegangen sein muss, ehe eine Bestrafung erfolgen kann. — *τηλικαύτης σωτηρίας*) *ein solches*, d. h. ein so grosses, an Erhabenheit das alttestamentliche weit übertreffendes, *Heil*. *Theodorus Mopsuestenus: ἐκεῖνο νομίμων δόσις ἦν μόνον, ἐνταῦθα δὲ καὶ χάρις πνεύματος καὶ λύσις ἁμαρτημάτων καὶ βασιλείας οὐρανῶν ἐπαγγελία καὶ ἀθανασίας ὑπόσχεσις· ὅθεν καὶ δικαίως τηλικαύτης εἶπεν.* *τηλικαύτης* weis't nicht schon hin auf *ἥτις* (*Tholuck*, der dann *ἥτις* im Sinne von *ὥστε* (!) genommen wissen will, u. A.), sondern steht selbstständig für sich, wird aber dann, nachdem die Frage mit *σωτηρίας* sich geschlossen hat, durch den Satz mit *ἥτις* (quippe quae) *motivirt*. — *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*) *welches ja, anfänglich verkündigt durch den Herrn, von denen, die es gehört, auf uns mit Sicherheit gekommen ist*. Falsch übersetzt *Ebrard:* „welche uns als eine von allem Anfang durch den Herrn verkündigte von den Hörern bestätigt ist“, indem er meint, dass *ἀρχὴν λαβοῦσα* als „Objectsapposition“ von *ἐβεβαιώθη* abhänge. Wie kann denn *ἀρχὴν λαβὸν λαλεῖσθαι* etwas „von allem Anfang“ oder „von Anfang an“ Verkündigtes be-

zeichnen? Und wie ungeschickt wäre der Verfasser in der Stellung und Wahl seiner Worte verfahren, wenn er, wie *Ebrard* meint, den Gedanken hätte ausdrücken wollen: „*dass* die σωτηρία direct durch den *Herrn* geoffenbart sei, haben die ἀκούσαντες, die Ohren- (und Augen-) Zeugen uns als Gewissheit und somit als göttliche Legitimation der σωτηρία überliefert!" Ἀρχὴν λαβεῖν, Anfang nehmen, setzt stets einen, sei es ausdrücklichen oder stillschweigenden, Gegensatz gegen ein Fortgesetztwerden oder gegen ein Zuendegebrachtwerden voraus. Wenn also an u. St. neben dem ἀρχὴν λαβεῖν λαλεῖσθαι durch den Herrn zugleich von einem βεβαιωθῆναι εἰς ἡμᾶς von Seiten derer, die den Herrn gehört, die Rede ist, so leuchtet ein, dass der Verfasser diese beiden Momente als zwei verschiedene, aber mit einander correspondirende, Zeitaussagen betrachtet wissen will. — Ueberhaupt ist es falsch, wenn *Ebrard* im Zusammenhange mit seiner angeführten Erklärung in V. 3. den doppelten Gegensatz gegen das Gesetz finden will: 1) dass das Gesetz ein blosses *Wort* (λόγος) gewesen, das Evangelium dagegen eine *Rettung*, eine *Erlösung*, eine That sei. 2) dass die *σωτηρία gleich aus erster Hand*, durch den *Herrn selbst*, das Gesetz dagegen erst aus *zweiter Hand*, durch die Engel, den Menschen geoffenbart und verkündigt worden. Denn was die erste angebliche Differenz betrifft, so liegt ja weder auf λόγος V. 2. noch auf σωτηρίας V. 3., sondern V. 2. auf δι' ἀγγέλων und V. 3. auf τηλικαύτης der Nachdruck. Die zweite angebliche Differenz aber zerfällt ja dadurch, dass der Verfasser auf gleiche Weise wie vor ἀγγέλων V. 2., so auch vor τοῦ κυρίου V. 3. die Präposition διὰ gebraucht, also andeutet, dass sowohl des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums *oberster Urheber* Gott selber sei, mithin *alles Beides* „erst aus zweiter Hand" den Menschen verkündet sei *). Den Vorrang für das Evangelium kann demnach der Verfasser nur darin gefunden haben, dass bei diesem *der Herr selbst*, bei dem Gesetz dagegen nur die nach Kap. I. dem Herrn untergeordneten

*) Ich vermag es nicht über mich, diese Bemerkung zurückzunehmen, obgleich *Delitzsch* an derselben so grossen Anstoss nimmt, dass er „eine den Sinn des Verfassers übel verkennende Verflachung des Gegensatzes" in ihr findet. Die Vorstellung eines „unmittelbaren" Redens Jehovahs im N. T., auf welcher *Delitzsch* p. 49. 51. besteht, ist überhaupt eine unbiblische; auch dem Verfasser des Hebräerbriefs liegt sie fern, wie schon das ganze erste Kapitel zeigt; erst dadurch, dass schon im Voraus feststehende dogmatische Begriffe ihm aufgezwungen werden und den Gesetzen der Grammatik keine Beachtung geschenkt wird, kann sie bei ihm gewonnen werden.

Engel die Vermittler gewesen. — *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*) *von denen, die es* (sc. von dem Herrn; *παρὰ τοῦ κυρίου: Chrysost.*) *gehört*, also von seinen Aposteln und unmittelbaren Jüngern. Von diesen *ἀκούσαντες* unterscheidet der Verfasser sich selbst und seine Leser (*εἰς ἡμᾶς*). Sowohl er selbst als die Palästinenser, an die er schreibt, mussten demnach bereits einer zweiten Generation der Christenheit angehören, und der Verfasser des Briefs kann *nicht Paulus* gewesen sein (vergl. die Einl., p. 10.). Wenn *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 378. Aufl. 2.) hiergegen einwendet: „aus *εἰς ἡμᾶς* erhelle in Wahrheit nur, dass der Verfasser keiner von denen gewesen, welche bezeugen konnten, dass sie den Herrn zur Zeit, als er auf Erden war, das Heil, welches sie nun predigten, mit eigenen Ohren haben verkündigen hören", so ist das zwar vollkommen richtig. Wenn er aber hinzufügt, dass ebenso ja auch Paulus das Heilswort erst aus dem Munde derer gehört habe, welche Jesum gehört, so ist das, so lange die feierliche Versicherung des Paulus selbst (vergl. besonders Gal. 1, 12.) für uns Gültigkeit hat, entschieden falsch. Denn Paulus rechnet sich nicht erst zu den Schülern der *ἀκούσαντες*, sondern zu den *ἀκούσαντες* selbst. Der Umstand nämlich, dass das *ἀκούειν* bei ihm anders als bei den ursprünglichen Aposteln vermittelt war, indem diese im Verhältniss von *ἀκούσαντες* zu dem *auf Erden* wandelnden Christus gestanden hatten, Paulus dagegen im Verhältniss eines *ἀκούσας* zu dem *erhöhten* oder *himmlischen* Christus stand, liess das Wesen der Sache selbst ungeändert. Auch durch die Annahme einer s. g. *ἀνακοίνωσις*, zu der man sehr häufig seine Zuflucht genommen hat, lässt sich das aus den Worten unseres Verses mit zwingender Nothwendigkeit sich ergebende Resultat nicht beseitigen; denn was ein Briefsteller vermöge einer *ἀνακοίνωσις* zu seinen Lesern sagt, ist stets so beschaffen, dass es auch von ihm selber gilt; niemals kann es zu ihm in ausschliessendem Gegensatz stehen. — *ἐβεβαιώθη*) correspondirt dem *ἐγένετο βέβαιος* V. 2., und *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* ist bekannte Verschmelzung des Begriffs der Ruhe mit dem der vorhergegangenen Bewegung. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 368 f. *Theophylact: διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς*, sie ist auf uns gelangt auf feste, zuverlässige Weise, so dass sie für uns eine *βεβαία* geworden ist. Falsch *Heinrichs* (und so auch *Seb. Schmidt*, *Wittich*, *Wolf*, *Cramer*, *Paulus* u. M.), *εἰς ἡμᾶς* bedeute: ad nostra tempora oder usque ad nos.

V. 4. *Συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κτλ.*) *in-*

dem mit ihnen (den ἀκούσαντες) *obendrein Zeugniss für dasselbe* (das Heil, die σωτηρία) *ablegte Gott durch Zeichen und Wunder.* Das doppelte Compositum συνεπιμαρτυρεῖν im N. T. nur hier. Auch bei den LXX. findet es sich nicht. Bei späteren Profanscribenten dagegen ist es nicht selten. Belege s. bei *Bleek* II. 1. p. 218. — σημεῖα und τέρατα nur der Vorstellungsform nach als signa und portenta, nicht aber dem Begriff nach verschieden. Vergl. *Fritzsche* zu Röm. 15, 19. (Tom III. p. 270.). — ποικίλαις) gehört bloss zu δυνάμεσιν. Nicht zugleich auf μερισμοῖς (*Bleek, Maier*) ist das Beiwort zu beziehen. Denn der Begriff des ποικίλον wird im Folgenden nochmals besonders hervorgehoben, indem er ein Inhaltsmoment auch von κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν bildet. — Die δυνάμεις aber sind nicht Wunder*thaten*, sondern die Quelle derselben: Wunder*kräfte*. — καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κτλ.) *und durch heiligen Geistes Ertheilungen nach seinem Wohlgefallen.* πνεύματος ἁγίου ist genitiv. objectiv., nicht subjectiv. (*Camero* u. A.), und μερισμός, welches 4, 12. Scheidung bedeutet, heisst hier, in Uebereinstimmung mit dem Gebrauch des *Verbums* μερίζειν 7, 2. Röm. 12, 3. 1. Kor. 7, 17. 2. Kor. 10, 13.: *Zutheilung* oder *Ertheilung.* — κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) Zusatz nicht zu dem ganzen Satze V. 4. (*Abresch, Böhme*), auch nicht zu ποικίλαις — μερισμοῖς (*Bleek*), sondern bloss zu μερισμοῖς (*de Wette, Bisping, Delitzsch, Alford, Maier, Moll*), wesshalb dieses auch dem Genitiv πνεύματος ἁγίου nachgestellt ist. αὐτοῦ geht auf τοῦ θεοῦ, nicht auf πνεύματος ἁγίου (*Oecumenius, Carpzov*) zurück, und der ganze Zusatz κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν hat den Zweck, nicht bloss die Verleihung der Geistesgaben von Seiten Gottes überhaupt als Werk seiner freien Gnade darzustellen, sondern zugleich auf die Mannigfaltigkeit jener Verleihungen hinzuweisen, indem nach Gottes freiem Willensbeschluss der heilige Geist dem Einen in grösserer Fülle als dem Andern, und von den speciellen Geistesgaben dem Einen diese, dem Andern jene gegeben ward. Vergl. 1. Kor. 12. — Ueber das unattische θέλησις vergl. *Lobeck* ad Phrynich. p. 7. 353. *Pollux* V, 165.: βούλησις, ἐπιθυμία, ορεξις, ἔρως· ἡ δὲ θέλησις ἰδιωτικόν.

V. 5—18. Weitere dogmatische Erörterung des Verhältnisses Christi zu den Engeln, und Nachweis der Nothwendigkeit des Todes Christi. Nicht Engeln, sondern Christo, dem Menschensohn, ist nach dem Zeugniss der Schrift die messianische Welt unterworfen. Allerdings ist Christus eine kurze Zeit hindurch unter die Engel ernie-

drigt worden; aber es musste so sein, damit die Menschheit das Heil erwürbe; er musste leiden und sterben, und in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, ähnlich werden, um als Hoherpriester dieselben mit Gott versöhnen zu können.

V. 5. Der Verfasser hat V. 3. hervorgehoben, dass der nach Kap. I. über die Engel hoch erhabene Sohn Gottes oder der *Herr* es sei, durch den das messianische Heil verkündigt, und von dessen unmittelbaren Jüngern es der Christenheit überliefert worden. Er rechtfertigt jetzt diesen Thatbestand als im höheren göttlichen Rathschluss begründet und schon in der Schrift des Alten Bundes geweissagt. Gerechtfertigt aber wird jener Thatbestand zunächst V. 5. in Angemessenheit zu der seit 1, 4. begonnenen Vergleichung Christi mit den Engeln e contrario oder negativ, darauf V. 6. positiv. Der Nachdruck liegt V. 5. auf *ἀγγέλοις*, was dann in *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* V. 6. seine Antithese findet. Wenn aber der Verfasser zuerst in absoluter Ausdrucksform sagt: Denn nicht *Engeln* hat er die zukünftige Welt unterworfen, und dann fortfährt: wohl aber hat Jemand wo bezeugt u. s. w., so ist wegen der engen Zusammengehörigkeit von V. 6. (s. zu diesem V.) mit V. 5. der Sinn: denn *nach dem Zeugniss der Schrift* ist nicht Engeln, sondern Christo dem Menschensohn, die zukünftige Welt unterworfen. — *ἀγγέλοις*) ohne Artikel. Denn es steht generisch: Wesen, welche Engel sind, die Natur der Engel an sich tragen (*Bleek*). Unpassend, weil dem Verfasser bei *οὐκ ἀγγέλοις* schon der bestimmte Gegensatz: „sondern dem *Menschensohn*" vorschwebte (vergl. V. 6.), findet *de Wette* den Grund der Artikellosigkeit darin, weil möglicher Weise nur an einen Theil der Engel gedacht werden könne. — *ὑπέταξεν*) sc. *ὁ θεός*, was sich aus *τοῦ θεοῦ* V. 4. von selbst ergiebt. Das Verbum drückt den Begriff des Abhängigmachens oder des in bedingenden Zusammenhang Stellens aus, und ist gewählt, da derselbe Ausdruck in dem gleich beizubringenden Citat (vergl. V. 8.) gebraucht worden war. — *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν*) *die zukünftige Welt.* Diese Bezeichnungsweise erklärt sich aus dem bekannten biblischen Sprachgebrauch, nach welchem die messianische Zeitperiode als der *αἰὼν μέλλων* von der vormessianischen Zeitperiode als dem *αἰὼν οὗτος* unterschieden wurde *). Ge-

*) Nicht darin ist die Entstehungsursache des Beisatzes *τὴν μέλλουσαν* zu suchen, dass zur Zeit des Psalmdichters (V. 6.) das Verheissene noch der reinen Zukunft angehörte (so neben der richtigen Fassung noch *Bleek*.)

meint ist demnach nicht etwas rein Zukünftiges (*Theodoret:* ὁ *μέλλων βίος*. *Oecumenius:* ὁ ἐσόμενος κόσμος. *Schulz:* die *bevorstehende* neue Weltordnung. *Grotius*, *Maier* u. A.: der *Himmel* als zukünftiger Aufenthaltsort auch der Christen), sondern die neue Ordnung der Dinge im messianischen Reich, welches in seinen Anfängen bereits zur Erscheinung gekommen, aber seiner Vollendung nach noch ein zukünftiges ist. *Calvin:* apparet non vocari orbem futurum dumtaxat, qualem e resurrectione speramus, sed qui coepit ab exordio regni Christi, complementum vero suum habebit in ultima redemptione. τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν steht übrigens ohne Nachdruck, nimmt vielmehr nur unter anderer Form das τηλικαύτης σωτηρίας V. 3. wieder auf. Es ergiebt sich daraus, dass die Annahme, zu der Aussage V. 5. sei der stillschweigende Gegensatz hinzuzudenken: „die *bisherige* Welt sei in der That als den Engeln unterworfen, von ihnen beherrscht und regiert" zu betrachten (*Camero*, *Bleek*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 656. u. A.), eine unbegründete ist. Denn es hätte dann οὐ γὰρ τὴν μέλλουσαν οἰκουμένην ἀγγέλοις ὑπέταξεν geschrieben werden müssen. — περὶ ἧς λαλοῦμεν) geht nicht auf 1, 6. zurück (*Theophylact*, *Zeger*, *Grotius*, *Schlichting*, *Schulz*, *Böhme*; vergl. auch *Delitzsch*) — wogegen das *Präsens* λαλοῦμεν, statt dessen ein Präteritum erwartet werden müsste, und nicht minder der Zusatz τὴν μέλλουσαν zu τὴν οἰκουμένην entscheidet —; auch steht λαλοῦμεν nicht statt eines Futurums: „de quo in sequenti testimonio loquemur" (*Vatablus*), sondern der Relativsatz ist ganz allgemein zu fassen: welche der Gegenstand unserer Rede (unseres Briefes) ist. Der Plural λαλοῦμεν aber bezieht sich bloss auf den Briefverfasser. Vergl. 5, 11. 6, 9. 11. 13, 18. Ohne Grund ergänzt *Bengel:* nos doctores.

V. 6. schliesst sich eng an V. 5. an, indem das adversative δέ (verschieden von dem disjunctiven ἀλλά, *sondern*. Vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 171.), wie 4, 13. 15. 9, 12. 10, 27. 12, 13. 1. Kor. 7, 15. 25. fin. und öfter der vorhergehenden negativen Aussage gleichsam corrigirend den wirklichen Sachverhalt gegenüberstellt: *Wohl aber* (vielmehr) *hat irgendwo Jemand bezeugt und gesprochen*. Ganz falsch *Heinrichs:* mit V. 6. fange ein völlig neuer Briefabschnitt an. — πού τις) Das Schwebende dieser Citirformel leitet *Grotius* daraus ab, dass die Psalmen von verschiedenen Verfassern, und die Verfasser der einzelnen oft unbekannt seien. Aber der *hier* citirte Psalm 8. wird ausdrücklich sowohl im Hebräischen wie bei den LXX.

dem David zugeschrieben. Nach *Koppe* (Excurs. I. ad epist. ad Roman. ed. 2. p. 379.), *Dindorf*, *Schulz*, *Heinrichs* (vergl. auch *Stengel*) rührt die Unbestimmtheit der Formel daher, dass der Verfasser aus dem Gedächtniss citirt. Aber als Citat aus dem Gedächtniss stimmen die Worte zu genau mit den LXX. überein, und überdiess kehrt 4, 4. das indefinite *πον* bei der Citirung von Genesis 2, 2., also bei der Hinweisung auf eine alttestamentliche Schriftstelle wieder, deren Standort dem Gedächtniss des Verfassers unmöglich entfallen sein konnte. *De Wette* hält nach *Bleek's* Vorgange für das Richtigste, dass es dem Verfasser „auf den einzelnen Schriftsteller nicht ankam, da für ihn Gott oder der heilige Geist durch die Schrift redete.“ Indess läge hierin die Veranlassung der Ausdrucksform, so würde schwerlich überhaupt die Personalangabe *τὶς* hinzugefügt, vielmehr eine Passivstructur gewählt worden sein. Wahrscheinlich hat die unbestimmte Citirweise lediglich einen rhetorischen Grund, indem der Verfasser das Citat als allbekannt voraussetzt, ganz unbekümmert darum, ob es Allen bekannt ist oder nicht. So im Wesentlichen schon *Chrysostomus* (*τοῦτο δὲ αὐτό, οἶμαι, τὸ κρύπτειν καὶ μὴ τιθέναι τὸν εἰρηκότα τὴν μαρτυρίαν, ἀλλ' ὡς περιφερομένην καὶ κατάδηλον οὖσαν εἰσάγειν, δεικνύντος ἐστίν, αὐτοὺς σφόδρα ἐμπείρους εἶναι τῶν γραφῶν*), *Oecum.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Jac. Cappellus*, *Corn. a Lapide*, *Calov*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Alford*, *Maier*, *Moll* u. M. Uebrigens findet sich dieselbe Reticenz in der Citirweise sehr häufig auch bei *Philo*. Vergl. z. B. de ebrietate p. 248. (ed. Mangey I. p. 365.): *εἶπε γάρ πού τις* (sc. Abraham Gen. 20, 12.). Weitere Belege s. bei *Bleek* II. 1. p. 239. — Das Citat, welches bis *ποδῶν αὐτοῦ* V. 8. reicht, ist aus Ps. 8, 5—7. entlehnt. Der Ausspruch enthält seinem historischen Sinne nach eine Aussage über den Menschen überhaupt, der Verfasser aber, durch den idealen Inhalt des Ausspruchs, sowie namentlich durch den Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου* veranlasst, der in Folge von Dan. 7, 13. als Messiasbenennung bei den Juden cursirte (vergl. Joh. 12, 34.), und den auch Jesus selbst öfter sich beigelegt hatte, findet eine Aussage über den Menschensohn *κατ' ἐξοχήν*, d. h. über Christus darin *). Auch Paulus 1. Kor. 15, 27 f. (vergl. Eph. 1,

*) Im Widerspruch mit dem deutlich aus dem Zusammenhange sich ergebenden Zweck der ganzen Erörterung beziehen *Beza*, *Storr*, *Ebrard*, *Delitzsch* (p. 57. 59.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 45. Aufl. 2.), *Alford*, *Moll* u. M. auch im Sinn des *Briefverfassers ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* auf den Menschen überhaupt, nämlich auf

22.) hat den Psalm messianisch gedeutet. — *Τί ἐστιν ἄνθρωπος κτλ.) Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest oder des Menschen Sohn, dass du auf ihn hinblickst!* d. h. im Sinn des Originals: wie gering, schwach und unbedeutend, wenn man ihn mit den majestätischen Himmelskörpern in Parallele stellt, ist der Mensch, dass du gleichwohl liebend und fürsorgend dich seiner annimmst! In der Anwendung: wie gross und würdevoll ist der Mensch, dass du so sehr mit liebender Fürsorge ihn auszeichnest! (*Kuinoel*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Bleek*, *Stein*; anders *de Wette*, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 45. Aufl. 2., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 361., *Alford*, *Moll* u. M.) So konnte der Verfasser, obwohl das „Gedenken" und „Hinsehen" sich nicht recht dazu schickt, die Worte verstehen, indem er in ihrer Auffassung vorzugsweise durch die Schlusssätze δόξῃ — αὐτοῦ sich leiten liess. — ἤ) statt dessen im Hebräischen ו sich findet, leitet ein reines Parallelglied ein, so dass υἱὸς ἀνθρώπου mit ἄνθρωπος im ersten Gliede identisch ist, und sich von demselben nur als eine schärfere Fassung desselben Begriffs unterscheidet.

V. 7. Ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους) So übersetzen die LXX. das hebräische וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים. Der Sinn des Hebräischen ist: „du hast ihn nur wenig unter Gott erniedrigt, ihn nur wenig geringer gemacht als Gott." Das βραχύ τι ist demnach im Sinne des Originals eine *Grad*angabe, und das ganze erste Satzglied ἠλάττωσας — ἀγγέλους enthält im Original denselben Gedanken wie das unmittelbar folgende δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν. Der Verfasser aber nimmt das βραχύ τι der LXX. im temporellen Sinne: „*eine kurze Zeit hindurch*"

---

den Menschen des Neuen Bundes, insofern er an der Herrschaft über alle Dinge, in deren Besitz Christus bereits gesetzt sei, im vollendeten Gottesreich Antheil erhalten solle. Wenn *Ebrard* p. 84. dabei behauptet, die „messianische" Deutung des „nicht messianischen achten Psalms" könne man dem Verfasser des Briefs nicht Schuld geben, ohne „ein derb rabbinisches Missverständniss eines Psalms" ihm aufzubürden, und wenn ähnlich *Delitzsch* p. 57. es für „gar nicht denkbar" erklärt, „dass der Verfasser unseres Briefs ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου des Psalms ohne Weiteres auf Christum bezogen haben sollte", sofern man nicht „der neutestamentlichen Schriftauslegung die äusserste Beschränktheit" zutraue, so ist das nichts Anderes als ein Meistern des Briefverfassers von vorgefassten eigenen Meinungen aus, wovor man im Angesicht von 1. Kor. 15, 27 f. sich doch hätte scheuen sollen. Uebrigens vergl. gegen die von *Ebrard*, *Delitzsch* und *Hofmann* befolgte Auffassung auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 368 ff. Anm.

(vergl. V. 9.), und findet im zweiten Gliede einen Gegensatz zum ersten, so dass er in der Anwendung die erste Satzaussage auf Christi *Erniedrigung*, die zweite auf Christi *Erhöhung* bezieht. — Die bei den LXX. (und auch im Hebräischen) noch folgenden Worte: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* (vergl. die krit. Anmerk.) hat der Verfasser als für seine Darstellung unpassend fortgelassen. Denn die Aussage, dass Gott den Menschensohn oder den Messias über die aus *Gottes* Händen hervorgegangenen Werke der Schöpfung gesetzt habe, konnte einen Widerspruch gegen 1, 10. (vergl. auch 1, 2.) zu enthalten scheinen, wo Erde und Himmel als durch die Hände des *Sohnes* erschaffene Werke bezeichnet waren.

V. 8. *Πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) ***Alles unterwarfst du unter seine Füsse.*** Im Psalm beziehen sich diese Worte auf die Herrschaft, welche Gott dem Menschen über die Erde, und zwar speciell (vergl. Ps. 8, 8. 9.) über die gesammte Thierwelt verliehen hat. Der Verfasser dagegen versteht dieselben, indem er *πάντα* im absoluten Sinne nimmt, von der Christo dem Menschensohn verliehenen Herrschaft über das Weltall. Vergl. Matth. 28, 18. — Mit *ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι — ἀνυπότακτον* verweilt der Verfasser noch bei den *Schluss*worten des Citats: *πάντα ὑπέταξας κτλ.*, um erläuternd ihren Inhalt zu entfalten und solchergestalt die Wahrheit des V. 5—8. ausgesprochenen *Haupt*gedankens in helleres Licht zu setzen. *γὰρ* bezieht sich demnach auf das unmittelbar Vorhergehende zurück, und die Annahme *Tholuck's*, dass *ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι κτλ.* als der begründende Satz dem folgenden *νῦν δὲ κτλ.* als dem zu begründenden Satze parenthetisch vorangestellt worden, so dass der logische Zusammenhang sei: „nun sehen wir ihm aber noch nicht Alles unterthan; — nach dem Psalmspruch ist ihm nämlich doch ausnahmslos Alles unterthan“, ist als durchaus entbehrlich zu verwerfen, ganz abgesehen davon, dass von einer derartigen parenthetischen Voranstellung eines Erläuterungssatzes mit *γάρ*, obwohl sie bei den Classikern nicht selten ist (vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 467. *Kühner*, Gramm. II. p. 454.), nirgends im N. T. (auch Joh. 4, 44. 45. nicht) ein Beispiel sich findet. *γὰρ* steht aber auch nicht für *οὖν* (*Heinrichs*, *Stengel*), sondern ist das explicative: *nämlich*. Das *Subject* in *ὑποτάξαι* ferner ist nicht David, der Sänger des Psalms (*Heinrichs*), sondern Gott, und der Nachdruck ruht auf der Gegenüberstellung des *τὰ πάντα* und *οὐδέν*. Das dreimalige *αὐτῷ* endlich bezieht sich nicht auf den Menschen

überhaupt (*Beza, Schlichting, Grotius, Storr, Kuinoel, Ebrard, Delitzsch, Alford, Moll* u. A.), sondern auf den Menschensohn, und zwar nicht bloss seinem Begriffe nach (*Masch, Bleek, de Wette*), sondern — wie das V. 9. nur *beiläufig* hinzugesetzte Ἰησοῦν beweis't — auf den Menschensohn, wie er in Christo als historische Person aufgetreten ist (*Calvin, Gerhard, Calov, Seb. Schmidt, Wittich, Peirce, Schulz, Klee, Riehm,* Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 364. u. M.). Der Sinn ist demnach: dadurch nämlich, dass Gott Christo, dem Menschensohn, *Alles* unterwarf, liess er *nichts* ihm ununterworfen; es ist also auch — diese von selbst sich ergebende Folgerung überlässt der Verfasser den Lesern — *ihm, dem Menschensohn, und nicht den Engeln* ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα (V. 5.), die nur ein Theil jenes τὰ πάντα ist, unterworfen; ja die Engel selbst sind, da *Alles* ihm unterworfen ist, ihm unterthan. — Mit νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα beschränkt der Verfasser die unmittelbar vorhergehende Aussage durch ein Zugeständniss, durch welches indess, wie dann weiter V. 9. gezeigt werden wird, der Richtigkeit des zuvor behaupteten Sachverhalts kein Eintrag geschieht: *jetzt* aber — das ist einzuräumen — *sehen wir* noch nicht das Universum ihm unterworfen. Denn noch sind wir in irdischer Leiblichkeit; noch ist das Gottesreich ein bloss partielles; noch hat dasselbe mit mancherlei Feinden (vergl. 10, 12. 13. 1. Kor. 15, 24—27.) zu kämpfen. *Sehen,* dass Alles Christo von Gott dem Vater unterworfen worden ist, werden wir erst dann, wenn Christus zur Vollendung des Gottesreichs zurückgekehrt sein wird.

V. 9. Nachweis, dass trotz dieses so eben genannten Umstandes, welcher zuzugeben ist, die behauptete Sache selbst ihre volle Richtigkeit hat. Allerdings sehen wir im gegenwärtigen Augenblick Christo dem Menschensohn noch nicht Alles *unterworfen;* wohl aber sehen wir ihn bereits *mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt,* indem er nach seinem Leiden und Sterben zur Rechten des Vaters erhöht worden ist. Aus der Wirklichkeit des Einen aber, welches wir *sehen,* folgt mit Nothwendigkeit die Wirklichkeit auch des Andern, welches wir *noch nicht* sehen. Denn ist das Schriftwort δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν bereits bei ihm in Erfüllung gegangen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass ebenso auch das im untrennbaren Zusammenhange damit stehende weitere Schriftwort πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ sich bereits an ihm verwirklicht hat. — Eine arge Missdeutung haben die Worte

V. 9. von Seiten *Hofmann's* (Schriftbew. II. 1. p. 45 ff. Aufl. 2.) erfahren. Wie *Hofmann* schon in Bezug auf V. 7. es in Abrede stellt, dass im Sinne des Briefverfassers die dortigen zwei Satzglieder *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* und *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν* einen Gegensatz zu einander bilden, so soll eben so wenig V. 9. bei *τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον* an Christi *Erniedrigung* und bei *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* an Christi *Erhöhung* vom Verfasser gedacht worden sein. V. 9. soll vielmehr ausschliesslich auf den „im Fleisch lebenden" Jesus sich beziehen, indem der Zusammenhang sein soll: „Weit entfernt, dass wir dem Menschen Alles untergeben sehen, steht uns vielmehr der, von welchem in voller Wahrheit gilt, was der Psalm vom Menschen sagt, Jesus nämlich, in einer Berufsstellung vor Augen, welche durch das vorhandene Leid des Todes, das nach V. 14 f. den Teufel zu einem Herrscher und uns zu Knechten macht, erfordert war." Mit *ὁ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένος* nämlich, so meint *Hofmann*, werde, indem *βραχύ τι* graduell zu fassen sei, auf die Person des Menschen, von welcher der Psalm handele, nach der ihr von Gottes wegen eignenden Hoheit hingewiesen, mit *τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* aber sei das im Tode bestehende Widerfahrniss an sich und nicht seine Erleidung des Todes bezeichnet, und *δόξα καὶ τιμὴ* endlich drücke nach 3, 3. 5, 4. 5. die Herrlichkeit der Berufsstellung aus. So soll denn der Sinn von V. 9. sein: „Was der, in welchem der Reichthum menschlichen Wesens in voller Wahrheit erschienen ist, von Gottes wegen bedeutet und vorstellt — denn jenes ist *τιμή*, dieses *δόξα* —, das bedeutet er und stellt er vor um desswillen, weil die Menschheit dem Leiden des Todes unterliegt, und zu dem Zwecke, um einen Tod zu schmecken, welcher einem Jeden zu Gute komme."!! S. dagegen die Bemerkungen von *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 333 ff. Anm. — *τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον* ist das Object, und *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* das Prädicat zu *βλέπομεν*, *Ἰησοῦν* aber nachgebrachte appositionelle Näherbestimmung des Objects. Der Sinn also: „wohl aber sehen wir den eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten, nämlich Jesum, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." Falsch Andere: „Als den eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten erkennen wir Jesum, den mit Herrlichkeit und Ehre Gekrönten." Denn zum Ausdruck dieses Gedankens hätte *Ἰησοῦν τὸν . . . ἐστεφανωμένον* gesetzt werden müssen. Ebenso falsch *Ebrard*, dem im Wesent-

lichen *Delitzsch* sich anschliesst: Ἰησοῦν sei Object, ἠλαττωμένον adjectivisches Attribut zu Ἰησοῦν, und ἐστεφανωμένον Prädicat zum Object. Der Sinn sei: „die *Menschheit* ist noch nicht erhöht; aber *Jesum*, der ja auf eine Zeit lang unter die Engel erniedrigt war, sehen wir bereits mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." Diese Fassung, die ohnehin auf den irrigen Voraussetzungen beruht, als sei V. 6—8. nicht schon von Christo dem Menschensohn, sondern erst von den Menschen überhaupt oder im Allgemeinen die Rede, und als habe der Briefverfasser die beiden Psalmaussagen δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν und πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ für völlig mit einander identisch gehalten, wäre nur dann zulässig, wenn Ἰησοῦν δέ, τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον, βλέπομεν κτλ. oder τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον Ἰησοῦν βλέπομεν κτλ. geschrieben wäre. Durch die Stellung des Ἰησοῦν *nach* βλέπομεν wird sie unmöglich, da in Folge derselben Ἰησοῦν als ganz *tonlos* erscheint, mithin nur als nachträglich hinzugefügte Erläuterung, wer unter dem ὁ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένος zu verstehen sei, betrachtet werden kann. Ἰησοῦν hätte unbeschadet des Sinnes und der Verständlichkeit dessen, was der Verfasser sagen wollte, auch ganz fortgelassen werden können; es ist indess eingeschaltet, um noch durch ausdrückliche Nennung seines Namens jedweden Zweifel darüber abzuschneiden, dass eben Christus, der historische Erlöser, es sei, von welchem das V. 6—8. beigebrachte Citat handle. — βλέπομεν) *wir sehen, nehmen wahr*, nämlich mit den Augen des Geistes, vergl. 3, 19. al. Denn offenkundig ist Christus von den Todten auferstanden, und zur Rechten des Vaters in den Himmel erhoben, und die Christen fühlen in Macht und Herrlichkeit ihn walten durch den heiligen Geist, den er ihnen mitgetheilt hat. — διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου) *um seines Todesleidens willen*, gehört nicht zu βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον (*Origen.* in Joann. T. II. c. 6., *August.* contra Maximin. III, 2. 5., *Chrysost.*, *Theodoret*, *Oecum.*, *Beza*, *Schlichting*, *Corn. a Lapide*, *Camero*, *Calov*, *Limborch*, *Semler* u. A.), sondern zu δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον (*Luther*, *Calvin*, *Estius*, *Grotius*, *Bengel*, *Wetstein*, *Böhme*, *Bleek*, *Tholuck*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 357., *Alford*, *Maier*, *Moll* u. v. A.). Nur diese Beziehung hat von Seiten der Wortstellung das Lob der Natürlichkeit; nur sie ist grammatisch und logisch gerechtfertigt. Denn nicht bloss behält bei dieser Fassung διὰ mit dem Accusa-

tiv seine einzig mögliche Bedeutung; auch der Gedanke findet im Folgenden (διὰ παθημάτων τελειῶσαι V. 10.) seine Bestätigung, und steht mit der Anschauung des Paulus Phil. 2, 9. im Einklang, wornach die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters die Folge und göttliche Belohnung der freiwillig selbst bis zum Kreuzestode übernommenen Erniedrigung war. Bei der Verbindung mit dem Vorigen müsste διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου eine nachgebrachte Näherbestimmung zu ἠλαττωμένον enthalten; eine *zweite* nachträgliche Näherbestimmung aber wäre, da schon Ἰησοῦν eine solche Stellung einnimmt, bei der stilistischen Sorgfalt des Hebräerbriefs höchst unwahrscheinlich; sie hätte nicht wie Ἰησοῦν einen Zweck, sondern wäre blosse sprachliche Nachlässigkeit, die man dem Verfasser des Hebräerbriefs nicht ohne Weiteres Schuld geben darf. Dazu kommt, dass διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου zum *Vorigen* bezogen, sich gar nicht genügend erklären liesse. Denn man deutet bei dieser Verknüpfung *entweder:* erniedrigt wegen des Todesleidens, d. h. durch Erleidung des Todes, *oder:* erniedrigt um des Todesleidens willen, d. h. um dasselbe übernehmen zu können. Aber im *letzten* Falle wäre die Wahl der Präposition διὰ eine höchst ungeschickte, da man jedenfalls εἰς τὸ πάσχειν τὸν θάνατον oder dem Aehnliches erwarten müsste. Im *ersten* Falle dagegen müsste διὰ mit dem *Genitiv* statt mit dem Accusativ verbunden sein, ganz abgesehen davon, dass der Verfasser die Zeit der Erniedrigung Christi schwerlich auf das Moment seines Todes beschränkt, vielmehr (vergl. V. 14.), wie Paulus, überhaupt die ganze Periode seines Menschgewordenseins darunter begriffen haben würde. — ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου) *auf dass er durch die Gnade Gottes für Jedermann den Tod schmeckte*, hängt nicht von δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον ab. Denn das Erdulden des Todes war ja nichts, was erst *nach* der Erhöhung eintreten sollte, sondern ging dieser schon voraus. Die Umdeutungen aber: *so dass* er für Alle gestorben ist (*Erasmus* Paraphr., *Tena, Ribera, Morus, Valckenaer, Kuinoel*), oder: damit er für Alle den Tod erlitten habe (*Ebrard*), oder: postquam mortem gustavit (*Schleusner*) sind grammatisch unmöglich. Da nun auch eine Verknüpfung des Finalsatzes mit ἠλαττωμένον (*Akersloot, Bengel, Böhme, Bisping*) bei der grammatischen Anlage von V. 9. völlig undenkbar ist, so kann ὅπως κτλ. nur ein weiterer, aber prägnanter Exponent des vorhergehenden τὸ πάθημα τοῦ θανάτου sein: um seines *Todesleidens* willen, damit er nämlich u. s. w. — χάριτι θεοῦ)

denn Gottes Gnade und Liebe ist die höchste Ursach des Erlösungstodes Christi (vergl. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21.). — ὑπέρ) *zum Besten, zum Heile.* — παντός) ist nicht Neutrum, so dass die Aussage auf die gesammte Schöpfung, auch die Engel (*Theodoret, Oecumenius, Theophylact;* vergl. *Origen.* in Joann. Tom. I. c. 40.) zu beziehen wäre *); denn dieser Gedanke verstösst gegen V. 16., und der Ausdruck desselben wäre verfehlt, da man dann ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως oder doch mindestens ὑπὲρ τοῦ παντὸς erwarten müsste. παντὸς ist Masculinum, und geht nur auf die Menschheit. Der Singular aber, nicht der Plural πάντων ist gesetzt, um bestimmt hervorzuheben, dass Christus zum Besten jedes *einzelnen* unter den Menschen (der nämlich das ihm dargebotene Heil sich aneignen will), nicht bloss für die Menschheit als Gesammtheit, als geschlossene Corporation, gestorben ist. — γεύεσθαι θανάτου) versinnlicht die *Erfahrung* des Todes als ein *Schmecken* desselben. Vergl. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 9, 27. Joh. 8, 52. Die Formel entspricht dem rabbinischen מיתה טעם (s. *Schoettgen* und *Wetstein* zu Matth. 16, 28.), und hat ihre mehrfachen Analogieen an den griechischen Wendungen: γεύεσθαι μόχθων (Sophocl. Trachin. 1101.), κακῶν (Eurip. Hec. 379. Luc. Nigr. 28.), πένθους πικροῦ (Eurip. Alc. 1069.), πόνων (Pindar. Nem. 6, 41.), ὀϊστοῦ (Hom. Odyss. 21, 98.), τῆς ἀρχῆς, τῆς ἐλευθερίης (Herod. 4, 147. 6, 5.), u. s. f. Die Formel ist nur ein significanterer Ausdruck für das sonstige ἀποθνήσκειν. Weder der Begriff der kurzen Dauer des Todes Christi (*Chrysost., Oecum., Theophyl., Primasius, Clarius, Camerarius, Braun, Peirce, Cramer, Ch. F. Schmid*), noch daneben der Begriff der Wahrheit des Todes (*Beza, Bengel*), noch endlich der Begriff der Bitterkeit des Todesleidens (*Calov, Delitzsch, Maier*) liegt darin.

Anmerkung. Bei Erklärung der Lesart χωρὶς θεοῦ (s. die krit. Anmerk.) tritt die Hauptverschiedenheit hervor, dass man diese Worte *entweder* eng mit ὑπὲρ παντὸς zusammenfasst, *oder* als eine für sich selbstständige Näherbestimmung des Verbums betrachtet. Die erstere Erklärungsart befolgen *Origenes, Theodoret, Ebrard;* „damit er den Tod erlitte für alle Wesen, mit alleiniger Ausnahme

*) Auch *Ebrard* findet in ὑπὲρ παντὸς ausgesprochen: „dass Christus durch seinen Tod *schlechterdings Alles, Himmel und Erde* versöhnt habe", fasst aber dabei inconsequent παντὸς als Masculinum.

Gottes", ferner *Bengel* und *Chr. F. Schmid:* „damit er, um ausser Gott Alles sich zu erwerben oder zu unterwerfen, den Tod erlitte." Aber gegen beide Fassungen spricht, dass παντὸς nicht Neutrum sein kann (s. oben), gegen die letztere noch in's Besondere, dass der Begriff: „um sich Alles zu erwerben", unmöglich durch das blosse ὑπὲρ παντὸς ausgedrückt werden kann. Als für sich selbstständigen Beisatz fassen χωρὶς θεοῦ *Theodorus Mopsuestenus*, *Ambrosius*, *Fulgentius*, die Nestorianer und *P. Colomesius* (Observatt. sacr. p. 603.): „dass er den Tod schmeckte ohne Gott, d. h. ohne Antheilnahme seiner Gottheit, mit blosser Betheiligung seiner Menschheit am Tode." Dass aber ein solcher, den biblischen Schriftstellern ohnehin ganz fern liegender Gedanke nicht durch χωρὶς θεοῦ hätte ausgedrückt werden können, liegt auf der Hand. Es hätte mindestens χωρὶς τῆς αὐτοῦ θεότητος geschrieben werden müssen. Ferner gehört hierher *Paulus* mit Berufung auf Matth. 27, 46.: „wie ohne Gott, wie ein von Gott Aufgegebener, nicht Geretteter." Aber das hinzugefügte „wie", wodurch die Deutung erst erträglich wird, ist grammatisch unberechtigte, eigene Zuthat des Erklärers.

V. 10. Nicht ohne Absicht hat der Verfasser V. 9. zu der Aussage δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον die Causalangabe διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου hinzugesetzt, und dann diesen Zusatz noch ausdrücklich durch den Finalsatz ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου herausgehoben. Denn der Kreuzestod des Erlösers, von den Heiden als Thorheit verspottet, war *den Juden ein Aergerniss* (1. Kor. 1, 23.). Auch den Hebräern, an welche der Verfasser schreibt, mochte der Gedanke eines durch *Leiden und Tod* hindurchgegangenen Messias ein noch unüberwundener Anstoss sein, und neben Anderem dazu beigetragen haben, sie am Christenthum irre und zum Rückfall in's Judenthum geneigt zu machen. Ohne desshalb den nach V. 9. zu erwartenden Schlusssatz (s. zu V. 9. init.) noch ausdrücklich auszusprechen, vielmehr die Ergänzung desselben den Lesern überlassend, geht der Verfasser V. 10 ff. sofort zur Rechtfertigung jener für anstössig gehaltenen Thatsache über, indem er hervorhebt, dass die Wahl jenes anscheinend so auffälligen Weges, *durch Leiden und Tod* hindurch den Messias zur Herrlichkeit gelangen zu lassen, ganz Gottes *würdig* (V. 10.) und *nothwendig* (V. 14—18.) war, damit Christus der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden befähigt wurde. — Falsch *Tholuck:* V. 10. knüpfe an δόξῃ ἐστεφανωμένον V. 9. an, und spreche den Gedanken aus, dass die Verherrlichung dessen nicht habe ausbleiben können, der Andern der Ur-

heber des Heils geworden. Denn nicht auf *τελειῶσαι*, sondern auf *διὰ παθημάτων*, was *Tholuck* irrig zum blossen „Nebengedanken“ herabsetzt, ruht der Schwerpunkt des Satzes. — *ἔπρεπεν) es ziemte sich* — nicht Ausdruck der Nothwendigkeit (*Kuinoel, Bloomfield*, A.), sondern der Angemessenheit und Würdigkeit im Verhältniss theils zum Wesen Gottes (vergl. *δι᾽ ὃν τὰ πάντα καὶ δι᾽ οὗ τὰ πάντα*), theils zu den Zwecken, die er erreichen wollte (vergl. V. 14—18.). Vergl. *Philo* legg. allegorr. I. p. 48. E. (bei Mangey I. p. 53.): *πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς*. — De incorrupt. mundi p. 950. B. (bei Mangey II. p. 500.): *ἐμπρεπὲς δὲ θεῷ τὰ ἄμορφα μορφοῦν καὶ τοῖς αἰσχίστοις περιτιθέναι θαυμαστὰ κάλλη*. — *αὐτῷ, δι᾽ ὃν τὰ πάντα καὶ δι᾽ οὗ τὰ πάντα*) bezieht sich nicht auf Christus (*Primasius, Hunnius, Dorscheus, Königsmann, Cramer* u. A.), sondern ist Umschreibung *Gottes*. Diese umschreibende Charakteristik Gottes aber rechtfertigt das *ἔπρεπεν* in seiner Wahrheit und Natürlichkeit. Denn der, welcher Grund und Schöpfer des Universums ist, kann nichts seiner Unwürdiges gethan haben. — *τὰ πάντα) die Gesammtheit alles Existirenden*, nicht bloss dasjenige, was zur Herbeiführung des Heiles dient (*Schlichting, Grotius, Limborch, Paulus*). — *δι᾽ ὅν) um desswillen* *), bezeichnet Gott als den, auf den, d. h. um seinen Zwecken zu dienen, Alles angelegt ist, und entspricht dem *εἰς αὐτὸν* Röm. 11, 36. 1. Kor. 8, 6., *δι᾽ οὗ* als den, durch welchen Alles vermittelt oder erschaffen worden ist, indem nach populärer Betrachtungsweise der Begriff der Urheberschaft von dem der Vermittlerschaft, da beide unter den allgemeineren Begriff der Veranstaltung sich subsumiren, nicht streng gesondert wird (vergl. 1. Kor. 1, 9. Gal. 1, 1.). Bei unserm Verfasser übrigens mag die Setzung des ungenauen *δι᾽ οὗ* statt des genaueren *ἐξ οὗ* (vergl. Röm. 11, 36.) oder *ὑφ᾽ οὗ* zugleich der durch das doppelte *διὰ* mit verschiedenem Casus entstehenden Paronomasie zu Liebe geschehen sein. — *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*) ist nicht vorangestellte Apposition zu *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν*: „es geziemte sich für Gott: *als einen*, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte — *den Anfänger* ihres Heils durch Leiden zu vollenden“ (*Primasius, Erasmus* Paraphr., *Estius, Heinrichs, Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 307., *Ebrard, Nickel* in Reuter's Repert. 1857. Oct. p. 20.

---

*) Nicht: „auf dessen Befehl oder Wollen“, wie *Wieseler* (Comm. üb. d. Br. an die Gal. Gött. 1859. p. 111.) *δι᾽ ὃν* erklärt wissen will.

u. v. A.). Zwar nicht das, wie *Böhme* und *Bleek* meinen, spricht gegen diese Fassung, dass dann der Artikel *τὸν* auch vor *πολλοὺς* nicht hätte fehlen dürfen. Vielmehr war grammatisch sowohl die Hinzufügung als die Fortlassung des Artikels vor *πολλοὺς* gerechtfertigt; nur eine Modification des *Sinns* erwächs't aus der Wahl des Einen oder des Andern. Wird der Artikel gesetzt, so sind *τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα* und *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν* zwei parallele, oder *co*ordinirte Aussagen, so dass der zweite Ausdruck den ersteren nur in schärferer Fassung wiederholt. Bei Fortlassung des Artikels dagegen steht der erste Ausdruck im Verhältniss der *Sub*ordination zum zweiten, und ist eine voraufgeschickte Grundangabe desselben. Wohl aber entscheidet gegen jene Fassung: 1) dass nach V. 11. die Gläubigen *Brüder* Christi, *Söhne* aber Gottes sind, mithin *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα* als eine Aussage über *Christus* unpassend, die bei der Beziehung des *ἀγαγόντα* auf Christus aber von *Nickel* a. a. O. befolgte Deutung des *υἱοὺς* von *Gottes* Söhnen unnatürlich wäre, 2) dass bei der Identität des Subjects in *ἀγαγόντα* und *ἀρχηγὸν* beide Aussagen ihrem Gehalte nach sich gegenseitig decken, mithin tautologisch werden würden. Es ist demnach als Subject in *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα* *Gott*, in *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν* *Christus* anzunehmen. So *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Erasmus* Annott., *Luther*, *Vatablus*, *Calvin*, *Grotius*, *Bengel*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Buttmann* (Gramm. des neutestam. Sprachgebrauchs. Berl. 1859. p. 262.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 51 f.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 581.), *Alford*, *Maier*, *Moll* u. v. A. Dass aber nicht statt des Accusativs *ἀγαγόντα* der Dativ *ἀγαγόντι*, welcher allerdings wegen des vorhergehenden *αὐτῷ* genauer gewesen sein würde, geschrieben ist, darf gegen die Beziehung des *ἀγαγόντα* auf Gott nicht eingewendet werden (*Carpzov*, *Michaelis* u. A.), da eben der Accusativ der sonst regelrecht zum Infinitiv hinzutretende allgemeine Subjectscasus ist. Uebergänge in den letzteren trotz vorhergehenden Dativs sind daher nichts Seltenes, vergl. Act. 11, 12. 15, 22. Luk. 1, 74. *Kühner*, Gramm. II. p. 346 f. *Bernhardy*, Syntax p. 367 fin. — *πολλούς*) nicht gleichbedeutend mit *πάντας* (*Seb. Schmidt*). *Πολλοὺς* hebt nur den Begriff der Menge oder Vielzahl hervor, ganz abgesehen davon, ob diese Vielzahl als die Gesammtheit der Menschen zu denken sei oder nicht, vergl. 9, 28. Röm. 5, 15. 8, 29. Matth. 20, 28. 26, 28. — *εἰς δόξαν*)

Die δόξα ist von der gleich darauf genannten σωτηρία reell nicht verschieden. Gemeint ist die messianische Herrlichkeit und Seligkeit. Gewählt aber ward der Ausdruck δόξα in Correspondenz zu den aus dem citirten Psalm herübergenommenen Worten δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον V. 9. — ἀγαγόντα) kann nicht bedeuten: „da er führen *wollte*“ (*Bleek, Stengel, Bloomfield* und *Bisping* nach dem Vorgange von *Erasmus* Annott., *Grotius*, *Seb. Schmidt, Limborch, Peirce, Starck, Wolf, Storr*, *Ernesti, Dindorf, Schulz, Böhme, Kuinoel, Klee*). Denn einen Futursinn hat der Aorist nie. Aber auch nicht durch „qui adduxerat“ ist ἀγαγόντα mit der *Vulgata, Estius, Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 39. Aufl. 1.; anders jedoch Aufl. 2. p. 51.) u. M. wiederzugeben, so dass an die bereits zur Herrlichkeit geführten *Frommen des Alten Bundes* zu denken wäre. Denn die Charakteristik Christi als des ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν zeigt, dass die υἱοί, an denen sich das εἰς δόξαν ἄγεσθαι von Seiten Gottes vollzog, bereits in Gemeinschaft mit Christus stehen mussten, die Gemeinschaft mit Christus das Bedingende für sie war, um die δόξα zu erlangen. Nach *Tholuck*, welchem *Moll* sich anschliesst, bezeichnet das Participium Aoristi, „als nähere Bestimmung des Infinit. Aor. τελειῶσαι, *die Art und Weise* desselben ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniss“. Allein nur der Infinitiv, nicht das Participium des Aorists wird zeitlos gebraucht, und „die Art und Weise“ des τελειῶσαι kann schon desshalb nicht durch ἀγαγόντα ausgedrückt sein, weil die Personalobjecte von ἀγαγόντα und τελειῶσαι verschieden sind. ἀγαγόντα kann nichts Anderes besagen als: *da er führte*, und ist Causalangabe vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Das Participium Aoristi rechtfertigt sich dadurch, dass Gott wirklich von dem Augenblicke an, wo Christus als Erlöser auf Erden auftrat und Glauben fand, die an ihn gläubig Gewordenen zur δόξα führte, d. h. sie den Weg zur δόξα wandeln liess. Denn nur dieser Begriff der Anwartschaft auf die δόξα, nicht der Begriff des Besitzes derselben — da der Besitz der δόξα erst bei der Parusie eintreten wird — kann ausgesprochen sein. Das Causalverhältniss des Participialsatzes πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα aber zur Hauptaussage ἔπρεπε τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι, und somit die Motivirung der letzteren durch ersteren liegt darin, dass die πολλοὶ υἱοί, da sie eben nicht Engel sondern Menschen waren, nur dadurch, dass Christus Mensch ward wie sie und für sie litt und starb, erlös't werden konnten, wie diess

der Verfasser selbst V. 14 ff. näher erörtern wird. Andere finden das Causalverhältniss dadurch, dass sie *διὰ παθημάτων* auch zum ersten Gliede ergänzen. So *Jac. Cappellus:* „quum tot filios suos per afflictiones consecrasset, afflictionum via perduxisset ad gloriam pater coelestis, decebat sane et aequum erat, ut principem salutis eorum eadem via perduceret ad coelestem gloriam." Dessgleichen *Grotius:* „quia fieri non potest, ut qui se pietati dedunt, non multa mala patiantur . . ., ideo deus voluit ipsum auctorem salutiferae doctrinae non nisi per graves calamitates perducere ad statum illum perfectae beatitudinis." Aber in diesem Falle hätte die ausdrückliche Hinzusetzung von *διὰ παθημάτων* auch im ersten Gliede nicht unterlassen werden können. — *τὸν ἀρχηγόν*) Vergl. 12, 2. Act. 3, 15. 5, 31. Bezeichnung des *Anfängers* oder Ersten in einer Reihe, woran sich dann leicht der weitere Begriff des *Urhebers* anschliesst, so dass das Wort oft, wie auch hier, geradezu im Sinne von *αἴτιος* gebraucht wird. Belege bei *Bleek* II. 1. p. 302. — *τελειῶσαι*) *zur Vollendung oder zum Ziele zu führen*, drückt hier nicht „ein *inneres* sittliches Vollenden" aus, „welches die Erreichung des höchsten *äusseren* Zieles zur Folge hat" (*de Wette*, *Tholuck*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 343. 346. und schon *Camero*), sondern nimmt den Begriff des *δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι* V. 9. wieder auf, und ist mit diesem identisch.

V. 11—13. Beiläufige erläuternde Rechtfertigung des V. 10. gebrauchten Ausdrucks *πολλοὺς υἱοὺς* zum Nachweis des mit jenem Ausdruck schon angedeuteten *Bruder*verhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen. Dass diese Auffassung des Zwecks und der Bedeutung von V. 11—13. die richtige sei, bestreitet freilich *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 366 f. Nach *Riehm* sollen V. 11—13. nicht als blosse Nebenbemerkungen, sondern als erstes Glied des Beweises für V. 10. zu betrachten sein, dem dann als zweites Glied V. 14 f. sich anschliesse, so dass erst in beiden Gedanken (V. 11—13. und V. 14 f.) *zusammen*, nicht schon in V. 14 f. (s. zu den VV.) für sich allein, eine Begründung von V. 10. enthalten sei, und demgemäss das (argumentative, nicht explicative) *γὰρ* V. 11. nicht bloss zu V. 11. gehöre. Folgende „Schlusskette" nämlich soll den Gedankengang beherrschen: „es ziemte Gott u. s. w. Denn: 1) Christus ist Bruder der Christen; es ist also nicht *unziemlich*, dass er ihnen gleich gewesen ist, und 2) er *musste* ihnen gleich werden, weil sein Lei-

den und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden sollte." Die Unhaltbarkeit dieser *Riehm*'schen Angabe des Gedankenzusammenhangs erhellt indess, abgesehen davon, dass der Inhalt von V. 11—13. augenscheinlich auf den Ausdruck *πολλοὺς υἱοὺς* V. 10. zurückweis't, hinreichend daraus, dass, wenn wirklich schon mit V. 11—13. der Beweis für den Hauptgedanken von V. 10. hätte beginnen sollen, doch keinenfalls der Satz: es sei nicht unziemlich, dass Christus *den Christen gleich gewesen* sei, wovon V. 10. noch nicht ausdrücklich die Rede war, sondern einzig und allein der Satz: es sei nicht unziemlich, dass Gott Christum *durch Leiden* zur Vollendung geführt habe, worin das wirkliche Hauptmoment von V. 10. enthalten war, hätte bewiesen werden müssen, was nicht der Fall ist. — *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων — πάντες*) *der Heiligende nämlich und die* (durch ihn, d. h. durch seinen sühnenden Opfertod *), vergl. 10, 10. 14. 9, 13 f. 13, 12.) *geheiligt werden, haben ihren Ursprung Alle von Einem her* — ist specielle Aussage über Christus und die Christen. Die Worte als allgemeingültigen Satz aufzufassen, von welchem auf Christus und die Christen die Anwendung zu machen den Lesern überlassen wäre, und welchem vornehmlich eine Bezugnahme auf den alttestamentlichen Hohenpriester und diejenigen, deren Reinwerden von Sünden dieser vermittle, zu Grunde läge (*Schlichting, Gerhard, Schöttgen,* A.), verwehrt der Zusammenhang mit dem Vorigen und Folgenden. — Die Participia des *Präsens ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι* stehen substantivisch. Vergl. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 316. — *ἐξ ἑνὸς πάντες*) sc. *εἰσίν*. *ἑνὸς* ist Masculinum. Falsch nehmen es Andere als Neutrum, indem sie theils *σπέρματος* oder *αἵματος* oder *γένους* hinzudenken (so *Carpzov, Abresch* u. M.), theils ex communi massa (*J. Cappellus, Akersloot*) oder „einer und derselben Natur" (*Calvin, Camero* [ejusdem naturae et conditionis spiritualis], *Corn. a Lapide*) erklären; denn weder die Ergänzung eines Substantivums ist statthaft, noch lässt sich das den Ursprung angebende *ἐκ* in eine Beschaffenheitsangabe verwandeln.

*) Willkürlich nimmt *Delitzsch ἁγιάζειν* V. 11. als gleichbedeutend mit *τελειοῦν* V. 10.: „Um mit *δόξα καὶ τιμῇ* gekrönt zu werden, musste Jesus zuvor geheiligt oder, wie der Verf. V. 10. sagt, durch Leiden vollendet werden, indem die Leiden dasjenige, was an ihm der Erhöhung nicht fähig war, hinwegschmolzen, damit er, zuvor geheiligt, uns heiligen und so zu gleicher *δόξα* erheben könne." Von einem *Geheiligtwerden Christi* ist weder hier noch sonstwo im Brief die Rede.

Zu verstehen aber ist unter ἑνὸς nicht Adam (*Erasmus* Paraphr., *Beza*, *Estius*, *Justinian*, *Hunnius*, *Baumgarten*, *Zachariae*, *Bisping*, *Wieseler* in d. Schrr. der Univ. Kiel. 1861. p. 24.) oder Abraham (*Drusius*, *Peirce*, *Bengel*), sondern *Gott*. Doch darf der Vaterbegriff, der solchergestalt Gott beigelegt wird, nicht universell gedeutet werden, so dass Gott nur in derselben Weise, wie er Schöpfer jeglicher Creatur ist, so auch in Bezug auf die Christen Schöpfer und Vater genannt würde (so *Chrysostomus* und die Meisten), sondern ist speciell darauf zu beziehen, dass die Christen seine *geistlichen* Kinder sind (*Grotius*, *Limborch*, *Paulus*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Alford*, *Moll*). Vergl. Joh. 8, 47. 1. Joh. 3, 10. 4, 6. 5, 19. 3. Joh. 11. — πάντες) wollen *Peirce* und *Bengel* bloss mit οἱ ἁγιαζόμενοι zusammenfassen. Die Wortstellung aber macht das unmöglich. Vielmehr hebt πάντες, nachdem schon durch τέ — καὶ die enge Verbundenheit zwischen dem ἁγιάζων und den ἁγιαζόμενοι betont ist, nachträglich noch mit Nachdruck hervor, dass sie *Alle*, die Christen nicht minder wie Christus, ἐξ ἑνὸς seien. — δι' ἣν αἰτίαν) *wesswegen*. Vergl. 2. Tim. 1, 6, 12. Tit. 1, 13. Dieselbe Formel auch bei *Philo* nicht selten. — οὐκ ἐπαισχύνεται) *er* (sc. ὁ ἁγιάζων) *sich nicht schämt*. Denn Christus ist der Höhere. Vergl. 11, 16. — αὐτούς) sc. τοὺς ἁγιαζομένους.

V. 12. 13. Schriftbelege für das οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν V. 11.

V. 12. Erster Beleg, entlehnt aus Ps. 22, 23. Seinem historischen Sinne nach bezieht sich das Citat auf den Dichter des Psalms selbst, der in höchster Noth zu Gott um Errettung fleht, und für die gewährte Errettung ihn zu preisen verheisst. Der Verfasser des Hebräerbriefs dagegen deutet den Psalm messianisch, und hält Christus für das in demselben redende Subject. — ἀπαγγελῶ) LXX.: διηγήσομαι.

V. 13. Zweiter und dritter Beleg, entnommen aus Jes. 8, 17. 18. In zwei verschiedene Citate legt der Verfasser durch καὶ πάλιν die im Hebräischen und bei den LXX. zusammenstehenden Worte aus einander, um die Schriftbeweise zu häufen, insofern ihm das Ende von V. 17. ebenso wie der Anfang von V. 18. je für sich schon eine selbstständige Bewahrheitung dessen, was er erhärten wollte, zu enthalten schien. Auch 2. Sam. 22, 3. und Jes. 12, 2. finden sich bei den LXX. die Worte des ersten Belegs: πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ. Dass aber der Verfasser nicht an eine von diesen Stellen (nach *Ebrard* an die

erstere), sondern an Jes. 8, 17. gedacht, ist die natürlichere Annahme, weil eben dem gleich nachfolgenden, aus Jes. 8, 18. entnommenen, Ausspruch bei den LXX. und im Original die auch hier zuvor beigebrachten (nur umgestellten und mit *ἐγώ* vermehrten) Worte: *καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ᾽ αὐτῷ* unmittelbar vorhergehen. Ihrem historischen Sinne nach beziehen sich die citirten Worte auf den Propheten und seine Söhne, und zwar ist bei den LXX. das *ἰδοὺ — θεός* eine nähere Entfaltung des Subjects in *ἔσομαι*. Der Verfasser des Hebräerbriefs aber hält die Worte für einen Ausspruch Christi, hierzu, wie *Bleek* mit Recht vermuthet, durch das von den LXX. vor V. 17. eingeschaltete *καὶ ἐρεῖ* veranlasst, was auf ein anderes Subject als auf den Propheten, da von diesem im ganzen Abschnitt in der ersten Person die Rede war, und auf ein anderes als auf Gott, da dieser durch *ἐπ᾽ αὐτῷ* als der, auf den der Redende vertraut, genannt wird, hinzudeuten schien. Das Beweisende aber der citirten Worte findet unser Verfasser darin, dass die redende Person, d. h. Christus durch die Bezeugung seines Vertrauens zu Gott sich mit andern Menschen auf gleiche Stufe stellt *), sowie dadurch, dass er die *παιδία* nicht von den Kindern des Redenden sondern *Gottes* versteht, von den Kindern, die Gott der Vater Christo übergeben hat.

V. 14. 15. kehrt der Verfasser nach den Nebenbemerkungen V. 11—13. zu dem *Hauptgedanken* in V. 10. zurück, um denselben nun weiter zu entwickeln. Dass Christus das Todesleiden übernahm, war eine Gottes würdige Veranstaltung. Denn es war nothwendig, wenn Christus der Erlöser der sündigen Menschheit werden sollte. Um aber Leiden übernehmen zu können, musste er Mensch werden wie andere Menschen, und mit den zu Erlösenden sich auf gleiche Stufe stellen. Vergl. zu V. 14.: *Zyro* in d. Theol. Studd. u. Kritt. 1864. H. 3. p. 516 ff. — *οὖν*) ist äusseres Zeichen jener Rückkehr zum Hauptgedanken. *Logisch* gehört es nicht zu dem Vordersatze, mit welchem es *grammatisch* verbunden ist, sondern zu dem Hauptsatze *καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν κτλ.* Eine Anknüpfung von V. 14. an V. 13. findet daher nur insofern statt, als *τὰ παιδία* V. 13. zur Wiederaufnahme dieses Worts in den Vordersatz von V. 14. die Veranlassung gegeben hat. —

---

*) *Theophylact: καὶ διὰ τούτου δείκνυσιν, ὅτι ἄνθρωπος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν γέγονεν· ὥσπερ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων, οὕτω καὶ αὐτὸς πέποιθεν ἐπ᾽ αὐτῷ, τουτέστι τῷ πατρί.*

τὰ παιδία) Der Artikel markirt *die bestimmten* oder *die betreffenden* Kinder, deren so eben Erwähnung geschehen ist. Sonderbar verkehrt *Heinrichs* (vergl. auch *Valckenaer*): „Quod si homo fuit Christus, *infans* quoque primo fuerit omnemque in nativitate sua humanam naturam induerit necesse est." — *κεκοινώνηκεν*) hier, wie oft bei den Classikern, mit dem Genitiv verbunden, während sonst im N. T. der Dativ bei *κοινωνεῖν* gebräuchlich ist (Röm. 15, 27. 1. Tim. 5, 22. 1. Petr. 4, 13. al.). Die Personen, mit denen die Gemeinschaft oder das gemeinschaftliche Antheilhaben stattfindet, sind nicht die Eltern (*Valckenaer*, der *γονεῦσι* ergänzt), sondern die *παιδία* selbst. Ein *παιδίον* mit dem andern, eins so gut wie das andere, hat Antheil an Blut und Fleisch, oder besitzt dasselbe. Das *Perfectum* aber bezeichnet das Constante und in sich Abgeschlossene der natürlichen Ordnung, wie sie schon immer gewaltet hat und noch fortwährend Geltung besitzt. — *αἵματος καὶ σαρκός*) Dieselbe Wortfolge noch Eph. 6, 12. Sonst gewöhnlicher *σὰρξ καὶ αἱμα*. Vergl. 1. Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. Sir. 14, 18. 17, 31. *αἱμα καὶ σὰρξ* die beiden Grundbestandtheile der sinnlich wahrnehmbaren äusseren Menschennatur. — *παραπλησίως*) heisst nicht: „gleichermaassen" (*Bleek*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Grimm* im Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 663., *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 57. Aufl. 2., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 313 f., *Maier*) oder: „gleichfalls" (*de Wette*), — eine Bedeutung, die sprachlich unerweisbar ist —, sondern: *auf sehr nahe kommende Weise*. Es drückt die Aehnlichkeit aus mit dem Nebenbegriff der Verschiedenheit, so dass der Verfasser die menschliche Existenzform Christi bei aller ihrer Uebereinstimmung mit der Existenzform anderer Menschen doch noch als verschieden von der letztern charakterisirt (*Camero*, *Akersloot*, *Cramer*, *Böhme*, *Zyro*, *Moll*). Und mit Recht. Denn Christus war kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Mensch gewordene Gottessohn. Er unterschied sich von seinen menschlichen Brüdern durch seine Sündlosigkeit (vergl. 4, 15.). Wie daher Paulus Phil. 2, 7. (und ähnlich Röm. 8, 3.) den Mensch gewordenen Christus nicht *ἄνθρωπος γενόμενος* nennt, sondern *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, ebenso setzt auch hier der Verfasser des Hebräerbriefs nicht *ἐξ ἴσου* sondern *παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν*. Vergl. auch *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι* V. 17. — *μετέσχεν*) Der *Aorist*. Denn die Menschwerdung und die irdische Laufbahn Christi

ist eine schon der reinen Vergangenheit angehörende Thatsache; jetzt ist Christus bereits der verklärte Gottessohn. — *τῶν αὐτῶν*) sc. *αἵματος καὶ σαρκός*. Irrig, weil ohne Beachtung der durch den *Vordersatz* gebotenen Beziehung, *Bengel: eadem*, quae fratribus accidunt, sanguine et carne laborantibus, ne *morte* quidem excepta. — *διὰ τοῦ θανάτου*) *vermöge des Todes*, dessen Erduldung erst durch Annahme von Fleisch und Blut möglich ward. *Bengel: διὰ τοῦ θανάτου* Paradoxon. Jesus mortem passus vicit; diabolus mortem vibrans succubuit. — Die Voranstellung der Charakteristik *τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου* vor *τὸν διάβολον* ist gewählt, um einen markirteren Contrast zu dem vorhergehenden *διὰ τοῦ θανάτου* zu gewinnen. — *Herrschergewalt über den Tod* *) aber besitzt der Teufel, insofern durch Verlockung des Teufels die Sünde in die Menschenwelt gekommen ist, die Sünde aber für den Menschen den Tod zu Wege bringt. Vergl. Sap. 2, 24.: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.* Röm. 5, 12.

V. 15. *Καί*) consecutiv: *und in Folge dessen.* — *ἀπαλλάξῃ*) steht absolut: *befreiete*, errettete. Falsch ergänzen *τοῦ φόβου* oder *τοῦ φόβου θανάτου Grotius*, *Wolf* u. A. — *τούτους*) geht nicht auf *τὰ παιδία* zurück (*Böhme, Kuinoel*), sondern dient zur Hervorhebung des folgenden *ὅσοι*, und *τούτους ὅσοι κτλ.* ist Umschreibung der unerlös'ten Menschheit; nicht bloss an die Israeliten (*Akersloot, Rambach, Braun*), noch weniger bloss an die Heiden (*Peirce*) ist gedacht. — *φόβῳ θανάτου*) *aus Furcht vor dem Tode*, Causalangabe zu *διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*. — *διὰ παντὸς τοῦ ζῆν*) *das ganze Leben hindurch*. Der Infinitiv ist vermöge des Zusatzes *παντὸς* völlig wie ein Substantiv (*διὰ πάσης τῆς ζωῆς*) gebraucht. Dieser Gebrauch ist seltener als die Verbindung des Infinitivs mit blosser Präposition und Artikel. Doch findet sich, wie *Bleek* bemerkt, gerade der Infinitiv *ζῆν* völlig ebenso gebraucht bei Aesch. dial. 3, 4. (*ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἐπιθανούμενος*); Ignat. ep. ad Trall. 9. (*οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν*); ad Ephes. 3. (*καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν.*) — *ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*) gehört zusammen: *in Knechtschaft gehalten wurden, der Knechtschaft verfallen waren.* Nicht ist *ἔνοχοι*

---

*) Gekünstelt fasst *Ebrard τὸ κράτος* absolut, und *τοῦ θανάτου* als genitivus *subjectivus*: „den, der die Gewalt, die der Tod über uns übt, in seinen Händen hält.“

ῆσαν zu *φόβῳ θανάτου* und *δουλείας* zu *ἀπαλλάξῃ* zu struiren (*Abresch, Dindorf, Böhme*). Denn hiergegen entscheidet die Wortstellung. Zu dem Gedanken vergl. Röm. 8, 15.

V. 16. wird die Nothwendigkeit der Annahme von Fleisch und Blut von Seiten des Erlösers vermöge einer Begründung der Charakteristik *τούτους ὅσοι κτλ.* V. 15. noch mehr in's Licht gesetzt. Nothwendig war diese Annahme, da ja das Object der Erlösung nicht Engel, d. h. Wesen rein geistiger Natur, sondern Nachkommen Abrahams, d. h. Wesen von Fleisch und Blut sind. — *οὐ δήπου*) oder *δή που*, wie richtiger geschrieben wird, bedeutet nicht: „nirgend" (*Luther, Zeger, Calvin, Schlichting, Limborch, Bisping* u. A.; *Vulg.*: nusquam), so dass *που* auf eine Schriftstelle im A. T. zu beziehen wäre, und der Sinn entstände: nirgends im A. T. ist davon die Rede, dass u. s. w. *). Denn eine solche Beziehung müsste wenigstens durch den *Zusammenhang* an die Hand gegeben sein, was nicht der Fall ist. *Δή που* steht vielmehr nach ächt classischem Sprachgebrauch (im N. T. übrigens findet es sich nur hier, bei den LXX. gar nicht), um in ironischer Ausdrucksform die Voraussetzung anzudeuten, dass die auszusprechende Aussage eine über allem Zweifel erhabene, von Jedermann einzuräumende Wahrheit sei. Es entspricht unserm: „*doch wohl*", „*sollt' ich meinen*", dem lateinischen „*opinor*". Vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 285. *Klotz* ad Devar. p. 427. — *ἐπιλαμβάνεσθαί τινος*) *sich Jemandes helfend annehmen* (vergl. Sir. 4, 11.), hier, um ihn von Schuld und Strafe der Sünde zu erlösen (vergl. *ἀπαλλάξῃ* V. 15. und *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* V. 17.; unrichtig, weil *τούτους ὅσοι κτλ.* V. 15. nicht mit *ἐπιλαμβάνεται*, sondern mit dem Gegensatze *οὐκ ἀγγέλων ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ* V. 16. in Wechselbeziehung steht, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 59. Aufl. 2.: „damit uns in unserm Leben die Furcht des Todes nicht schrecke und knechte"). Das *Präsens*, da das *ἐπιλαμβάνεσθαι* etwas noch Fortdauerndes ist. Die Deutung von *Chrysostom.*, *Theodoret*, *Oecumen.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Erasmus*, *Luther*, *Clarius*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calvin*, *Beza*, *Calov*, *Wolf* u. v. A.: nicht Engel, sondern Samen Abrahams, das heisse: nicht die *Natur* der Engel, sondern die *Natur* des Samens

---

*) Auch noch *Ebrard* findet in V. 16. einen Beweis aus dem A. T. Nur habe der Autor hier nicht nöthig, eine einzelne Stelle zu citiren, sondern es genüge, an eine allgemein bekannte Thatsache des A. T. zu erinnern!

Abrahams habe Christus angenommen, ist mit Recht verschollen; aber erst *Castellio* hat ihre grammatische Unmöglichkeit eingesehen. Der Vorschlag von *Schulz*, ὁ θάνατος als Subject in ἐπιλαμβάνεται aus V. 14. 15. zu ergänzen: „denn freilich nicht Engel ergreift oder holt er (der Tod oder Herr des Todes), aber die Nachkommenschaft Abrahams ergreift er", ist zwar grammatisch zulässig; logisch aber empfiehlt er sich nicht, da V. 17. eng mit V. 16. zusammenhängt, V. 17. aber wie V. 14. 15. ohne Weiteres wieder Christus Subject ist. — ἀγγέλων) ohne Artikel, ebenso wie das folgende σπέρματος Ἀβραάμ, generisch. Der Verfasser schliesst die Engel hier vom Bereich der durch Christus geschehenden Erlösung aus. Er tritt dadurch — was mit Unrecht von *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 59 f., *Delitzsch* und *Moll* geleugnet wird, vom Erstgenannten aus dem nichtigen Grunde, dass „nicht wem Jesus helfe und wem er nicht helfe, in diesem Zusammenhange zu sagen gewesen, sondern was es um diejenigen sei, mit denen er sich zu thun mache, um die er sich bemühe"! — mit Paulus (vergl. Kol. 1, 20.) in Widerspruch. — σπέρματος Ἀβραάμ) bezeichnet nicht die Menschheit überhaupt (*Bengel*, *Böhme*, *Klee*, *Stein*, *Wieseler*, Chronologie des apostol. Zeitalters p. 491 f. u. A.), so dass der Ausdruck im geistigen Sinne zu nehmen wäre, oder „die aus dem A. T. in das Neue hereinreichende Gottesgemeinde, welche auf Abrahams Berufung und Glaubensgehorsam als ihre grundleglichen Anfänge zurückgeht, Israel und die Gläubigen aus aller Menschheit, den ganzen guten Oelbaum, welcher die Patriarchen zu seiner heiligen Wurzel hat Gal. 3, 29. Röm. 4, 16. 11, 16." (*Delitzsch*, *Hofmann* Schriftbew. II. 1. p. 60. Aufl. 2., *Kluge*), was durch den Zusammenhang hätte vorbereitet und nahe gelegt werden müssen, sondern das jüdische Volk (vergl. τοῦ λαοῦ V. 17.; τὸν λαὸν 13, 12.). Für *Apollos*, der (nach §. 1. der Einleitung) als Verfasser des Briefs anzusehen ist, muss nun freilich die Ueberzeugung von der Universalität des Christenthums nicht minder als für Paulus festgestanden haben. *Genannt* aber hat er statt des Genus, d. h. statt der Menschheit überhaupt nur die eine Species dieses Genus, nämlich die jüdische Menschheit, weil er eben nur mit geborenen Juden als Lesern seines Sendschreibens zu thun hatte. *Grotius:* Hebraeis scribens satis habet de illis loqui; de gentibus alibi loquendı locus. Mit Recht übrigens bemerkt *de Wette*, dass *Paulus* selbst bei der nämlichen Sachlage schwerlich so, wie hier geschehen, sich würde aus-

gedrückt haben. Vergl. auch *Reuss* (Nouvelle Revue de Théologie. Vol. V. Strasb. et Paris 1860. p. 208.): „Nous doutons, que Paul eût pu traiter un pareil sujet en s'imposant un silence absolu sur un principe, que était, à vrai dire, le centre de son activité apostolique.“

V. 17. Folgerung aus V. 16., und somit Rückkehr zu der Hauptaussage in V. 14. — ὅθεν) *darum*, sc. wegen der V. 16. angegebenen Wesensbeschaffenheit der zu Erlösenden. Die Partikel ὅθεν ist im Hebräerbrief sehr gangbar (vergl. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18. 11, 19.). Bei Paulus dagegen findet sie sich nirgends. — ὤφειλεν) *musste er*. Ausdruck nicht der im Rathschluss Gottes (vergl. ἔδει Luk. 24, 26.), sondern der in der Sache selbst begründeten Nothwendigkeit. Vergl. 5, 3. 12. — κατὰ πάντα) *in allen Stücken*. *Chrysostomus*: *τί ἐστι κατὰ πάντα; ἐτέχθη, φησίν, ἐτράφη, ηὐξήθη, ἔπαθε πάντα ἅπερ ἐχρῆν, τέλος ἀπέθανεν.* *Theodoret*: *Ὁμοίως γὰρ ἡμῖν καὶ τροφῆς μετέλαβε καὶ πόνον ὑπέμεινε καὶ ἠθύμησε καὶ ἐδάκρυσε καὶ θάνατον κατεδέξατο.* — ὁμοιωθῆναι) heisst nicht: „*gleich* gemacht werden“ (*Bleek*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 330., *Alford*, *Maier*, *Moll*, A.), sondern drückt, wie immer, den Begriff der *Aehnlichkeit* aus. Christus war in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, *ähnlich*, indem er wahrhaft menschliche Natur angenommen hatte; er *unterschied sich* aber von ihnen durch seine absolute Sündlosigkeit. Vergl. 4, 15. — ἐλεήμων) *barmherzig*, voll Mitgefühl für die Leiden der *ἀδελφοί*, kann für sich genommen (*Luther*, *Grotius*, *Böhme*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Tholuck*), aber auch wie *πιστὸς* mit *ἀρχιερεὺς* zusammengefasst werden (*Bengel*, *Cramer*, *Storr*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm* p. 330., *Alford*, *Moll*). Im ersteren Falle, welcher wegen der Wortstellung natürlicher erscheint, bezeichnet καὶ „*und in Folge dessen*“, so dass ἐλεήμων die Beschaffenheit angiebt, deren Besitz ihn befähigt, ein *πιστὸς ἀρχιερεὺς* zu werden. — πιστός) *treu*, sein hohespriesterliches Amt so verwaltend, dass den Bedürfnissen der zu Versöhnenden genügt wird. — τὰ πρὸς τὸν θεόν) in Bezug auf die Angelegenheiten bei Gott, oder: *in Bezug auf die Sache Gottes*. Vergl. 5, 1. Röm. 15, 17. — ἱλάσκεσθαι) Medium. — τοῦ λαοῦ) *des* (israelitischen) *Volks* (13, 12.), s. zu V. 16. — Die Idee des Hohenpriesterthums Christi tritt hier zuerst im Brief hervor. Ausführlich entwickelt wird sie von 4, 14. an. Man streitet aber, von wo an der Verfasser das hohepriesterliche Amt Christi beginnend gedacht, ob schon

auf Erden mit seinem Kreuzestode (so *Cramer*, *Winzer*, de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Lips. 1825. comment. I. p. VI sq., *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* u. A.), oder erst seit der Rückkehr zum Vater, so dass nach der Anschauung des Verfassers die Darbringung des eigenen Leibes auf Erden und der Eintritt mit dem eigenen Blut in's himmlische Heiligthum als blosse Inauguration Christi zu seiner hohenpriesterlichen Würde zu betrachten sei, diese Würde selbst aber erst mit dem Momente ihren Anfang nehme, wo Christus in Gemässheit von Ps. 110, 1. sich gesetzt habe zur Rechten Gottes des Vaters, Hebr. 8, 1. (so *Bleek* im Anschluss an *Faustus Socinus*, *Schlichting*, *Griesbach* Opuscc. II. p. 436 sq., *Schulz* p. 83 f. u. A.). Unleugbar ist allerdings, dass der Verfasser im Verlauf seines Briefs den *himmlischen* Charakter des Hohenpriesterthums Christi sehr stark betont (vergl. 5, 9 f. 6, 19 f. 7, 24—26. 8, 4. 9, 24.). Aber die Polemik gegen Leser, welche des jüdischen Sühnopfercults zur Erwerbung der Seligkeit nicht entbehren zu können glaubten, führte ihn naturgemäss dazu, die Superiorität Christi als des *himmlischen* Hohenpriesters über die jüdischen als die bloss irdischen mit Nachdruck geltend zu machen. Da nun andererseits ebenso unleugbar ist, dass der Verfasser den freiwilligen Opfertod Christi und das Eingehen mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste als die beiden untrennbaren Acte derselben Handlung mit der Tödtung des Opferthiers und dem Eintreten des irdischen Hohenpriesters mit dem Opferblute in das irdische Allerheiligste in Parallele stellt, und schon durch Christi Opfertod die Sünden der Menschen vollkommen gesühnt sein lässt (vergl. 2, 14 f. 7, 27. 9, 11—14. 26. 28. 10, 10. 12. 14. 13, 12.), so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass im Sinne des Verfassers die Bekleidung Christi mit der Hohenpriesterwürde schon von seinem Tode auf Erden an ihren Anfang genommen hat, und die Vertretung der Menschheit bei Gott von Seiten des im Himmel befindlichen Christus nur als fortgesetzte Verwaltung des schon angetretenen hohenpriesterlichen Amtes zu denken ist. So im Wesentlichen auch *Riehm* (vergl. die ausführliche Erörterung desselben, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 466—481.), obwohl es gewiss nicht der Ansicht des Briefverfassers entspricht, wenn dann *Riehm* (ähnlich wie *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 63 f. Aufl. 2.) zwischen Christus als Hohempriester und Christus als Hohempriester nach der Weise Melchisedeks unterscheiden zu müssen

glaubt, indem er ihn jenes durch das, was er in seinen Fleischestagen sowie bei seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste gethan, dieses erst durch seine Erhöhung zu Gott, wo er nun allezeit lebt, uns zu vertreten, geworden sein lässt.

V. 18. Erläuternde Rechtfertigung von *ἵνα ἐλεήμων γένηται κτλ.* und vermittelst derselben bekräftigender Abschluss der letzten Hauptaussage: *ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι.* Befähigt nämlich zum Mitgefühl und zur Hülfsleistung ward Christus eben dadurch, dass er die Versuchungen, deren Bürde die zu erlösenden Brüder drückte, an sich selbst erfuhr. Vergl. 4, 15. 16. — *ἐν ᾧ*) so viel wie *ἐν τούτῳ ὅτι* (vergl. Joh. 16, 30.: *ἐν τούτῳ*, propter hoc), wörtlich: *auf dem Grunde davon dass*, d. h. ***insofern*** oder ***weil***. Vergl. *Bernhardy*, Syntax p. 211. *Fritzsche* z. Röm. 8, 3. p. 93. Die Fassung: „worin" oder „in welchem Bereich" (*Luther*, *Casaubonus*, *Valckenaer*, *Fritzsche* a. a. O. p. 94 not., *Ebrard*, *Bisping* u. A.), bei welcher vor *δύναται* ein dem *ἐν ᾧ* correspondirendes *ἐν τούτῳ* zu ergänzen wäre, *ἐν ᾧ* selbst aber entweder mit *πέπονθεν* oder mit *πειρασθεὶς* oder durch Umsetzung des Particips in das Tempus finitum mit beiden Verben gleichmässig verbunden wird, ist zu verwerfen, freilich nicht desshalb, weil sonst der Aorist *ἔπαθεν* stehen würde (*Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 392. Aufl. 2.), auch nicht desshalb, weil der Plural *ἐν οἷς* gesetzt sein müsste (*Hofmann*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 320. Anm.) — denn nur leichte Modificationen des Sinns würden dadurch entstehen, das Wesen der Aussage selbst bliebe unberührt —, wohl aber desshalb, weil der entstehende Gedanke ein schiefer wäre. Denn Christi Fähigkeit, Mitgefühl zu haben, und Hülfe zu leisten, würde dann auf das zu enge Gebiet *gleicher* Leidens- und Versuchungszustände bei sich und seinen menschlichen Brüdern eingeschränkt. Auch *Bleek* fasst *ἐν ᾧ* in der gewöhnlichen Bedeutung: „worin", nimmt dann aber im Anschluss an *Chr. Fr. Schmid* die Worte *ἐν ᾧ πέπονθεν* als gleichsam adverbielle Näherbestimmung zu *αὐτὸς πειρασθείς*: „in dem was er gelitten *selbst versucht*", d. h. selbst versucht inmitten seines Leidens. Ebenso neuestens *Alford*: „for having been Himself tempted in that which He suffered." Hiergegen indess entscheidet die Gezwungenheit des sprachlichen Ausdrucks, da dann viel einfacher und natürlicher *πειρασθεὶς γὰρ αὐτὸς ἐν τοῖς παθήμασιν* oder ähnlich geschrieben sein würde. — Der Nachdruck ruht übrigens nicht auf *πέπον-*

θεν, sondern auf *αὐτὸς πειρασθείς*, indem nicht das *πάσχειν* an und für sich, sondern das *πάσχειν* in einer *bestimmten Beschaffenheit* hervorgehoben werden soll: weil er gelitten *selbst als ein Versuchter*, d. h. weil sein Leiden ein *mit Versuchungen* verbundenes war. Absichtlich aber ist *αὐτὸς πειρασθεὶς* an's Ende gesetzt, um eine markirte Correspondenz zum nachfolgenden *τοῖς πειραζομένοις* zu gewinnen. — *δύναται*) nicht Angabe der *Geneigtheit* (*Grotius:* potest auxiliari pro potest moveri ad auxiliandum, und ähnlich v. A.), sondern der *Möglichkeit*. — *τοῖς πειραζομένοις*) Charakteristik von *τοῖς ἀδελφοῖς* V. 17. Das Participium des *Präsens*, da das Versuchtwerden der menschlichen Brüder noch stets fortdauert. — *βοηθῆσαι*) *zu Hülfe kommen*, sc. dadurch, dass er die Leidenden, deren Bedürfnisse er durch eigene Erfahrung kennen gelernt hat, ganz mit seinem Geist erfüllt.

Kap. III.

V. 1. *Ἰησοῦν*) *Recepta: Χριστὸν Ἰησοῦν*. Mit Recht verworfen von *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* u. A. Denn ihr entgegen steht die überwiegende Auctorität von A. B. C*. D*. M. Sin. 17. 34. al., vielen Versionen und griechischen wie lateinischen VV., und nicht minder der Sprachgebrauch des Briefs, da *Χριστὸς Ἰησοῦς* sonst nirgends, *Ἰησοῦς Χριστὸς* nur [6, 20. bei D*. E*. It.] 10, 10. 13, 8. [20. bei D*. 17. al.] 21., ganz gewöhnlich dagegen das einfache *Ἰησοῦς* (2, 9. 4, 14. 6, 20. 7, 22. 10, 19. 12, 2. 24. 13, 12. 20.) oder das einfache *Χριστός* (3, 6. 14. 5, 5. 6, 1. 9, 11. 14. 24. 28. 11, 26.) in demselben sich findet. — V. 2. *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*) Statt dessen lies't *Tischendorf I.* und *II.* bloss *ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*. Aber zur Tilgung von *ὅλῳ* genügt die Auctorität von B. Copt. Sahid. Erp. Ambr. nicht. Geschützt wird *ὅλῳ* nicht bloss durch A. C. D. E. K. L. M. Sin. Vulg. al., sondern auch dadurch, dass es ein Bestandtheil der vom Verfasser berücksichtigten Stelle Numer. 12, 7. ist, und die *volle* Formel *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* wegen ihrer Wiederholung in V. 5. auch schon für V. 2. vorausgesetzt wird. — V. 3. *οὗτος δόξης*) *Elzev.*, *Matthaei*, *Bloomfield: δόξης οὗτος*. Gegen A. B. C. D. E. Sin. 37. 47. al. It. Chrys. Umstellung zur markirteren Hervorhebung des Gegensatzes *οὗτος παρὰ Μωϋσῆν*. — V. 4. Statt der *Recepta τὰ πάντα* lesen *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.* bloss *πάντα*. Vorzuziehen nicht bloss wegen der starken Bezeugung durch A. B. C*. D*. E*. K. M. Sin.

17. al. mult. Chrys. ms., sondern auch desshalb, weil der Begriff des *Universums*, welchen τὰ πάντα enthalten würde, in den Zusammenhang nicht passt. — V. 6. Statt ἐάνπερ haben *Lachmann* (dieser aber nur in die edit. stereot.; in der grösseren Ausgabe fügt er περ in Klammern hinzu) und *Tischendorf* nach B. D*. E*. M. Sin*. 17. das blosse ἐὰν aufgenommen. Der Verfasser liebt indess das vollere ἐάνπερ (vergl. V. 14. 6, 3.) und hier hat es überwiegende Zeugen (A. C. D***. E**. K. L. Sin****. Lucif. Cal.) für sich. — μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν. Statt dessen lies't *Tischend. II.* und *VII.* bloss κατάσχωμεν. Aber zur Fortlassung der (schon von *Mill* Prolegg. 1208. und neuerdings von *Delitzsch* und *Alford* verurtheilten) durch A. C. D. E. K. L. M. Sin. etc. bezeugten Worte μέχρι τέλους βεβαίαν reicht die Auctorität von B. Aeth. Lucif. Ambr. nicht hin; und als Glossem aus V. 14. dürfen sie schwerlich gelten, da sie im Verhältniss zu dem Zweck, den der Verfasser im Auge hat, eben so wenig hier wie dort bědeutungslos sind. S. ausserdem die Bemerkk. von *Reiche* p. 19 sq. — V. 9. haben *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield:* ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με. In Schutz genommen auch von *Reiche*. Aber allein beglaubigt ist ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ. Vorgezogen schon von *Griesbach*. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* u. A. ἐπείρασαν statt ἐπείρασάν με wird durch A. B. C. D*. E*. Sin*. 17. It. Copt. Lucif., ἐν δοκιμασίᾳ statt ἐδοκίμασάν με durch A. B. C. D*. E. M. Sin*. 73. 137. It. Copt. Lucif. Clem. Al. protrept. c. 9. §. 84. Did. gefordert. — V. 10. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Reiche:* τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ. Richtiger nach A. B. D*. M. Sin. 6. 17. al. Vulg. Clem. Did. *Bengel*, *Böhme*, *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* (empfohlen auch von *Griesb.*): τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Abweichend von den LXX. wählte der Verfasser ταύτῃ, um die Beziehung der Schriftstelle auf die Leser fühlbarer zu machen. — V. 13. Die *Recepta* τὶς ἐξ ὑμῶν ist mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Tischend.*, *Alford* u. A. nach B. D. E. K. L. 46. 48. Theodoret. Damasc. al. umzustellen in ἐξ ὑμῶν τις. Durch die Umstellung tritt dem Context angemessener die Person der Leser im Gegensatz zu den Vätern in der Wüste nachdrücklicher hervor. — V. 14. *Elzev.*, *Matthaei*, *Bloomfield:* γεγόναμεν τοῦ Χριστοῦ. Aber die gewichtige Bezeugung durch A B. C. D. E. H. M. Sin. 37. al. Vulg. Clar. Germ. Cyr. Damasc. Lucif. Hilar. Hier. Ambr. Vigil. Taps. entscheidet für die von *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischend.*, *Alford* u. A. recipirte Wortfolge: τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν.

V. 1—6. Auch über *Moses* ist Christus erhaben. Um so höher steht er als Moses, als der über das Haus gebietende Sohn vor dem Diener des Hauses den Vorrang hat. Dieses neue dogmatische Moment, zu welchem die Rede jetzt fortschreitet, war freilich implicite als das Minus schon in der vorangegangenen Erörterung als dem Majus enthalten; es musste aber noch besonders geltend gemacht werden, da neben den Engeln als den *übermenschlichen* Vermittlern des Alten Bundes Moses als der *menschliche* Vermittler desselben nicht unerwähnt bleiben konnte. Der Sache angemessen behandelt indess der Verfasser diesen neuen Punkt der Vergleichung nur kurz, indem er ihn mit der aus dem Vorigen abgeleiteten Mahnung, an Christus und der christlichen Hoffnung bis zum Ende festzuhalten, verschmilzt, und diese Mahnung dann von V. 7. an unter Parallelisirung des Gottesvolks der Gegenwart, d. h. der Christen, mit dem Gottesvolk zu Mose's Zeit im Interesse ihrer selbst mit warnender Eindringlichkeit ausführlich weiter entwickelt.

Zu V. 1—6. vergl. *Carl Wilh. Otto*, der Apostel und Hohepriester unsres Bekenntnisses. Eine exegetische Studie über Hebr. 3, 1—6. Leipz. 1861. 8. *).

---

*) Der Verfasser findet (vergl. p. 96.) in den Worten vermittelst einer lang gedehnten Kette willkürlicher Behauptungen und irriger Voraussetzungen den völlig unmöglichen Sinn: „(V. 1.) Hieraus (2, 10—18.), ihr lieben Brüder, die ihr, vom Tode errettet, Gott dargebracht seid, und euer Heimathsrecht im Himmel habt, ersehet, dass der Botschafter und Hohepriester, welcher in seiner eigenen Person unser Bekennen an das himmlische Ziel getragen, und als Mittler fort und fort in den Himmel einführt, nämlich Jesus, (V. 2.) ein Beauftragter (Vertrauensorgan) dess ist, welcher ihn (dazu) gemacht, d. i. (vergl. p. 65.) als Jesus in's Dasein gerufen hat, wie auch Moses *in* dem Hause Gottes, d. i. in der Beschränkung und Unterordnung, wie sie mit seiner Stellung *im* Hause Gottes gegeben war. (V. 3.) Denn (vergl. p. 87.) grösserer Herrlichkeit (d. i. höherer Machtstellung) ist dieser gewürdigt worden vor Mose, in welchem Maasse grössere Ehre, wie das Haus (d. i. Gottes), der hat, welcher es eingerichtet. (V. 4.) Denn jedes Haus wird von irgend Jemandem eingerichtet (aber *allen* seinen Bedürfnissen zu entsprechen, das vermag keiner); der es aber *mit Allem* eingerichtet (sc. wie Jesus das Haus Gottes, für Zeit und Ewigkeit), der ist Alles vermögend, ist göttlichen Wesens. (V. 5.) Und zwar Moses war betraut *in* seinem ganzen Hause als Diener, um zu bezeugen, was offenbart werden sollte, (V. 6.) Jesus aber als der Christ (vergl. p. 90.) betraut als Sohn (sc. Gottes) *über* sein (sc. Gottes) Haus. Dessen (sc. Gottes) Haus *sind* wir und bleiben wir, wenn wir anders die Freudigkeit und das Rühmen der Hoffnung bis zum Ende fest behalten."

V. 1. Ὅθεν) bezieht sich auf die gesammte in Kap. I. und II. gegebene Charakteristik Christi zurück. *Darum*, d. h. da es sich solchergestalt mit Christus, seinem Wesen und seiner Beschaffenheit verhält. Seinem Inhalte nach wird ὅθεν durch das gleich folgende τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν entfaltet, indem durch diese Bezeichnungen die vorangegangene Gesammtcharakteristik Christi ihren zwei Hauptmomenten nach recapitulirt wird (s. u.). Wenn nämlich der Verfasser sagt: „darum beachtet Jesum, den ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, wohl!", so ist das nur eine griechische Ausdrucksform für den Gedanken: „darum, weil Jesus ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν ist, so beachtet ihn wohl!" — ἀδελφοὶ ἅγιοι) gehört zusammen. Mit *Michaelis* beide Worte durch ein Komma von einander zu scheiden, wäre nur dann statthaft, wenn durch die Vereinzelung derselben eine Steigerung gewonnen würde. Das aber ist nicht der Fall, da dann nur zwei einander parallele Beziehungen, nämlich einerseits das Verhältniss der Leser zum Verfasser (ἀδελφοί) und andererseits ihr Verhältniss zur nichtchristlichen Welt (ἅγιοι), gesondert hervorgehoben würden. — ἀδελφοί) bezeichnet die Leser nicht als Brüder *Christi* (so unter unberechtigter Berufung auf 2, 11. 12. 17.: *Peirce*, *Michaelis*, *Carpzov*, *Pyle;* vergl. auch *Delitzsch*, nach welchem hieran wenigstens mit gedacht sein soll), drückt auch nicht das Bruderverhältniss im nationellen Sinne, d. h. die dem Verfasser mit den Lesern gemeinsame Abstammung vom jüdischen Volke aus (*Chr. Fr. Schmid*), sondern bezieht sich auf das geistige, ideelle Bruderverhältniss, in welches Verfasser und Empfänger des Briefs durch das gemeinsame Band des Christenthums zu einander gebracht worden sind. — κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι) *die ihr himmlischer Berufung theilhaftig seid.* Diese zweite Anrede, — zu welcher *Grotius* unnöthig „nobiscum" ergänzt — verstärkt die erste, und beide Anreden motiviren die Verpflichtung zum κατανοεῖν durch Hinweisung auf den Gnadenstand der Leser. κλῆσις steht activisch. Es bezeichnet den Ruf oder die Einladung, welche Gott *) durch Christus zur Theilnahme an dem messianischen Reich an die Leser hat ergehen lassen. ἐπουράνιος aber wird diese Berufung genannt entweder, weil die Güter, deren Besitz sie verheisst, im Himmel befindlich

*) Denn dieser, wie überall auch bei Paulus, nicht Christus, wie *Delitzsch* annimmt, ist als der καλῶν gedacht.

und himmlischer Beschaffenheit sind (*Grotius*, A.), oder was wahrscheinlicher, weil sie vom Himmel aus, wo Gott, ihr oberster Urheber, thront, und von wo aus Christus, ihr Verkünder und Vermittler entsandt ist, an den Menschen gelangt. Möglich indess auch, dass beide Beziehungen mit einander zu vereinigen sind: „einer Berufung, die vom Himmel ausgeht und zum Himmel führt.“ So *Bengel*, *Tholuck*. *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 693., *Alford*, *Maier* u. A. — κατανοήσατε) *richtet euer Augenmerk* auf Jesus, sc. um an ihm festzuhalten; beachtet wohl, was er ist und was ihr an ihm habt! — τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν) *den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses*. Wird durch den nur einmal gesetzten Artikel τὸν zur Einheit *eines* Begriffs zusammengefasst („ihn, welcher ἀπόστολος und ἀρχιερεὺς in einer Person ist“), wobei dann auch τῆς ὁμολογίας ἡμῶν am natürlichsten auf beide Substantiva gleichmässig bezogen wird. τῆς ὁμολογίας ἡμῶν aber ist nicht aufzulösen in ὃν ὁμολογοῦμεν (*Luther*, *Camero*, *Calov*, *Wolf*, *de Wette*, *Maier* u. A.; ähnlich *Delitzsch*: „der unseres Bekenntnisses Inhalt ist“ und *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 427 f.: „der unserem Bekenntniss angehört“), sondern steht, wie πίστις Gal. 1, 23. und ἐλπὶς Kol. 1, 5., objectiv: *unseres christlichen Bekenntnisses* (unseres evangelischen Glaubens). Vergl. 4, 14. 10, 23. 2. Kor. 9, 13. 1. Tim. 6, 12. 13. Gegensatz das vorchristliche oder mosaische Bekenntniss. *Abgesandter* (sc. Gottes) *für unser Bekenntniss*, d. h. von Gott gesendet (vergl. Gal. 4, 4. Matth. 10, 40. al.), um unser Bekenntniss oder unsern christlichen Glauben in's Werk zu setzen. Die Bedeutung „Mittler“, welche *Tholuck*, indem er nach *Braun's* und Anderer Vorgange auf den rabbinisch - talmudischen Sprachgebrauch sich beruft, dem Worte ἀπόστολος beilegt, hat dieses nie. Der Begriff des Mittlers ergiebt sich wie für τὸν ἀπόστολον so auch für ἀρχιερέα erst aus dem *Zusammenhange*. Durch ἀπόστολον nämlich wird auf den 1, 1—2, 4. erörterten Hauptbegriff der in Christo enthaltenen letzten und höchsten göttlichen *Offenbarung* (das λαλεῖν), durch ἀρχιερέα auf den dann weiter im zweiten Kap. erörterten Hauptbegriff der durch Christus vollbrachten *Versöhnung* der sündigen Menschheit mit Gott zurückgewiesen. Treffend unterscheidet daher *Bengel* ἀπόστολον und ἀρχιερέα als „eum, qui dei causam apud nos agit“ und „qui causam nostram apud deum agit.“

V. 2. wendet sich vermöge einer weiteren Begründung

des κατανοήσατε die Rede zur Vergleichung Jesu mit Moses, indem zuvörderst das *Paritäts*verhältniss zwischen beiden hervorgehoben wird. Die alttestamentliche Stelle, auf welche der Verfasser hier Rücksicht nimmt, ist Numer. 12, 7., wo Moses von Gott als treu in seinem ganzen Hause bezeichnet wird. — ὄντα) charakterisirt das Treusein als inhärirende Eigenschaft; nicht als strenges Präsens ist das Participium (mit *Seb. Schmidt* und *Bleek*) geltend zu machen, wornach bloss an den *erhöhten* Christus zu denken wäre; vielmehr schliesst sich πιστὸν ὄντα ebensowohl an den Begriff Ἰησοῦν τὸν ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν als an den Begriff Ἰησοῦν τὸν ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν an; ὄντα umfasst daher gleichmässig die Zeit, seit welcher Christus als der Mensch gewordene Gottessohn auf Erden erschienen war, und die Zeit, seit welcher er, mit der Hohenpriesterwürde bekleidet, zum Vater zurückgekehrt ist und nun fortdauernd sein hohespriesterliches Amt im Himmel verwaltet. — τῷ ποιήσαντι αὐτόν) Umschreibung Gottes: *dem, der ihn erschaffen hat.* Nur diesen Sinn des Hervorrufens in die Existenz kann das absolut gesetzte ποιεῖν haben, vergl. LXX. Jes. 17, 7. 43, 1. 51, 13. Hos. 8, 14. Hiob 35, 10. Ps. 95, 6. 149, 2. Sir. 7, 30. al. Mit Recht nehmen denselben an die alte lateinische Uebersetzung der Codd. D. E. (fidelem esse creatori suo), *Ambrosius* de fide 3, 11., *Vigilius Tapsensis* contra Varimadum p. 729., *Primasius*, *Schulz*, *Bleek* und *Alford*. Sprachwidrig — denn auch auf 1. Sam. 12, 6. (wo ποιεῖν [עָשָׂה] seine gewöhnliche Bedeutung hat), noch weniger auf Mark. 3, 14. (wo eine Näherbestimmung zum Verbum durch ἵνα κτλ. hinzutritt), oder auf Act. 2, 36. (wo ein doppelter Accusativ sich findet) darf man sich berufen — deuten *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Vatablus*, *Clarius*, *Camero*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Böhme*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286 f.), *Reuss*, *Maier*, *Kluge*, *Moll* und die Meisten τῷ ποιήσαντι entweder durch: der ihn *dazu* (sc. zum Apostel und Hohenpriester) *eingesetzt*, oder verordnet hat, oder, was auf das Nämliche hinauskommt, indem sie die Ergänzung eines zweiten Accusativs zu ποιήσαντι für unnöthig erklären, durch: der ihn hingestellt hat auf den Schauplatz der Geschichte. Ob übrigens der Verfasser den Begriff des Erschaffenhabens auf die Menschwerdung Christi, wie die oben genannten alten Kirchenschriftsteller annehmen, oder auf die vorweltliche Zeugung desselben als des Erstgeborenen

(vergl. 1, 5. 6.), was *Bleek* mit Recht wenigstens für möglich hält, bezogen habe *), ist unbestimmbar. — *ὡς καὶ Μωϋσῆς*) sc. *πιστὸς ἦν τῷ ποιήσαντι αὐτόν*. — *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*) gehört nicht zu *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*, so dass *ὡς καὶ Μωϋσῆς* mit *Calvin, Paulus, Bleek* und *Ebrard* in Kommata zu schliessen wäre, sondern ist mit *ὡς καὶ Μωϋσῆς* zusammenzufassen (*de Wette* und die Meisten). Denn nicht bloss steht Numer. 12, 7. der Zusatz *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* in specieller Beziehung zu *Moses*, so dass der Verfasser sehr wohl denselben Zusatz mit der nämlichen speciellen Beziehung auf *Moses* von dort entlehnen konnte; — es würde auch die *gleichmässige* Beziehung von *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ auf Christus wie auf Moses* in den Zusammenhang mit dem Folgenden gar nicht passen, da der Verfasser V. 5. und V. 6. die Rangstellung Mose's als eine *Diener*stellung *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ* von der Rangstellung Christi als einer *Herrscher*stellung *ἐπὶ τὸν οἶκον* bestimmt unterscheidet, und dem entsprechend schon V. 3. Moses als ein blosses Glied des *οἶκος* selber, Christus dagegen als den Stifter des *οἶκος* charakterisirt. — *αὐτοῦ*) geht weder auf Christus (*Bleek*), noch auf Moses (*Oecumenius* u. M.), sondern, wofür schon der Wortlaut bei den LXX. (*ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου*) maassgebend ist, auf *Gott*. — Das *Haus Gottes* aber ist das Volk Gottes oder das Reich Gottes, und *ἐν* bezeichnet den Bereich, in dessen Verwaltung das *πιστὸν εἶναι* hervortrat.

V. 3. **) Fortgesetzte Begründung des *κατανοήσατε* V. 1. durch Hervorhebung der *Erhabenheit* Christi über Moses. Nicht Explication oder Analyse von V. 2., wie *de Wette* meint, ist V. 3. Denn eine Gleichstellung kann nicht

---

*) Was *Delitzsch* gegen beide Möglichkeiten geltend macht, dass, „obgleich der Mensch Jesus als solcher, sofern das Wesentliche im Schöpfungsbegriff die Zeitanfänglichkeit sei, als Creatur angesehen werden müsse, es doch für den unvergleichlichen einzigartigen Act der Hineinwirkung der Menschheit des Sohnes in den Schooss Mariens gar keinen unpassenderen, weil entweder fast nichtssagend blassen oder gar indecoren, Ausdruck geben könne, als das ebendesshalb in diesem Sinne unbelegbare *ποιεῖν*“ und dass, „nachdem der Verfasser 1, 2. *ποιεῖν* als Ausdruck des reinen Schöpfungsbegriffs gebraucht, er es doch nun nicht von der darüber erhabenen Genesis des Weltschöpfungsmittlers habe gebrauchen können“, zerfällt in sich, weil es auf blosser Subjectivität beruht. Denn es ist eben nichts anderes als eine Beurtheilung des Schriftstellers vom Standpunkt der fertigen eigenen Dogmatik aus.

**) Vergl. *Gabler*, dissert. exeg. in illustrem locum Hebr. III, 3—6. Jen. 1778. (abgedr. in den Opuscc. acad. Vol. II. Ulm 1831. 8.)

durch eine Höherstellung explicirt oder analysirt werden. — *οὗτος*) sc. *Ἰησοῦς*. — Ueber *παρὰ* nach einem Comparativ s. z. 1, 4. — *ἠξίωται*) *ist gewürdigt worden*, sc. von Gott. Das Verbum steht, wie gewöhnlich (vergl. 2. Thess. 1, 5. 11. 1. Tim. 5, 17. Hebr. 10, 29.) im realen Sinn, so dass es den Begriff des erlangten Besitzes mit in sich schliesst. — Das Bild des Vergleichungssatzes *καθ᾽ ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου κτλ.* ist veranlasst durch das vorhin V. 2. hinzugefügte *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*. Die Worte enthalten eine allgemeingültige Wahrheit, deren Anwendung übrigens auf Christus und Moses sich von selbst ergiebt. Grössere Ehre als das Haus (in dem weiteren Sinn, dass die Familie und die Dienerschaft darunter mitbegriffen ist) hat der, welcher dasselbe zugerüstet hat. So steht auch Christus an Ehre und Herrlichkeit höher als Moses. Denn *Begründer und Stifter* des Hauses Gottes oder des göttlichen Reichs, welches in seinen Anfangsbildungen bis in die Zeit des Alten Bundes zurückreicht, durch den Neuen Bund aber zur vollen Verwirklichung kommt, ist Christus, während Moses nur *ein Theil vom οἶκος selbst*, nur ein (dienendes [vergl. V. 5.]) *Mitglied* dieses Hauses, oder ein *οἰκέτης* in demselben ist. Verwirrend und voller Willkür ist die Angabe des Gedankenzusammenhangs von V. 3—6. bei *Delitzsch*. S. gegen ihn: *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 309. — *τοῦ οἴκου*) wird vom Comparativ *πλείονα* regiert: mehr (grössere) Ehre *als* das Haus. Falsch lassen es *Homberg, Wolf, Peirce, Michaelis, Heumann, Semler, Morus, Ernesti, Heinrichs, Paulus, Stengel* u. A. von *τιμὴν* abhängen: grössere Ehre *vom* Hause oder *im* Hause. — *κατασκευάζειν*) besagt mehr als *οἰκοδομεῖν*. Nicht bloss das Errichten des Hauses, sondern zugleich die Einrichtung desselben, die Ausstattung desselben mit den nöthigen Geräthschaften und Dienern wird dadurch ausgedrückt.

V. 4. Der Verfasser hat V. 2. vom Hause *Gottes* gesprochen, und gleichwohl V. 3. die Stiftung und Zubereitung desselben *Christo* zugeschrieben. Zur Rechtfertigung dieses scheinbaren Widerspruches dient die Bemerkung V. 4. Obgleich jedes Haus seinen besonderen Zubereiter hat, so ist doch trotzdem Gott es, der Alles zubereitet hat. Jene specielle Urheberschaft Christi schliesst die allgemeine über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht aus. Der Satz V. 4. ist ein beiläufiger. In Parenthese aber ist er nicht zu schliessen, weil *αὐτοῦ* V. 5. auf *θεὸς* V. 4. sich zurückbezieht. — Im zweiten Satzgliede ist *θεὸς* Subject und *ὁ*

δὲ πάντα κατασκευάσας Prädicat. Falsch nahm man sonst gewöhnlich *θεὸς* als Prädicat, und als Subject entweder *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας*, oder bloss *ὁ δέ*, indem man *πάντα κατασκευάσας* als Bestimmungssatz dazu fasste. Man bezog dann das zweite Satzglied auf Christus, und fand die Aussage darin, dass Christus Gott sei. So *Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Clarius, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Corn. a Lapide, Camero, Seb. Schmidt, Wittich, Braun, Akersloot, Calmet, Bengel, Cramer, Baumgarten* u. v. A. Aber zu diesem Gedanken passt das Folgende nicht. Denn nicht von dem Gottsein Christi, sondern von seinem erhabeneren Verhältniss zum Hause Gottes als des *υἱός*, während Moses nur *θεράπων* gewesen, spricht der Verfasser V. 5. 6. — *πάντα*) bezeichnet nicht das Universum alles Erschaffenen, als Einheit gedacht, sondern überhaupt: Alles und Jedes, was existirt.

V. 5. bis *αὐτοῦ* V. 6. Rückkehr zu dem Vergleichungspunkt zwischen Christus und Moses V. 2. (*πιστός*), und der Erhabenheit des ersteren über den letzteren V. 3. (*υἱός, ἐπί — θεράπων, ἐν.*) — *καί*) ist das schärfer bestimmende „*und zwar*", während *μὲν* zur Hervorhebung des Personennamens *Μωϋσῆς* dient, und in *Χριστὸς δὲ* V. 6. seinen nachdrücklichen Gegensatz findet. Hiernach enthält V. 5. 6. init. nicht einen *zweiten* Beweis für die Erhabenheit Christi über Moses (*Calvin, Bengel, Tholuck, Ebrard*), sondern ist nur nähere Entfaltung der Gedanken V. 2. und V. 3. — *πιστός*) sc. *ἦν*, oder auch *ἐστίν*, bei welch letzterer Suppletion, anstatt an die historische Thatsache als solche, an die Thatsache, wie sie noch immer im Bericht des A. T. vor Augen liegt, gedacht sein würde. — *αὐτοῦ*) bezieht sich nicht auf *Μωϋσῆς* (wie *Ebrard* annimmt, indem er von der irrigen Voraussetzung ausgeht, dass der Verfasser von einem *zwiefachen οἶκος* rede, und der Zweck von V. 5. 6. eben darin bestehe, die *Verschiedenheit* des dem Moses einerseits und des Christo andrerseits anvertrauten *Hauses* in's Licht zu setzen), sondern auf *θεὸς* V. 4. — *ὡς θεράπων*) in seiner Eigenschaft als *Diener*, vergl. Num. 12, 7. Hierauf sowie auf dem vorhergehenden *ἐν* ruht der Nachdruck von V. 5. — *εἰς μαρτύριον*) gehört zu *θεράπων*. Unnatürlich beziehen es *Estius, Seb. Schmidt, Stengel* u. M. auf *πιστὸς* zurück. — *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων*) *um Zeugniss abzulegen von dem, was da sollte geredet* oder dem Volke verkündet *werden*. *Τὰ λαληθησόμενα* sind nicht die später in *Christo* zu gebenden Offenbarungen (*Erasmus, Cal-*

vin, *Camero*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Limborch*, *Wolf*, *Wetstein*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford*, *Moll* u. A.), was präciser hätte ausgedrückt werden müssen; noch weniger bezeichnet es: „dicenda *a nobis in hac epistola* de cerimoniis earumque significatione et usu“ (*Pareus*); sondern gemeint ist das im Auftrage Gottes durch *Moses* dem jüdischen Volke zu verkündende Gesetz.

V. 6. *Χριστὸς δὲ ὡς υἱός*) *Christus dagegen in seiner Eigenschaft als Sohn* sc. *πιστός ἐστιν*. Von diesem Supplement hängt ab *ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ* (vergl. Matth. 25, 21. 23.), und wie *υἱὸς* eine Steigerung des vorhergehenden *θεράπων*, so ist *ἐπὶ* eine Steigerung des vorhergehenden *ἐν*. *Erasmus* Paraphr., *Vatablus*, *Grotius*, *Delitzsch*, *Moll* u. M. ergänzen zu *Χριστὸς δὲ* — *αὐτοῦ* bloss *ἐστίν*, wodurch aber das Verhältniss der Ebenmässigkeit zwischen V. 5. und V. 6. vernichtet wird. Auch weisen die Anfangsworte von V. 5., da sie nicht bloss an V. 3., sondern zugleich an V. 2. wieder anknüpfen, offenbar darauf hin, dass der Verfasser nicht die blosse *Differenz* zwischen Christus und Moses, sondern ihre Differenz innerhalb der beiden *gemeinsamen* Eigenschaft angeben will. Noch Andere, wie *Bleek*, *de Wette* und *Bisping*, ergänzen ein doppeltes *πιστός ἐστιν*, das erste nach *Χριστὸς δέ*, das zweite nach *αὐτοῦ*, indem sie, wie die *Vulgata*, *Beza*, *Estius*, *Grotius*, *Er. Schmid*, *Calov*, *Wolf*, *Carpzov*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Gabler*, *Valckenaer*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Tholuck* u. A., *αὐτοῦ* auf *υἱὸς* zurückbeziehen: Christus aber ist treu, wie ein Sohn über sein Haus treu ist. Allein eine Berechtigung, *οἶκος αὐτοῦ* V. 6. anders zu fassen als denselben Ausdruck V. 5., ist gar nicht vorhanden. Das Haus Gottes oder das göttliche Reich ist für Moses und Christus die gemeinsame Wirkungssphäre; nur durch die Stellung, die beide zu diesem Hause einnehmen, unterscheiden sie sich von einander. — Wie *αὐτοῦ* V. 6., so ist auch das Relativum *οὗ*, mit welchem der Verfasser einen Uebergang zur Paränese sich bahnt, nicht auf Christus (*Oecumen.*, *Jac. Cappellus*, *Bleek*, *de Wette*, *Bisping* u. A.), sondern auf Gott (*Chrysostomus*, *Theodoret*, *Calvin*, *Stengel*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* u. A.) zu beziehen, obwohl *der Sache nach* auch jene Beziehung nicht unrichtig wäre, da das Haus *Gottes* V. 2. zugleich V. 3. als Haus *Christi* bezeichnet ward. — Der Artikel vor *οἶκος* war, obwohl die ganze Christenheit nur ein einziges, untheilbares Haus Gottes bildet, nicht erforderlich, da der Begriff des Wortes ein hinlänglich bekannter und ohnehin durch das Vorige ge-

nügend bestimmter war. — Die absolute Aussage *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*, zu deren Inhalt 1. Kor. 3, 9. 16. 2. Kor. 6, 16. Eph. 2, 20 ff. 1. Tim. 3, 15. 1. Petr. 2, 5. 4, 17. zu vergleichen ist *), und welche *Ebrard* (p. 137.) und *Delitzsch* sonderbar verkehrt als logischen Gegensatz zu *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων* V. 5. fassen, beschränkt der Verfasser *durch eine Bedingung*. — Das vollere *ἐάνπερ* ist den Briefen des *Paulus* fremd. — *τὴν παῤῥησίαν*) nicht das freimüthige Bekenntniss (*Corn. a Lapide*, *Grotius*, *Hammond*, *Limborch*, *Heinrichs* u. A.), wozu *βεβαίαν κατάσχωμεν* sich nicht schicken würde, sondern *die freudige Zuversicht* als Gesinnung. Vergl. 4, 16. 10, 19. 35. *τὴν παῤῥησίαν*, wozu *τῆς ἐλπίδος* **) gleicherweise wie zu *τὸ καύχημα* gehört (gegen *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 739.), ist der Hauptbegriff, während *καὶ τὸ καύχημα* nur ein explicatives Nebenmoment hinzubringt. Das ergiebt sich aus dem *Femininum βεβαίαν* (welches *Stengel* wunderlicherweise in einer constructio ad sensum auf *ἐλπίδος* zurückbezieht). Beispiele, dass ein Adjectiv in seinem Genus auch nach dem entfernteren Substantiv, sobald dieses den Hauptbegriff bildet, sich richtet, kommen auch bei den Classikern vor. Vergl. Hom. Il. 15, 344.: *τάφρῳ καὶ σκολόπεσσιν ἐνιπλήξαντες ὀρυκτῇ*. — Hesiod. Theogon. 972 f.: *ὅς εἶσ᾽ ἐπὶ γῆν τε, καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης, πᾶσαν*. — Xenoph. Anab. 1, 5, 6.: *ὁ δὲ σίγλος δύναται ἑπτὰ ὀβολοὺς καὶ ἡμιοβόλιον Ἀττικούς*. — Thucyd. 8, 63.: *πυθόμενος τὰ περὶ τὴν ναυμαχίαν καὶ τὸν Στρομβιχίδην καὶ τὰς ναῦς ἀπεληλυθότα*. S. *Bernhardy*, Syntax p. 431. — Die *ἐλπὶς* ist die Christenhoffnung von der Vollendung des Gottesreichs und der damit verbundenen Verherrlichung der Christen. Vergl. Röm. 5, 2., auch Hebr. 6, 11. 18. 7, 19. 10, 23. — *καύχημα* aber ist auch

---

*) Auch *Philo* gebraucht öfter dasselbe Bild, indem er es auf die menschliche Seele anwendet. Vergl. de somn. p. 587. E. (ed. Mangey I. p. 643.): *σπούδασον οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον κτλ.* — De resip. Noë p. 282. E. (ed. Mangey I. p. 402.): *τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ᾽ ἂν ἀξιοπρεπέστερος εὑρεθῆναι θεῷ πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθόν; . . . κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ (περιέχει γὰρ τὰ πάντα πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος), ἀλλ᾽ ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος· παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας ἡ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς.*

**) Beide Worte mit einander vereinigt finden sich auch bei Josephus, Antiqq. 16, 3, 3.: *καὶ δεινὸς ὢν τὸν τρόπον Ἀντίπατρος, ἐπειδὴ παῤῥησίας τινὸς τῆς οὐ πρότερον οὔσης ἐλπίδος ἀντεποιήσατο, μίαν ἔσχεν ὑπόθεσιν κακοῦν τοὺς ἀδελφοὺς κτλ.*

hier nicht gleichbedeutend mit *καύχησις* (*Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Stengel*, *Bisping*, *Maier* u. A.), ebenso wenig wie 2. Kor. 5, 12. 9, 3., worauf man fälschlich sich beruft (s. *Meyer* zu den Stellen), sondern bezeichnet *den Gegenstand* des Rühmens. Der Sinn: wenn anders wir die Christenhoffnung als freudige Zuversicht und als Gegenstand unseres Rühmens bis zum Ende fest bewahrt haben werden. — *μέχρι τέλους*) nicht: bis zum Tode jedes Einzelnen (*Schlichting*, *Grotius*, *Kuinoel*); nicht: „bis zur schliesslichen Entscheidung der Leser zum Uebertritt zum Christenthum" (! *Ebrard*), sondern, wie V. 14. 6, 11. 1. Kor. 1, 8. al., bis zu dem mit der Wiederkehr Christi eintretenden und als nahe bevorstehend gedachten (vergl. 10, 37.) Ende der gegenwärtigen Weltordnung, bei welchem der Glaube in das Schauen, die Hoffnung in den Besitz übergehen wird.

V. 7—4, 13. warnt der Verfasser in ausführlicher Entwicklung der schon in V. 1. und V. 6. enthaltenen Paränese vor Unglauben und Abfall, indem er dieser Warnung den mahnenden Schriftausspruch Ps. 95, 7—11. zu Grunde legt, und vermöge einer durch dieses Schriftwort eben so sehr wie durch die vorhergehende Vergleichung Christi mit Moses nahe gelegten Parallelisirung des Gottesvolks der Gegenwart, d. h. der Christen, mit dem Gottesvolk zu Mose's Zeit, d. h. den israelitischen Vätern in der Wüste, das Schicksal der letzteren, die wegen ihres Unglaubens dem Verderben anheimgegeben wurden, den Lesern zur Beherzigung vor Augen hält.

V. 7. *Διό*) *Darum*, d. h. entweder: weil Christus höher steht als Moses (so *Carpzov*, *Zachariae* und *Böhme*; vergl. schon *Schlichting*), oder, was besser: weil wir nur dann Gottes *οἶκος* sind, wenn wir an der *παῤῥησία* und dem *καύχημα* der christlichen Hoffnung bis zum Ende festhalten (V. 6.). Das zu *Διὸ* gehörende Tempus finitum ist *βλέπετε* V. 12. (*Erasmus* Annott., *Calvin*, *Estius*, *Piscator*, *Pareus*, *Grotius*, *Seb. Schmidt*, *Limborch*, *Bengel*, *Peirce*, *Carpzov*, *Wetstein*, *Abresch*, *Zachariae*, *Böhme*, *Bleek*, *Bisping*, *Alford* u. A.), so dass *καθὼς — κατάπαυσίν μου* einen Zwischensatz bildet. Die Länge des Zwischensatzes, an welcher *de Wette* Anstoss nimmt, entscheidet gegen diese Structurannahme, die jedenfalls den Vorzug der grösseren Regelmässigkeit und Natürlichkeit hat, nicht, da der Verfasser bei der Sorgfalt, die er überall auf seine Diction verwendet, auch sonst trotz umfangreicher Zwischensätze genau wieder an die Anfangsworte des Satzes anknüpft, vergl. 7, 20—22. 12, 18—24. Auch was *de Wette* weiter

einwendet, dass im Zwischensatze die Rede mit *διὸ* V. 10. einen neuen Anfang nehme, ist kein entscheidender Gegengrund, da die Zusammengehörigkeit der vorhergehenden und nachfolgenden Worte als eines biblischen Citats von selbst sich ergiebt. Ohnehin verbindet sich V. 10., ohne einen neuen Anfang zu bilden, einfach relativisch mit dem Vorigen, wenn man, wozu man vollkommen berechtigt ist, *δι' ὃ* statt *διὸ* schreibt. Wenn *de Wette* endlich darauf sich stützt, dass die Warnung V. 12. 13. nicht als die einfache Anwendung der Schriftstelle erscheine, vielmehr mit ihr eine Analyse derselben beginne, so ist auch das ohne Gewicht, da die Richtigkeit dieser vorausgesetzten Thatsache selbst bestritten werden muss. Dazu kommt, dass der Verfasser, wenn er die Structur anders, als angegeben, gedacht hätte, V. 12. gewiss *βλέπετε οὖν* statt des unverbundenen *βλέπετε* gesetzt haben würde. Denn auch auf das unverbundene *βλέπετε* 12, 25. darf man nicht zum Erweis des Gegentheils (mit *Tholuck*) sich berufen, da diese Stelle wegen des rhetorischen Charakters der dort unmittelbar vorhergehenden Schilderung von der unsrigen durchaus verschieden ist. *Andere*, wie *Schlichting, Jac. Cappellus, Wittich, Heinrichs, Kuinoel, Klee, Stein, Stengel, Ebrard, Bloomfield, Delitzsch* und *Reuss*, verknüpfen *Διὸ* unmittelbar mit *μὴ σκληρύνητε*, wobei aber die V. 9 ff. eintretende directe Rede Gottes eine grosse Härte verursacht, oder lassen, wie *Tholuck, de Wette* und *Maier*, die auf Röm. 15, 3. 21. 1. Kor. 1, 31. 2, 9. sich berufen, aus diesen Worten die Anwendung *μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν* hinzudenken, oder ergänzen endlich *Διὸ* in freierer Weise: darum verhaltet euch dem entsprechend, was der heilige Geist redet. — *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) der prophetische Gottesgeist, vergl. 9, 8. 10, 15. — *σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε*) ist im Hebräischen (הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ) ein für sich bestehendes Satzglied und Ausdruck eines Wunsches: „möchtet ihr doch heute auf seine (Gottes) Stimme hören!“ Möglich, dass auch die LXX. die Worte als Wunsch genommen haben, da sie auch sonst (z. B. Ps. 139, 19.) die Wunschpartikel אִם durch *ἐὰν* wiedergeben. Der Verfasser des Hebräerbriefs betrachtet *ἐὰν* als Vordersatz, und *μὴ σκληρύνητε* als Nachsatz, vergl. V. 15. 4, 7. — In der Anwendung übrigens ist *σήμερον* Bezeichnung der Zeit des Heils, die mit der Erscheinung Christi auf Erden eingetreten ist, und *ἡ φωνὴ αὐτοῦ* die Stimme Gottes, die durch Christus vermittelst der Gnadenbotschaft des Evangeliums an die Leser ergeht.

V. 8. *So verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung* (Widerspenstigkeit) *am Tage der Versuchung in der Wüste.* Im Original sind παραπικρασμὸς und πειρασμὸς Nomina propria („wie zu Meriba, wie am Tag von Massa in der Wüste" [כמריבה כיום מסה במדבר]), die aber der Verfasser in ihrem appellativen Sinne nimmt (vergl. V. 16.), indem er κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ als epexegetische Zeitbestimmung zu ἐν τῷ παραπικρασμῷ fasst. Zur Sache vergl. Exod. 17, 1—7. Numeror. 20, 1—13. — τοῦ πειρασμοῦ) im activischen Sinn: des Versuchens Gottes durch Widerspenstigkeit, vergl. V. 9.

V. 9. Οὗ) fassen *Er. Schmid, Bengel* und *Peirce* als Attraction zu πειρασμοῦ statt ᾧ, „womit". Allein in diesem Falle würde οὗ unmittelbar mit πειρασμοῦ verbunden sein. Es ist das lokale „*wo*", steht also, wie häufig, im Sinne von ὅπου, und bezieht sich auf ἐρήμῳ zurück. — οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ) *wo eure Väter Versuchung anstellten auf dem Grunde von Prüfung* oder *Erprobung*, d. h. wo eure Väter mich versuchten und auf die Probe stellten. δοκιμασία wie πειράζειν hier im verwerflichen Sinn. Jenes enthält eine Steigerung von diesem. Dieses involvirt den Zweifel an der *Geneigtheit* Gottes zur Hülfsleistung, jenes den Zweifel an Gottes *Fähigkeit* zu derselben. — καὶ εἶδον κτλ.) *und sahen doch meine Werke vierzig Jahre lang.* Diess eine Thatsache, die ihre Verschuldung erschwerte. Im Original gehört τεσσαράκοντα ἔτη zum folgenden προςώχθισα. Auch dem Verfasser des Hebräerbriefs war diese ursprüngliche Verknüpfung bekannt, wie sich aus V. 17. ergiebt. Wenn derselbe trotzdem τεσσαράκοντα ἔτη zum Vorigen zieht, und diese Verknüpfung obendrein durch das erst von ihm eingeschaltete διὸ (δι' ὅ) consolidirt, so muss eine bestimmte Absicht ihn dabei geleitet haben. Mit Recht nimmt man daher an (*Calov, Wittich, Akersloot, Surenhus, Schöttgen, Chr. Fr. Schmid, Abresch, Böhme, Bleek, de Wette, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 618., *Alford, Reiche*, comm. crit. p. 22., *Maier, Moll* u. A.), dass der Verfasser in den vierzig Jahren, während welcher die Israeliten in der Wüste die Werke Gottes sahen, eine typische Beziehung auf die ungefähr gleiche Zeitdauer gefunden habe, während welcher nun auch die Hebräer das in Christo hervorgetretene Walten Gottes geschaut, und diese Beziehung den Lesern habe nahe legen wollen, um seine Mahnung zur Empfänglichkeit, so lange es noch Zeit sei, desto eindringlicher zu machen. Beachtenswerth ist übrigens, wor-

an *Akersloot*, *Chr. Er. Schmid*, *Abresch*, *Bleek* u. A. erinnern, dass auch im Talmud und von Rabbinen unter Bezugnahme auf Ps. 95. und die vierzig Jahre der Wüste dem messianischen Reiche eine Dauer von vierzig Jahren beigelegt wird. Vergl. Sanhedr. fol. 99, 1.: R. Eliezer dixit: dies Messiae sunt quadraginta anni, sicut dicitur: quadraginta annos sqq. (Ps. 95, 10.) — Tanchuma fol. 79, 4.: Quamdiu durant anni Messiae? R. Akiba dixit: quadraginta annos, quemadmodum Israëlitae per tot annos in deserto fuerunt.

V. 10. *Διὸ προςώχϑισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ*) *Darum empfand ich Widerwillen* oder *entrüstete mich über diess Geschlecht.* — Ueber *διὸ* s. z. V. 9. — Das Verbum *προςοχϑίζειν* findet sich bei den Classikern nicht, im N. T. nur hier und V. 17., bei den LXX. dagegen sehr häufig. — In *γενεὰ* liegt weder der Nebenbegriff der Verächtlichkeit (*Heinrichs*, *Stengel*), noch auch die Andeutung, dass die Menschen eines gewissen Zeitalters auch ihrem Charakter und Sinne nach einer bestimmten Classe angehören (*Bleek*). Beide Nebenbeziehungen erhält *τῇ γενεᾷ* erst durch das hinzugesetzte *ταύτῃ*. — *ἀεί*) Zeitangabe zu *πλανῶνται*, nicht zu *εἶπον* (*Erasmus*). — *αὐτοὶ δέ*) So die LXX. im Cod. Alex.; dessen Textgestalt der Verfasser am meisten wiedergiebt; der Cod. Vatican. hat dem Hebräischen entsprechender: *καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν.*

V. 11. *Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου*) *wie ich denn* (dem Sinne nach so viel wie; so dass ich, s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 410.; im Hebräischen אשׁר) *geschworen habe* (vergl. Numeror. 14, 21 ff. 32, 10 ff. Deuteron. 1, 34 ff.) *in* (nicht: *bei*) *meinem Zorne.* — *εἰ εἰςελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου*) *nicht eingehen sollen sie in meine Ruhe.* *εἰ* ist ganz dem verneinenden hebräischen אם in Schwurformeln nachgebildet, und aus einer Aposiopesis des Nachsatzes zu erklären. Vergl. Mark. 8, 12. *Ewald*, krit. Gramm. p. 661. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 444. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 308. — *κατάπαυσις*) im Sinne des Psalmisten der von Gott verheissene ruhige Besitz des Landes Kanaan, vergl. Deuteron. 12, 9. 10.: *Οὐ γὰρ ἥκατε ἕως τοῦ νῦν εἰς τὴν κατάπαυσιν καὶ εἰς τὴν κληρονομίαν, ἣν κύριος ὁ ϑεὸς ἡμῶν δίδωσιν ὑμῖν· καὶ διαβήσεσϑε τὸν Ἰορδάνην καὶ κατοικήσετε ἐπὶ τῆς γῆς, ἧς κύριος ὁ ϑεὸς ἡμῶν κατακληρονομεῖ ὑμῖν καὶ καταπαύσει ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐχϑρῶν ὑμῶν τῶν κύκλῳ καὶ κατοικήσετε μετὰ ἀσφαλείας.* Später, weil mit dem Besitz

des gelobten Landes die erwartete volle Ruhe und Glückseligkeit noch keineswegs eingetreten war, ebenso wie das verwandte κληρονομεῖν τὴν γῆν Ps. 37, 9. sublimirt zum Inbegriff der messianischen ewigen Seligkeit. Diese Beziehung waltet, wie aus der nachfolgenden Erörterung sich ergiebt, auch bei unserm Verfasser ob.

V. 12. 13. Abschluss der mit *Διὸ* V. 7. begonnenen Periode. — *βλέπετε*) *sehet euch vor, hütet euch.* — *μήποτε ἔσται*) μὴ nach *βλέπε, ὅρα* und ähnlichen Worten mit dem Indicativ des Futurums (vergl. Kol. 2, 8.) spricht zugleich mit der Warnung die Besorgniss aus, dass man dieselbe übertreten werde. Vergl. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 446. *Hartung,* Partikellehre II. p. 140. Das dem *μὴ* angehängte enklitische *ποτε* nicht: jemals (*Beza* u. M.), sondern: *etwa.* — *ἔν τινι ὑμῶν*) verschieden von *ἐν ὑμῖν. Calvin:* Nec tantum in universum praecipit apostolus, ut sibi omnes caveant, sed vult ita de salute cujusque membri esse sollicitos, ne quem omnino ex iis, qui semel vocati fuerint, sua negligentia perire sinant. Vergl. V. 13. 10, 24. 12, 15. — *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*) *ein arges Herz des Unglaubens,* vergl. 4, 2. 3. Falsch *Schulz* u. A.: der Treulosigkeit oder der *ἀπείθεια* 4, 6. 11. 3, 18.; denn die letztere ist erst die Folge der *ἀπιστία. ἀπιστίας* entweder Genitiv des Ursprungs: welches aus Unglauben hervorgeht (*Bleek, Stengel* und A.), oder Genitiv der Folge: welches zum Unglauben führt, zu demselben geneigt macht (*de Wette, Bisping* u. M.), oder Genitiv der Rücksicht zur näheren Charakteristik von *πονηρά*: ein Herz bös (in Ansehung) des Unglaubens, was dann gleichbedeutend ist mit *καρδία πονηρίαν ἀπιστίας ἔχουσα* (so *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 175., *Ebrard, Alford, Maier* und *Moll.*). Die letzte Fassung ist vorzuziehen, da durch sie *ἀπιστίας als der Hauptbegriff* (denn *καρδία πονηρὰ* ist nur eine an *ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ* V. 10. sich anlehnende Einkleidung desselben) schärfer hervortritt. — *ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος*) nähere Bestimmung *) zu *ἀπιστίας* zur Angabe der äusseren Erscheinungsform, in welcher der innere Unglaube hervortritt: *im Abfall vom lebendigen Gott,* oder: *so dass ein Abfall eintritt vom lebendigen Gott.* Gott (nicht Christus: *Gerhard, Dorscheus, Calov, S. Schmidt, Schöttgen, Carpzov* u. A.) wird *lebendig* genannt, nicht im

---

*) *Schlichting:* Duplex est enim incredulitas; una eorum, qui nunquam deo credunt; altera eorum, qui credere desinunt, h. e. a deo desciscunt seu apostatae fiunt.

Gegensatz zu den todten Gesetzeswerken (9, 14. 6, 1. *Bleek*), auch nicht im Gegensatz zu den heidnischen Götzen ähnlich wie 2. Kön. 19, 16. 1. Thess. 1, 9. 2. Kor. 6, 16. Act. 14, 15. (*Böhme* u. A.) — was beides durch den Context nahe gelegt sein müsste —, sondern weil er nicht ungestraft seinen kundgegebenen Willen missachten lässt. Vergl. 10, 31. Gemeint aber ist der Rückfall vom Christenthum in's Judenthum. *Limborch:* Defectio hic intelligitur a religione Christiana; quia enim illa continetur ultima ac perfecta dei voluntas, hinc sequitur, quod is, qui a religione Christiana deficit, ab ipso deo deficiat. Ergo quicunque deserta fide Christiana ad Judaismum redeunt, a deo deficiunt; licet enim deum non abnegent, qui legis Mosaicae auctor est, tamen, quia deus nunc non secundum legis praecepta se coli velle testatur, sed juxta evangelium illique credentibus fidem in justitiam imputaturum, etiam, qui illud deserunt, a deo deficere dicendi sunt. Deus enim multis ac evidentissimis signis ac miraculis se Christum misisse ostendit, et voce e caelo demissa testatus est eum esse suum filium, in quo sibi complacuit jussitque ut eum audiant. Ergo praecepta ejus sunt praecepta dei etc.

V. 13. *Ἑαυτούς*) so viel wie *ἀλλήλους*, vergl. 1. Kor. 6, 7. Eph. 4, 32. Kol. 3, 13. 1. Thess. 5, 13. 1. Petr. 4, 8. al. *Kühner*, II. p. 325. — *ἄχρις οὗ*) in inclusivem Sinne: *bis dahin dass*, d. h. *so lange als*. Vergl. 2. Macc. 14, 10.: *ἄχρι γὰρ Ἰούδας περίεστιν, ἀδύνατον εἰρήνης τυχεῖν τὰ πράγματα.* Joseph. Antiqq. 10, 2, 2.: *ηὔχετο μέχρις τῆς αὐτοῦ ζωῆς εἰρήνην ὑπάρξαι.* Xenoph. Cyrop. 5, 4, 16.: *Καὶ ὁ μὲν Ἀσσύριος διώξας ἄχρις οὗ ἀσφαλὲς ᾤετο εἶναι, ἀπετράπετο.* — *ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται*) *so lange noch das Heute*, von welchem in der Psalmstelle die Rede ist, *genannt wird*, oder: so lange es noch „Heute" heisst, und es also noch nicht zu spät ist, der Mahnung des Psalmworts folgsam zu sein. So *Luther*, *Estius*, *Schlichting*, *Carpzov*, *Bleek*, *Alford*, *Maier* u. M. Andere, wie *Heinrichs*, *Dindorf*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Tholuck:* so lange jenes Heute des Psalms gerufen, d. h. euch zugerufen oder verkündigt wird. — Das „*Heute*" ist nicht die Dauer der Lebenszeit der Einzelnen (*Basilius* Ep. 42. Opp. III. p. 130.: *τὸ σήμερον σημαίνει ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν.*, *Theodoret*, *Theophylact*, *Primasius*, *Erasmus*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *J. Cappellus*, *Dorscheus*, *Valckenaer*), sondern (vergl. *μέχρι τέλους* V. 6. 14.) der Fortbestand der irdischen Welt, die mit der nahe bevorstehend gedachten (10, 25. 37.) Parusie Christi ihr Ende erreicht. — *ἀπάτῃ τῆς*

ἁμαρτίας) *durch den Trug* (die trügerische Lockung oder Reizung) *der Sünde*. Die ἁμαρτία ist hier personificirt, vergl. Röm. 7, 11. Gemeint ist die durch den verführerischen Glanz des alten Cultus provocirte Sünde des Rückfalls zu demselben und damit des Abfalls vom Christenthum.

V. 14. Warnende Begründung von ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις κτλ. V. 13., da es zum Heilsgewinn der Erfüllung einer Bedingung bedarf. — μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ) *Theilhaber an* (3, 1. 6, 4. 12, 8.) *Christus*, d. h. an seinen Segensgütern und seiner Herrlichkeit. *Schulz*, *Delitzsch* u. A. erklären: Christi Genossen (1, 9.), d. h. seine Brüder (2, 11 ff.) oder seine συγκληρονόμοι (Röm. 8, 17.), insofern „die δόξα, in welche Christus, der in königlicher Herrlichkeit befindliche Gesalbte als unser ἀρχηγὸς eingegangen, kraft der κλῆσις ἐπουράνιος nicht bloss sein, sondern auch unser ist, obschon ihrer Offenbarung und Vollendung nach auf Hoffnung" (*Delitzsch*), wogegen indess entscheidet, dass ἐάνπερ κτλ. auf ein Verhältniss nicht der Gleichheit sondern der Abhängigkeit hinweis't, und μετόχους τοῦ Χριστοῦ εἶναι dem Begriff des εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν V. 11. 18. entspricht. Vergl. gegen *Delitzsch* ausserdem *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 719. Anm. — γεγόναμεν) *sind wir geworden*. Nicht ἐσμέν, wie V. 6., setzt der Verfasser, um schon hier den Gedanken eines ursprünglichen, von je her stattfindenden Anrechts abzuweisen, vielmehr den genannten Vorzug als einen erst (durch den Glauben, vergl. ἐάνπερ κτλ.) *gewonnenen* darzustellen. — ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως κτλ.) *wenn anders wir den Anfang der Zuversicht bis zum Ende fest bewahren*, vergl. V. 6. fin. ὑπόστασις bezeichnet hier nicht fundamentum (*Erasmus* Paraphr., *Seyffarth* p. 67.: prima religionis fundamenta, *Schulz:* den anfänglichen festen Grund, *Stein* u. A.), auch nicht substantia, sei es, dass diess dann als „Wesen" (*Luther:* das angefangene Wesen), oder als „Bestand" (*Vatablus:* illud, per quod primum subsistimus, i. e. fidem firmam; *Estius:* fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus; *Bisping:* den Anfang des Bestandes [Christi in uns], d. h. den Glauben, u. A.) gefasst wird. Der Ausdruck steht vielmehr in der völlig gesicherten Bedeutung: *Zuversicht*, welcher Begriff dann hier von selbst als *Glaubens*zuversicht (nicht als Hoffnung, wie *Delitzsch* meint) durch den Zusammenhang sich bestimmt. Vergl. Hebr. 11, 1. 2. Kor. 9, 4. 11, 17. LXX. Ps. 39, 8. Ezech. 19, 5. Ruth 1, 12. Vergl. auch Polybius

4, 50, 10: *Οἱ δὲ Ῥόδιοι, θεωροῦντες τὴν τῶν Βυζαντίων ὑπόστασιν, πραγματικῶς διενοήθησαν πρὸς τὸ καθικέσθαι τῆς προθέσεως.* — 6, 55, 2.: *οὐχ οὕτω τὴν δύναμιν, ὡς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ καὶ τόλμαν καταπεπληγμένων τῶν ἐναντίων.* — Diodor. Sic. excerpta de virt. et vit. (Opp. ed. Wesselingius. Tom. II. Amstelod. 1745. fol.) p. 557.: *ἡ ἐν ταῖς βασάνοις ὑπόστασις τῆς ψυχῆς καὶ τὸ καρτερικὸν τῆς τῶν δεινῶν ὑπομονῆς περὶ μόνον ἐγενήθη τὸν Ἀριστογείτονα.* — Joseph. Antiqq. 18, 1, 6.: *τὸ ἀμετάλλακτον αὐτῶν τῆς ὑπὸ τοιούτοις ὑποστάσεως.* — *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως*) *den Anfang* der Zuversicht, d. h. nicht: die anfängliche Zuversicht, die jetzt nachzulassen beginnt (*τὴν ὑπόστασιν, ἣν ἤρξασθε ἔχειν* vel *ἣν εἴχετε ἐν ἀρχῇ: Camero; τὴν ὑπόστασιν τὴν ἐξ ἀρχῆς: Grotius, Wolf, Bloomfield; τὴν πρώτην ὑπόστασιν* wie *τὴν πρώτην πίστιν* 1. Tim. 5, 12. und wie *τὴν ἀγάπην τὴν πρώτην* Apok. 2, 4.: *Abresch, Tholuck, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 754., *Maier*), sondern die Zuversicht, mit der wir einen Anfang gemacht haben, so dass *τὴν ἀρχὴν* dem folgenden *μέχρι τέλους βεβαίαν* correspondirt. So mit Recht auch *Alford.*

V. 15—19. Begründung der warnenden Aussage V. 14. Dass die V. 14. ausgesprochene segensreiche Thatsache (*μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν*) einzig und allein in *dem* Falle stattfindet, wenn die angegebene *Bedingung* der Glaubensfestigkeit bis zum Ende erfüllt wird, zeigt das Beispiel der Väter. Ihr Unglaube, ihre *ἀπιστία* (vergl. V. 19.) war die Ursache, dass sie nicht zum Ziele gelangten.

V. 15. 16. Ueber die Structur von V. 15. weichen die Ansichten der Ausleger mannigfach von einander ab. Man nimmt 1) an, dass V. 15. einen *selbstständigen*, in sich abgeschlossenen Satz bilde. Man meint dann, dass das durch *ἐν τῷ λέγεσθαι* angekündigte Citat nur über die Worte *σήμερον* — *ἀκούσητε* sich erstrecke, und darauf der Verfasser mit *μὴ σκληρύνητε κτλ.* zwar in den weiteren Worten jenes biblischen Citats fortfahre, dieselben aber nur sich aneigne und zur Einkleidung einer seinerseits auszusprechenden Ermahnung benutze. So *Flacius Illyricus, Jac. Cappellus, Carpzov, Kuinoel, Winer*, Gramm. Aufl. 5. p. 620. und *Bloomfield*. Da indess schon V. 8. dieselben Worte *μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ* inmitten des biblischen Citats und als ein Bestandtheil desselben angeführt worden waren, so konnte unmöglich dem Leser zugemuthet werden, sie hier ohne Weiteres von *σήμερον* — *ἀκούσητε* loszureissen, und als Worte des Verfassers für sich zu nehmen, um so weniger, da V. 16 ff.

eine *Commentation* des Ausspruchs nachfolgt, bei welcher V. 16. auf *σήμερον — παραπικρασμῷ* V. 15. (V. 7 f.), V. 17. auf das *προςώχθισα κτλ.* V. 10., V. 18. endlich auf das *ὤμοσα κτλ.* V. 11. Rücksicht genommen wird, so dass die natürliche Auffassung nur die sein kann, dass der Verfasser auf das *gesammte* schon zuvor V. 7—11. beigebrachte Schriftcitat habe zurückweisen wollen, dasselbe aber, da er es aus dem Vorigen als bekannt voraussetzen konnte, nur bis dahin ausdrücklich wiederhole, wo das erste Glied seiner Commentation sich an dasselbe habe anschliessen können. — 2) Man verknüpft V. 15. mit dem *Vorhergehenden*, indem man *ἐν τῷ λέγεσθαι κτλ.* *entweder* als Epexegese zu *μέχρι τέλους* V. 14. betrachtet (*Primasius*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Bisping*, *Reuss*), *oder* an den dortigen Bedingungssatz *ἐάνπερ — κατάσχωμεν* (*Erasm. Schmid*, *Wolf*), *oder* an sämmtliche Worte von V. 14.: *μέτοχοι — κατάσχωμεν* (*Ebrard*, *Alford*) anschliesst, *oder* endlich dasselbe mit *παρακαλεῖτε* V. 13. struirt (*Camero*, *Peirce*, *Bengel*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Abresch*). Allein im ersten Fall müsste man *ἄχρις οὗ λέγεται* oder dem Aehnliches statt *ἐν τῷ λέγεσθαι* erwarten. In den übrigen Fällen würde V. 15. als matter Zusatz nachschleppen, im letzten obendrein V. 14. gegen alle Wahrscheinlichkeit zur Parenthese werden. — 3) Man verbindet V. 15. mit dem *Folgenden*. Mit *φοβηθῶμεν οὖν* 4, 1. verknüpfen es *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Olearius*, *Wittich*, *Valckenaer*. Es muss dann V. 16 —19. für eine Parenthese und *οὖν* 4, 1. für eine Reassumtionspartikel gehalten werden. Aber von einer Wiederaufnahme des noch unvollständigen Gedankens V. 15. in 4, 1. zeigt sich trotz der sonstigen stilistischen Genauigkeit des Briefverfassers in der Redeform der letzteren Stelle nichts. Vielmehr ist es aus dem Inhalte von 4, 1. unzweifelhaft, dass dieser Vers durch *οὖν* als eine Folgerung aus 3, 16 —19. dargestellt wird. Diese Verse können daher keine Parenthese bilden. Damit aber fällt jede Möglichkeit, V. 15. mit 4, 1. zu verknüpfen. — Es bleibt somit nichts übrig, als V. 15. *mit der ersten Frage* V. 16.: *τίνες γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; zusammenzufassen*. Diess geschieht von *Semler*, *Morus*, *Storr*, *Heinrichs*, *Dindorf*, *Böhme*, *Klee*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 504., *Delitzsch*, *Maier* und *Moll*. Der Sinn ist: „Wenn es heisst: heute u. s. w., — (nun, so frage ich:) wer waren denn die, welche, obwohl sie (die Stimme) gehört, sich widersetzten? waren es nicht Alle u. s. w.?" — Zu *ἐν τῷ λέγεσθαι* vergl. *ἐν τῷ λέγειν* 8, 13. — *γὰρ*

dient zur Verstärkung der Fragpartikel, rechtfertigt aber zugleich den V. 14. ausgesprochenen Thatbestand. S. *Klotz* ad Devar. p. 245 f. Vergl. auch Matth. 27, 23. Joh. 7, 41. Act. 19, 25. 1. Kor. 11, 22. — Aus dem zuvor Bemerkten ergiebt sich, dass V. 16. zwei *Fragen* enthält, deren zweite die Antwort auf die erste bildet. Diese im Alterthum nur spärlich (in der *Peschito*, bei *Chrysostomus* und *Theodoret*) hervortretende, und erst seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts neu geltend gemachte Auffassung von V. 16. ist jetzt fast allgemein als die richtige anerkannt. Nach der früher gangbaren Auffassung sah man zwei *affirmative* Aussagen in V. 16., deren erste durch die zweite eingeschränkt werde. Man schrieb demnach τινὲς statt τίνες *), und fand den Gedanken ausgesprochen, dass zwar Etliche, aber keineswegs die Gesammtzahl der Israeliten sich widerspenstig bewiesen. Als diejenigen, welche von der Widerspenstigkeit oder dem Unglauben der τινὲς eine Ausnahme gemacht, dachte man dann entweder nur Josua und Caleb (so *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Seb. Schmidt* u. A.), oder unter Hinweisung auf Numer. 14, 29 ff. 1, 45. 47. zugleich sämmtliche Israeliten, die bei der Musterung ein Alter von 20 Jahren noch nicht erreicht gehabt, nebst den Leviten und Weibern (so *Corn. a Lapide*, *Braun*, *Carpzov* u. A.). Allein bei der geringen Anzahl von zurechnungsfähigen Gläubigen, die vor der enormen Gesammtmasse von zurechnungsfähigen Ungläubigen (über Sechsmalhunderttausend) völlig in den Hintergrund trat, konnten die letzteren unmöglich mit dem blossen τινὲς bezeichnet werden; wogegen man auch nicht auf 1. Kor. 10, 7—10. sich berufen darf, da das dortige mehrmalige τινὲς nur das ἐν τοῖς πλείοσιν V. 5. seinen verschiedenen Unterabtheilungen nach specialisirt. Dazu kommt, dass die Fragform in den parallelen Sätzen V. 17. 18. die Fragform auch schon für V. 16. voraussetzt, und dass, wie aus der ganzen nachfolgenden Erörterung (vergl. 4, 1. 2. 6. 8.) mit Nothwendigkeit sich ergiebt, V. 16. der Gedanke ausgesprochen sein muss, dass die *Gesammtheit* der Israeliten in der

*) Irrig meint *Bisping*, der dieser früher üblichen Deutung auf's Neue sich anschliesst, es sei gleichgültig, ob bei derselben die beiden Sätze als Fragen oder als absolute Aussagen genommen würden. Denn οὐ in der Frage hat, wie das lateinische nonne, stets *bejahenden* Sinn. S. *Kühner* II. p. 579. *Hartung*, Partikellehre II. p. 88. ἀλλ' οὐ πάντες kann demnach nicht, wie *Bisping* behauptet: „doch wohl *nicht* Alle", sondern nur: „doch *wohl* Alle" bedeuten.

Wüste widerspenstig gewesen und darum des verheissenen Ziels verlustig gegangen sei, wobei dann die ganz vereinzelten Ausnahmen als nicht in Betracht kommend unberücksichtigt geblieben sind. — ἀλλά) erledigt die vorhergehende Frage mit dem Ausdruck des Befremdens durch eine Gegenfrage: *aber* (kann über die Antwort ein Zweifel sein?) *war es nicht die Gesammtheit, die ausgezogen war aus Aegypten?* — πάντες οἱ) Falsch *Bengel, Schulz, Kuinoel* u. M.: *lauter* solche, die u. s. w. — διὰ Μωϋσέως) *durch Moses,* d. h. auf seine Veranstaltung und unter seiner Leitung. Διὰ steht in freierer Weise, da man neben demselben statt ἐξελθόντες eigentlich einen Passivbegriff wie ἐξαχθέντες erwarten sollte. Vergl. δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε 1. Kor. 3, 5.

V. 17. 18. Weitere Entwicklung der Wahrheit V. 16. durch Rekapitulation der übrigen Hauptmomente des Schriftcitats. Eben diese widerspenstige Gesammtheit der Israeliten war es, welcher Gott wegen ihrer Sünde vierzig Jahre lang zürnte, und welcher er wegen ihres Ungehorsams durch einen Eidschwur den Eintritt in seine κατάπαυσις verschloss. — *Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Delitzsch, Moll* u. A. setzen V. 17. das zweite Fragezeichen schon nach ἁμαρτήσασιν, und nehmen dann ὧν — ἐρήμῳ als assertorische Aussage. Aber wegen der Umgebung von lauter Fragesätzen, und weil der Verfasser das Resultat, worauf es ihm ankommt, erst V. 19. angiebt, scheint es richtiger, mit *Luther, Calvin, Beza, Mill, Wetstein, Bleek, de Wette, Tholuck, Alford, Maier* u. A. den ganzen Satz οὐχὶ — ἐρήμῳ als eine einzige Frage zusammenzufassen, so dass ὧν κτλ. eine fortgesetzte Charakteristik von τοῖς ἁμαρτήσασιν bildet. — τοῖς ἁμαρτήσασιν) *denen, die gesündigt hatten,* nämlich durch Unglauben und Abfall von Gott. — ὧν τὰ κῶλα κτλ.) malerische Schilderung des Ergriffenwerdens von einem gewaltsamen Tode, entlehnt aus Num. 14, 29. 32. — κῶλα) *Glieder* (besonders Hände und Füsse), bei den LXX. Uebersetzung des hebräischen פגרים, also überhaupt *Leiber* oder *Leichname.* — ἔπεσεν) *niederfielen,* todt hingestreckt wurden, vergl. 1. Kor. 10, 8.

V. 18. Τίσιν) Dativus incommodi. — μὴ εἰςελεύσεσθαι) Wegen des im Tempus finitum und im Infinitiv *wechselnden* Subjects eine Ungenauigkeit statt μὴ εἰςελεύσεσθαι αὐτούς, aber entschuldbar, weil das Subject des Infinitivs von selbst aus dem Zusammenhange sich ergab. — εἰ μή) Man beachte die auch in dem Wechsel der Ne-

gationen ἀλλ' οὐ — οὐχὶ — εἰ μὴ V. 16—18. hervortretende stilistische Gewandtheit des Verfassers.

V. 19. Abschliessendes Resultat aus V. 15—18. — *καὶ βλέπομεν) so sehen wir denn. Grotius* (dem *Carpzov* u. M. beistimmen): „Ex historia cognoscimus." Richtiger aber *Seb. Schmidt* (dem *Bleek, Alford* u. A. sich anschliessen): „βλέπομεν non de lectione aut cognitione historiae, sed de convictione animi e disputatione seu doctrina praemissa." — *δι' ἀπιστίαν) um* (ihres) *Unglaubens willen.* Mit Nachdruck an's Ende gestellt.

Kap. IV.

V. 2. Beglaubigter, als der *Nominativ Singularis* *συγκεκραμένος* (*συγκεκραμμένος*), welchen die *Recepta* darbietet, ist allerdings der *Accusativ Pluralis* dieses Participiums, indem A. B. C. D*. M. 23. al. Theodor. Mops. *συγκεκερασμένους* (*συνκεκερασμένους*), und D***. E. K. L. 4. 6. 10. al. plur. Cyr. Alex. (sem.) Macar. Chrys. Theodoret. Phot. al. *συγκεκραμένους* (*συγκεκραμμένους*) lesen, und auch die meisten Uebersetzungen (Syr. poster. Copt. Aethiop. Armen. Slav. al.) den Accusativ wiedergeben. *Griesbach* hat daher den Accusativ der Beachtung empfohlen. In den Text aufgenommen ist *συγκεκραμ(μ)ένους* von den *Edd. Complut., Antw., Plantin., Genev.,* von *Matthaei* u. A., *συγκεκερασμένους* von *Lachmann, Tischendorf I.* und *Alford.* Gleichwohl ist der Accusativ als contextwidrig und sinnlos zu verwerfen. Man erklärt nämlich bei Annahme desselben *entweder:* „allein das vernommene Wort nützte jenen nichts, da sie sich nicht im Glauben vermischten oder einheitlich zusammenschlossen mit Josua und Caleb, welche hörten, d. h. dem vernommenen Worte *gehorsam* waren" (so *Chrysostomus, Oecumenius, Hammond, Cramer, Matthaei* u. A.). Aber diese Fassung verstösst gegen Kap. III., V. 15 ff., wornach das *gesammte* durch Moses aus Aegypten geführte israelitische Volk als widerspenstig und ungläubig geschildert, zwischen zwei Classen desselben dagegen, zwischen einer Classe von Gläubigen und einer andern von Ungläubigen, gar nicht unterschieden ward. Dazu kommt, dass bei dieser Fassung *τοῖς ἀκούσασιν* eine Umdeutung in einen Begriff erleidet, den es nicht einmal an und für sich, geschweige denn hier bei seiner augenscheinlichen Correspondenz mit dem voraufgehenden *ἀκοῆς* haben kann. Nicht minder unstatthaft ist die Modification dieser Fassung bei *Alford*, welcher, unter Verwerfung einer Bezugnahme auf Josua und Caleb, *τοῖς ἀκούσασιν* überhaupt nicht im historischen Sinn, sondern wie Joh. 5, 25. als Angabe der Kategorie genommen wissen will: „ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς

having been mentioned in the general sense of *the word heard*, *οἱ ἀκούσαντες* is also in the general sense of *its hearers*, and the assumption is made, that the *word heard* has naturally *recipients*, of whom the normal characteristic is faith. And so these men received no benefit from the word of hearing, because they were not one in faith with its hearers; did not correspond, in their method of receiving it, with faithful hearers, whom it does profit", wie denn auch *Alford* selbst offen eingesteht, dass er durch diese Deutung sich nicht befriedigt fühle, und nur durch kritische und grammatische Bedenken — indess Bedenken der letzteren Art sind in Wirlichkeit gar nicht vorhanden, und die von *Alford* geltend gemachten erledigen sich leicht — zu derselben sich genöthigt sehe. *Oder* man setzt an die Stelle des *activischen τοῖς ἀκούσασιν* einen *Passiv*begriff. So schon *Theodorus Mopsuestenus*, welcher *τοῖς ἀκουσθεῖσιν* *) lesen zu müssen glaubt (In Nov. Test. commentariorum quae reperiri potuerunt. Coll. O. Fr. Fritzsche. Turici 1847. p. 166.: *μηδὲ γάρ τις οἰέσθω ἀρκεῖν αὐτῷ τὴν ἐπαγγελίαν τῶν μελλόντων, ὥσπερ οὐδὲ ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦσαν κατὰ τὴν πίστιν τοῖς ἐπαγγελθεῖσι συνημμένοι· ὅθεν οὕτως ἀναγνωστέον· μὴ συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκουσθεῖσιν, ἵνα εἴπῃ ταῖς πρὸς αὐτοὺς γεγενημέναις ἐπαγγελίαις τοῦ θεοῦ διὰ Μωσέως.*), ferner, wie es scheint, *Theodoret*, da derselbe, obwohl in unseren Ausgaben *τοῖς ἀκούσασιν* vorhergeht, der Worte sich bedient: *τί γὰρ ὤνησεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοὺς ταύτην δεξαμένους, μὴ πιστῶς δεξαμένους καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει τεθαῤῥηκότας καὶ οἷον τοῖς θεοῦ λόγοις ἀνακραθέντας*; und neuerdings *Bleek*, welcher, angeregt durch *Noesselt's* Bemerkung zu Theodoret's Auslegung von Hebr. 4, 2. (Theod. Opp. T. III. Hal. 1771. p. 566. not. 1.) *τοῖς ἀκούσμασιν* conjicirt. Zu solcher Textesänderung indess ist diplomatisch nicht die geringste Berechtigung vorhanden. Man muss daher den Accusativ Pluralis als aus einem Schreibversehen entstanden betrachten, zu welchem das vorhergehende *ἐκείνους* veranlasste, und den Nominativ Singularis der *Recepta συγκεκραμένος*, der einen vortrefflichen Sinn giebt (s. die Auslegung), als das vom Verfasser ursprünglich Geschriebene ansehen. Mit Recht ist daher die Recepta von *Mill*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Reiche* p. 24 sqq. u. A. vertheidigt und auch von *Tischendorf II.* (*συγκεκραμένος*) und *VII.* (*συνκεκραμένος*) wieder in den Text aufgenommen. Auch ist sie keineswegs so schlecht bezeugt, dass man mit *Bleek* behaupten dürfte, sie könne „nicht viel mehr Autorität in Anspruch nehmen, als wie eine nicht unwahrscheinliche Conjectur." Denn sie wird gestützt durch das Zeugniss der Peschito, die an Alter alle unsere

*) Auch in einer Minuskelhandschrift (Cod. 71.) findet sich *τοῖς ἀκουσθεῖσιν*.

Handschriften übertrifft, sowie durch den Codex Sinaiticus, welcher *μὴ συνκεκερασμένος* hat. Ausserdem findet sie sich noch in der Vulg. It. Erp., sowie bei Cyrill. Alex. (sem.) [Theodoret. (Hervet.)]. Lucif. und in 5 Minuskeln (17. 31. 37. 41. 114.). — V. 3. *εἰςερχόμεθα γάρ*) A. C.: *εἰςερχώμεθα οὖν*. Allein mit einer Ermahnung ist das nachfolgende *οἱ πιστεύσαντες* unvereinbar, statt dessen *πιστεύοντες* oder *διὰ πίστεως* gesetzt sein müsste. — V. 7. *Elz.*, *Wetstein*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: *εἴρηται*. Aber für *προείρηται*, welches indirect auch durch *προείρηκεν* in B. 73. 80. bestätigt wird, entscheidet die überwiegende Auctorität von A. C. D*. E*. Sin. 17. 23. 31. al. Syr. utr. Copt. Arm. Vulg. Cyr. Al. Chrys. Theodoret. Lucif. Bed. Empfohlen schon von *Grotius*, *Bengel*, *Griesbach*. Mit Recht in den Text aufgenommen von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Gebilligt auch von *Reiche*. — V. 10. *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ*) D*. E. Syr. poster. Cyr. Chyrs ms.: *ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ*. Erweiterung aus V. 4. —V. 12. *Elz.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: *ψυχῆς τε καὶ πνεύματος*. Aber *τε* fehlt in A. B. C. H. L. Sin. (in welchem ursprünglich nur *μερισμοῦ καὶ πνεύματος* geschrieben war, was aber schon, wie es scheint, von der ersten Hand durch ein vor *καὶ* hinzugefügtes *ψυχῆς* vervollständigt ward) 3. 73. al., bei Origen. (3 Mal), Athan., Euseb., Chrysost., Theodoret, Cyrill. Al. (11 Mal), Joh. Damasc., Theophyl. und vielen Andern. Verurtheilt schon von *Bengel* und *Griesbach*. Mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Zusatz zur Gleichmässigkeit mit dem nachfolgenden Satzgliede *ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*, in welchem *τε* bei keinem Zeugen fehlt. — V. 15. Statt des von *Griesbach* empfohlenen und von *Matthaei*, *Tischendorf* und *Bloomfield* wie früher von *Mill* und *Bengel* aufgenommenen (auch von *Reiche* vorgezogenen) *πεπειραμένον* ist die durch A. B. D. E. Sin. Origen. (4 Mal), Chrysost. al. gestützte *Recepta* *πεπειρασμένον* mit *Wetstein*, *Scholz*, *Lachmann* und *Alford* beizubehalten. Denn der Context verlangt den Begriff des *Versuchtwordenseins*, wofür im Hebräerbrief (vergl. 2, 18. 11, 17. 37.) nur das Verbum *πειράζεσθαι* gebräuchlich ist, während *πεπειραμένον* den völlig unpassenden Sinn geben würde: der Versuche gemacht hat. — V. 16. *Elz.*: *ἔλεον*. Indess die von *Lachmann*, *Tischendorf*, *Bloomfield* und *Alford* vorgezogene Wortform *ἔλεος* wird gefordert durch A. B. C*. D*. K. Sin. 17. 71. al. pl. Antioch.

V. 1—13. So ist denn die Verheissung, zur Ruhe Gottes einzugehen, noch unerfüllt. Sie hat noch Geltung

für die Christen. Mögen daher die Leser darauf bedacht sein, dass nicht auch sie das ihnen dargebotene Heil durch Unfolgsamkeit und Unglauben verscherzen.

V. 1. Mahnung an die Leser, gefolgert aus dem historischen Thatbestande 3, 15—19., und gemildert durch die gewählte communicative Redeform, die aber unwillkürlich am Schluss des Verses vom Verfasser wieder verlassen wird. — Φοβηθῶμεν οὖν) *Lasset uns daher besorgt sein* — Bezeichnung nicht des blossen Furchthabens, sondern des sorgenvollen, auf die Furcht, des vorgesteckten Ziels zu verfehlen, gegründeten Trachtens. *Calvin:* Hic nobis commendatur timor, non qui fidei certitudinem excutiat, sed tantam incutiat sollicitudinem, ne securi torpeamus. Metuendum ergo, non quia trepidare aut diffidere nos oporteat quasi incertos de exitu, sed ne dei gratiae desimus. — καταλειπομένης — αὐτοῦ) lassen *Cramer* und *Ernesti* von ὑστερηκέναι abhängen, wogegen indess schon das *artikellose* Participium entscheidet. Es ist Zwischensatz, und καταλειπομένης mit Nachdruck vorangestellt: *da noch übrig bleibt Verheissung, in seine Ruhe einzugehen.* Uebrig bleibt aber eine Verheissung, so lange sie ihre Erfüllung noch nicht gefunden hat. Denn mit ihrer Erfüllung hört sie auf eine Verheissung zu sein, verliert, da der ihr wesentliche Zukunftscharakter dann zur Gegenwart geworden ist, ihre Existenz. Falsch erklären *Erasmus, Luther, Calvin, Strigel, Hyperius, Estius, Schlichting, S. Schmidt, Limborch, Braun, Semler, Carpzov* u. A.: „unter Vernachlässigung oder Nichtbeachtung der Verheissung.“ Denn obwohl καταλείπειν das bedeuten kann (vergl. Act. 6, 2. Baruch 4, 1.), so hätte doch dann der Artikel τῆς vor ἐπαγγελίας nicht fehlen dürfen; auch würde sicher statt des *passiven* Particips ein *actives* (καταλείψας τὴν ἐπαγγελίαν) gewählt worden sein. Endlich spricht gegen die letztere Fassung und für die obige das ἀπολείπεται V. 6. 9. — αὐτοῦ) nicht Christi (*Rambach, Chr. Fr. Schmid*), sondern *Gottes.* Das fordert der Zusammenhang sowohl mit dem Vorhergehenden (3, 11. 18.), als mit dem Folgenden (V. 3—5. 10.). — ἡ κατάπαυσις) die Ruhe und Seligkeit, die Gott eigen ist, und die den gläubigen Christen in der mit Christi Wiederkunft eintretenden Vollendungsepoche des göttlichen Reichs zu Theil werden soll. — δοκῇ ὑστερηκέναι) *zurückgeblieben, d. h. der κατάπαυσις verlustig gegangen erscheine.* Der Infinitiv des *Perfects* charakterisirt das mit dem Eintreten der Parusie zur historisch vollendeten, abgeschlossenen Thatsache Gewordene. δοκῇ ὑστερηκέναι aber

steht nicht pleonastisch statt des blossen *ὑστερῇ* oder *ὑστερήσῃ* (*Michaelis, Carpzov, Abresch,* A.); es dient vielmehr, wie im Lateinischen oft das hinzugesetzte videatur, dazu, der Rede einen feineren und milderen Ausdruck zu geben. Vergl. 1. Kor. 11, 16. Irrig indess *Delitzsch:* in *δοκῇ* sei nicht bloss eine Milderung, sondern zugleich auch eine Schärfung des Ausdrucks enthalten. Der Sinn sei: „sie sollen ernstlich sorgen, dass es nicht etwa auch nur den Anschein gewinne, dass der oder jener dahinten zurückgeblieben sei.“ Denn das steigernde „auch nur“ ist willkürlich erst eingetragen. — *Grotius* erklärt *δοκῇ* durch: „ne cui vestrum *libeat*“, wozu aber die Structur mit dem Dativ (*δοκῶ μοι*) erforderlich gewesen wäre, und wozu auch der Infinitiv des *Perfects* sich nicht schickt. *Schöttgen* endlich, *Baumgarten, Schulz, Paulus, Stengel* und *Ebrard* nehmen *δοκῇ* im Sinne von opinetur. Der Verfasser soll dann die Leser vor dem Wahne warnen wollen, als seien sie zu spät gekommen, d. h. als lebten sie zu einer Zeit, wo alle Verheissungen längst erfüllt seien und kein weiteres Heil zu erwarten stehe. Allein schon der sprachliche Ausdruck ist entschieden gegen diese Deutung. Nicht *φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε* hätte dann der Verfasser setzen können, sondern *μὴ οὖν φοβηθῶμεν ὑστερηκέναι* oder ähnlich hätte er schreiben müssen. Dazu kommt, dass die ganze historische Situation der Leser des Hebräerbriefs zu dieser Auffassung nicht passt. Nicht um eine Aufrichtung und Beruhigung solcher, die überhaupt noch zum Heile zu gelangen verzweifelten, handelte es sich in demselben, sondern um eine warnende Zurechtweisung solcher, denen es an der Ueberzeugungsgewissheit fehlte, dass der Glaube an Christus der genügende und einzige Weg zum Heile sei. Nur eine Warnung an die Leser, nicht durch ihr eigenes Verhalten, gleichwie die Väter, den Verlust des Heiles sich zuzuziehen, kann daher in V. 1. enthalten sein.

V. 2. bekräftigt in seiner ersten Hälfte das *καταλειπομένης* V. 1., während die zweite Hälfte die Gefahr des *ὑστερηκέναι* an dem fremden Beispiel nachweis't. Der Nachdruck liegt in der ersten Hälfte auf *ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι.* Der Sinn ist nicht: denn auch *wir* wie *jene* haben Verheissung (dazu wäre die Hinzusetzung von *ἡμεῖς* nach *καὶ γὰρ* erforderlich gewesen), sondern: denn *Verheissung* (sc. in die *κατάπαυσις* einzugehen, vergl. V. 1. 3.) *haben* wir ja, gleichwie jene (die Väter) sc. sie hatten. — Höchst willkürlich wird die Bedeutung dieses und der folgenden Verse von *Ebrard* gefasst. Nach *Ebrard* soll V. 2 ff. als

Grund, wesshalb den Juden die verheissene *κατάπαυσις* nicht zu Theil geworden, nicht ihr „*subjectiver Unglaube*" sondern „*die objective Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung*" angegeben sein. Mit der zweiten Satzhälfte von V. 2. soll nämlich „eine Steigerung" (!) beginnen, und der Gedankenfortschritt folgender sein: „Das Wort, das wir empfangen haben, ist sogar noch unendlich besser als das Wort, das die Israeliten durch Moses empfingen. *Erstlich* nämlich konnte das durch Moses geredete Wort die Hörer nicht *zum Glauben bringen;* es blieb ihnen äusserlich; es stellte zwar eine Verheissung hin, und fügte auch eine Bedingung bei, theilte aber keine Kraft mit, um diese Bedingung zu erfüllen (V. 2—5., vergl. V. 12—13.); *zweitens* aber war die dort gegebene Verheissung selbst ihrem Inhalte nach die rechte noch nicht; dort war irdische Ruhe, hier ist geistliche und ewige Ruhe verheissen (V. 6—10.)." Dass der Context zu solcher Ausdeutung keine Berechtigung gewährt, liegt auf der Hand. Denn weder wird hier ein zwiefaches Verheissungswort, noch eine doppelte *κατάπαυσις* vom Verfasser unterschieden, noch auch kann *λόγος . . . μὴ συγκεκραμένος* ein Wort bedeuten, das sich „nicht zu verbinden *vermochte.*" — Verfehlt ist die Auffassung des Zusammenhangs auch von *Delitzsch*, welchem *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 798 ff.) in allem Wesentlichen sich angeschlossen hat. Nach *Riehm* wird in dem Zwischensatze V. 1. erst *vorläufig in einfach assertorischer Weise* die (noch unbewiesene) Voraussetzung ausgesprochen, dass es überhaupt noch eine Verheissung des Eingangs in die Ruhe Gottes gebe, deren Erfüllung noch rückständig sei, und diese Voraussetzung dann V. 2. zwar in andern, allgemeiner gehaltenen Ausdrücken, aber im Wesentlichen in derselben einfach assertorischen Weise wiederholt. Hierauf aber wolle nun der Verfasser auch den *Beweis* dafür liefern, dass es mit jener Voraussetzung seine volle Richtigkeit habe. So *formulire* er denn V. 3. jene Voraussetzung auf das Bestimmteste, indem er in den Anfangsworten V. 3. *εἰςερχόμεθα — πιστεύσαντες* das *Thema* aufstelle, welches im Folgenden bewiesen werden solle. Dieser Beweis aber vollziehe sich folgendermaassen: die Gottesruhe sei schon *seit langer Zeit vorhanden;* dennoch sei in dem in den Psalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer *noch zukünftigen* Gottesruhe die Rede, und zwar sei es ein und dieselbe Gottesruhe, welche nach Gen. 2, 2., sofern sie Gott für sich allein geniesse, eine schon von Anfang der Welt her vorhandene, und nach

dem Psalmworte, sofern das Volk Gottes daran Theil nehmen solle, eine noch bevorstehende sei. Obschon also die schon längst vorhandene Gottesruhe das Ziel und Ende der *Schöpfer*thätigkeit Gottes gewesen sei, so sei sie doch nicht das letzte Ziel, welches Gott sich vorgesetzt habe. Vielmehr gehe aus der Vergleichung des über die Israeliten zu Mose's Zeit ergangenen, eidlichen Gotteswortes mit dem Bericht über die Ruhe Gottes am siebenten Tage klar hervor, dass nach den Gnadenabsichten Gottes aus der Ruhe, welche er seit Grundlegung der Welt für sich allein geniesse, schliesslich eine Gottesruhe werden solle, welche er *in Gemeinschaft mit seinem Volke* geniesse. Es sei darum unzweifelhaft gewiss, dass es auch nach Vollendung der Weltschöpfung und nach dem Eintritt der Ruhe Gottes noch ein Rückständiges, ein ἀπολειπόμενον gebe, und dass diess darin bestehe, dass etwelche von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen, jener Gottesruhe mittheilhaftig werden. Verfehlt ist diese Auffassung, weil 1) was den angeblichen Beweis selbst betrifft, die Behauptung, dass in dem in den Psalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer *noch zukünftigen Gottesruhe* die Rede sei, eine völlig unwahre ist. Nicht von einer besondern Form der *Gottesruhe*, die noch zukünftig sei, ist die Rede, sondern nur das wird als noch zukünftig dargestellt, dass *von Seiten der Menschen welche in sie eingehen*. Denn nicht wird eine *schon seit langer Zeit vorhandene* Gottesruhe einer *erst noch zukünftigen* Gottesruhe entgegengesetzt, auch nicht die Gen. 2. erwähnte Gottesruhe als eine anderartige von der im Psalm erwähnten unterschieden. Vielmehr ist die Gottesruhe, oder, was damit identisch, die Sabbathsruhe Gottes factisch und unverändert vorhanden seit Vollendung der Schöpfungswerke, und diese nämliche Gottesruhe ist es, deren Mitgenuss unter der Bedingung des Glaubens einst den Israeliten verheissen ward und jetzt unter derselben Bedingung den Christen verheissen ist; es kommt also nur darauf an, dass die Christen das Beispiel der Väter sich zur Warnung dienen lassen, und das verheissene Gut nicht wie jene durch Unglauben verscherzen. 2) dass der Verfasser das *καταλείπεσθαι ἐπαγγελίαν* erst noch besonders habe *beweisen* wollen, ist gar nicht anzunehmen. Denn es war diess eine Thatsache, die, da sie aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergab, eines Beweises gar nicht mehr bedurfte; sie wird daher nicht bloss V. 1., sondern auch V. 6. in einem blossen Nebengliede, mithin in der Form logischer Unterordnung ausgesprochen, und auch V. 9., wo sie scheinbar selbst-

ständig auftritt, entscheidet dagegen nicht, weil V. 9. zwar einen gewissen Abschluss des Vorhergehenden, aber doch nur den logischen Unterbau für die V. 11. auf's Neue sich anknüpfende Ermahnung enthält. Worauf dem Verfasser bei V. 2 ff. allein es ankam, war daher die eindringliche Begründung der *Paränese* V. 1., und auch diese *paränetische Haupttendenz* unseres Abschnitts gelangt bei der Auffassung von *Delitzsch* und *Riehm* nicht zu ihrem Recht. Wenn aber *Delitzsch* die Ansicht, dass das *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* V. 1. im Folgenden erst *bewiesen* werde, dadurch erhärten zu können meint, dass der sonst anzunehmende „Gedanke, dass die Verheissung, zu Gottes Ruhe einzugehen, an dem Geschlecht der Wüste unerfüllt geblieben und also noch offen sei“, ein „ganz falscher“ sei, und ausruft: „Welche Logik wäre das! Das Geschlecht der Wüste kam freilich um, aber das jüngere Geschlecht zog ja in Kanaan ein, kam nach Silo (dem Orte im Herzen des Landes, der von der Ruhe den Namen hat, Jos. 18, 1.) und hatte nun ein eignes festes Wohnland, wohin Jehovah es gepflanzt hatte und wo er es einfriedigte (2. Sam. 7, 10.)“, so würde diese Schlussfolgerung nur dann richtig sein, wenn der Verfasser die den Vätern zu Mose's Zeit gegebene Verheissung, in Gottes *κατάπαυσις* einzugehen, nicht gleichfalls schon im höheren Sinn verstanden, sondern als durch die Besitznahme von Kanaan unter Josua erfüllt betrachtet hätte. was aber der deutlichen Aussage V. 8. zufolge nicht der Fall ist. — *καί*) nach *καθάπερ* das gewöhnliche *καὶ* nach Vergleichungspartikeln. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 390. — *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*) Umschreibung des Begriffs *ἐπαγγελία* V. 1.: *das Wort des Gehörten* (*ἀκοή* passivisch wie Röm. 10, 16. Gal. 3, 2. 1. Thess. 2, 13. Joh. 12, 38.), d. h. das Verheissungswort, welches von ihnen gehört oder ihnen verkündigt wurde. Gewählt ist diese Umschreibung, um schon hier darauf hinzudeuten, dass der Väter eigene Schuld es war, dass das Verheissungswort ein nutzloses, ein sich nicht erfüllendes für sie ward. Es blieb für sie ein bloss äusserlich vernommenes, während, wenn es ihnen hätte nützen sollen, sie Empfänglichkeit für dasselbe hätten zeigen, sie dasselbe gläubig und vertrauensvoll sich hätten aneignen müssen. Direct wird diese eigene Verschuldung der Väter hervorgehoben durch den die Causalangabe zu *οὐκ ὠφέλησεν* enthaltenden Participialsatz *μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*, in welchem *τῇ πίστει* einen nachdrucksvollen Gegensatz zum vorhergehenden *τῆς ἀκοῆς* bil-

det. Der Sinn ist: *weil es nicht mit dem Glauben sich vermischte den Hörenden*, so dass der Dativ τοῖς ἀκούσασιν das Subject angiebt, an oder *bei* welchem das μὴ συγκ. τῇ πίστει Statt fand. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 196. So erklären *Erasmus* Uebers., *Calvin*, *Castalio*, *Gerhard*, *Calov*, *Limborch*, *Bengel*, *Kypke*, *Storr*, *Reiche*, comm. crit. p. 30., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 696. Anm., *Maier* u. A. *). Dass aber die Schuld dieses Sichnichtvermischens nicht am Worte, sondern an den Menschen lag, verstand sich aus dem Zusammenhange von selbst. Nicht mit τοῖς ἀκούσασιν ist συγκεκραμένος zu verknüpfen, so dass τῇ πίστει Dativ. instrumentalis wäre: „weil es sich nicht *mit den Hörenden* vermöge des Glaubens mischte oder ihnen völlig zu eigen ward" (*Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Dorscheus*, *S. Schmidt*, *Wolf*, *Rambach*, *Michaelis*, *Carpzov*, *Chr. Fr. Schmid*, *Valckenaer*, *Klee*, *Paulus*, *Stein*, *Delitzsch*, *Moll*). Denn offenbar liegen in τῆς ἀκοῆς und τῇ πίστει für den Adversativsatz die Gedankenmittelpunkte, während τοῖς ἀκούσασιν nur die schon aus ἐκείνους bekannte Personbezeichnung, obwohl nun im Anschluss an τῆς ἀκοῆς in charakterisirender Weise, wieder aufnimmt. — τοῖς ἀκούσασιν aber, nicht das blosse Pronomen demonstrativum setzt der Verfasser, um solchergestalt nochmals das Hören dem Glauben contrastvoll gegenüberzustellen. Nicht μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τῶν ἀκουσάντων ferner schrieb der Verfasser, weil er damit ausgedrückt haben würde, dass die Israeliten in der Wüste πίστις zwar besessen, aber mit derselben das vernommene Verheissungswort sich nicht zur Einheit verschmolzen habe, während er durch μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς πιστεύσασιν überhaupt das Vorhandensein von πίστις bei ihnen in Abrede stellt.

V. 3. Begründung nicht von καταλειπομένης ἐπαγγελίας κτλ. V. 1. (*Bengel*), auch nicht von καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι V. 2. (*de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*), eben so wenig von beiden Satzgliedern V. 2. zusammengenommen (*Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 799., *Moll*), sondern von τῇ πίστει V. 2. So auch *Bleek* und *Alford*. Was *Riehm* (p. 800. Anm.) gegen diese Auffassung geltend macht, dass der Verfasser schon in 3, 15 ff. (besonders 3, 19.) klar genug gezeigt habe, dass die Israeliten in der

---

*) *Heinsius*, *Semler*, *Kuinoel* u. M. fassen τοῖς ἀκούσασιν als gleichbedeutend mit ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων, was grammatisch nichts gegen sich hat (vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 196.), und den Sinn nicht ändert.

Wüste um ihres Unglaubens willen nicht in die verheissene Ruhe eingehen konnten, unmöglich also noch einmal ein besonderer Nachweis dafür erwartet werden dürfe, trifft nicht zu, weil eben das *πιστεύειν* die Hauptsache war, auf dessen ganz besondere Betonung es dem Zusammenhange nach ankam. Denn gerade darin hat ja die ganze Erörterung 3, 7—4, 13. ihren Alles vereinigenden Mittelpunkt, die Leser, welche in Gefahr schwebten, wie die Väter in *ἀπιστία* zu versinken, zur *πίστις* zu ermuntern. Der Nachdruck ruht daher auf *οἱ πιστεύσαντες*, und der Sinn ist: denn zur Ruhe gehen *eben diejenigen von uns ein*, welche *Glauben* bekundet haben. *οἱ πιστεύσαντες* nämlich kann nicht bedeuten: *wenn* wir Glauben bewiesen haben (*Böhme, de Wette, Bisping*); diess hätte durch das artikellose *πιστεύσαντες* ausgedrückt werden müssen. Vielmehr fügt *οἱ πιστεύσαντες* eine specielle Charakteristik des Subjects von *εἰςερχόμεθα* hinzu, und hat den Zweck, das im Tempus finitum ganz allgemein ausgedrückte „wir" auf eine bestimmte *Classe* von uns zu beschränken. Das Präsens *εἰςερχόμεθα* aber steht von dem *mit Zuverlässigkeit* in Zukunft zu Erwartenden, und *οἱ πιστεύσαντες*, nicht *οἱ πιστεύοντες* ist gesetzt, weil das *πιστεύειν* schon als historisches Factum vorhergegangen sein muss, ehe das *εἰςέρχεσθαι* sich vollziehen kann. — *καθὼς εἴρηκεν κτλ.*) Schriftbeweis für die erste Hälfte von V. 3. aus den schon 3, 11. citirten Worten Ps. 95, 11. Falsch wird *καθὼς εἴρηκεν* von *Piscator* mit V. 1., von *Brochmann* mit V. 2. verknüpft. Denn vorher Parenthesen anzunehmen ist unstatthaft. — *εἴρηκεν*) sc. *ὁ θεός*. — *ἐν τῇ ὀργῇ μου*) sc. über ihren Unglauben und ihre Widerspenstigkeit, was sich aus der im dritten Kapitel vollständiger mitgetheilten Psalmstelle und der dort daran geknüpften Argumentation des Verfassers den Lesern von selbst ergab. — *καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων*) *obwohl doch die Werke seit Erschaffung der Welt vollbracht waren*, und demzufolge die *κατάπαυσις* Gottes *etwas längst Vorhandenes und in Bereitschaft Liegendes* war, woran die Israeliten, wenn sie gläubig gewesen wären, gar wohl hätten Antheil erhalten können. Die Worte dienen daher dazu, auf die Gewichtigkeit des göttlichen Eidschwurs hinzuweisen*). Falsch

---

*) Nicht darin, wie *Bleek* meint, besteht der Zweck von *καίτοι τῶν ἔργων κτλ.*, zu beweisen: „dass nicht etwa die Menschen schon damals, nach Erschaffung der Welt, in die hier von Gott gemeinte Ruhe [sc. durch Einsetzung des Sabbaths] mit ihm eingegangen"

fasst man dieselben gewöhnlich als Epexegese zu *τὴν κατάπαυσίν μου*, indem man hinter *καίτοι* ein abermaliges *κατάπαυσιν* ergänzt. Man lässt dann entweder *τῶν ἔργων κτλ.* von dem ergänzten *κατάπαυσιν* abhängen, indem man *καίτοι* in der sprachwidrigen Bedeutung „et quidem" nimmt: „in die Ruhe nämlich von den Werken, die seit Erschaffung der Welt vollbracht waren" (so *Schlichting, S. Schmidt, Wolf, Carpzov, Kypke, Baumgarten, Heinrichs, Klee, Bloomfield*), zu welcher Fassung aber ohnehin die Wiederholung des Artikels *τῶν* nach *τῶν ἔργων* nothwendig gewesen wäre. Oder man betrachtet *τῶν ἔργων — γενηθέντων* als genit. absol.: „nämlich (oder auch: obwohl) in eine Ruhe, welche nach vollbrachten Schöpfungswerken eintrat" (so *Vatablus, Calvin, Beza, Limborch, Cramer, Böhme, Bisping*), was indess gleichfalls sprachlich anders hätte ausgedrückt werden müssen. Ueberhaupt aber kann es um Hinzufügung einer Bestimmung, *was für eine* Ruhe gemeint sei, dem Verfasser hier gar nicht zu thun sein, da er überall nicht eine mehrfache *κατάπαυσις* unterscheidet, vielmehr ohne Weiteres voraussetzt, dass die für Gott nach vollbrachten Schöpfungswerken eingetretene *κατάπαυσις* mit der einst den Israeliten und jetzt den Christen verheissenen identisch sei. — *τῶν ἔργων*) sc. *τοῦ θεοῦ*. Die Nothwendigkeit dieser Ergänzung ergiebt sich aus V. 4., vergl. auch V. 10. Sehr willkürlich etwas ganz Fremdartiges dem Contexte aufzwingend, versteht *Ebrard τῶν ἔργων* von den Werken der *Menschen*, indem er meint, mit *καθὼς εἴρηκεν* gehe „der Autor dazu über, zu zeigen, wiefern schon das A. T. selber auf die Unzulänglichkeit des Gesetzes und seiner *ἔργα* hinweise" (!), *τῶν ἔργων* als Antithese zu dem vorhergehenden *οἱ πιστεύσαντες* (!) ansieht, und den Gedanken findet: „dass alles das, was *ἔργα* genannt werden könne, von der Zeit der Weltschöpfung an geschehen sei, aber nicht genügt habe, die Menschheit zur *κατάπαυσις*, zu einem Zustand befriedigter Ruhe zu bringen", woraus folge, „dass ein ganz neuer Heilsweg, nicht der des menschlichen Thuns und der menschlichen Kraftanwendung, sondern der des Glaubens an Gottes Heilsthat, nöthig sei, um zur *κατάπαυσις* zu gelangen" (!). — *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) *von Grundlegung der Welt an*, d. h. so lange die Welt existirt. Vergl. 9, 26. Matth. 13, 35. 25, 34. Luk. 11, 50. Apok. 13, 8. 17, 8.

---

seien; denn diess war eine Wahrheit, die schwerlich eines Beweises erst bedurfte.

V. 4. Schriftbeweis für den in *καίτοι κτλ.* V. 3. implicite enthaltenen Gedanken, dass es am *Vorhandensein* der göttlichen *κατάπαυσις*, von der die Israeliten ausgeschlossen werden sollten, nicht gefehlt habe. — Das Citat ist aus Gen. 2, 2. nach den LXX., mit einigen, aber unwesentlichen Abweichungen. — Zu *εἴρηκεν* ist als Subject nicht *ἡ γραφή* (*Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Bisping* u. A.), sondern *ὁ θεός* zu ergänzen. Denn obwohl im Citate von Gott in der dritten Person die Rede ist, so muss doch in *εἴρηκεν* V. 4. das Subject dasselbe sein, wie in *καὶ ἐν τούτῳ πάλιν* sc. *εἴρηκεν* V. 5., bei diesem letztern Satze aber kann, wie das nachfolgende *μου* beweis't, nur *ὁ θεός* das Subject sein. — *που*) S. zu 2, 6. — *περὶ τῆς ἑβδόμης*) *in Betreff des siebenten Tages.* Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 521. *Buttmann,* Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 71.

V. 5. Nochmalige contrastvolle Hervorhebung des Verhältnisses der jüdischen Vorfahren zu dieser vorhandenen Gottesruhe: „Und doch spricht er wiederum an diesem (nämlich an dem bereits V. 3. genannten) Ort: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.“ — *ἐν τούτῳ*) steht substantivisch, ohne dass es grammatisch einer Ergänzung von *τόπῳ* (*Kuinoel*) oder *χρόνῳ* (*Abresch*) oder *ψαλμῷ* (*Carpzov*) bedürfte. Vergl. *ἐν ἑτέρῳ* 5, 6.

V. 6. 7. kehrt der Verfasser, indem er einerseits aus der Wahrhaftigkeit Gottes, andererseits aus dem von *ἀλλὰ* V. 2. an bis *κατάπαυσίν μου* V. 5. angegebenen Thatbestande folgert, zu den Aussagen *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* V. 1. und *καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι* V. 2. zurück, um die in denselben enthaltene Wahrheit des Nochunerfülltseins der Verheissung sowie die Nothwendigkeit, derselben sich nicht zu verschliessen, durch die Anfangsworte des citirten Psalms weiter in's Licht zu setzen *). — Der Sinn ist: *da nun übrig*

---

*) Ganz Verkehrtes über den Zusammenhang hat auch hier *Ebrard*. Er sagt: „V. 6—8. geht der Verfasser zu einem *neuen* Gedanken, einem *neuen* Vergleichungspunkte zwischen Christi Werk und Mosis Werk über. Der Gegensatz zwischen dem Werke beider ist ein doppelter. . . . Die erste Unvollkommenheit des Werkes Mosis bestand (4, 2—5.) darin, dass sein Wort keine Kraft gab zur Erfüllung, sich nicht durch Glauben vereinigte mit den Hörern, und desshalb nicht zur Ruhe einzuführen vermochte; die zweite besteht darin, dass die Ruhe selbst, zu der die Israeliten durch Moses hätten eingeführt werden können, und dann durch Josua eingeführt wurden, nur eine irdische vorbildliche Ruhe war, während Christus zu einer we-

bleibt, d. h. mit Sicherheit zu erwarten steht, dass Welche in sie eingehen (insofern nämlich Gott, was er verheisst, auch ausführt), *und die früheren Empfänger der Verheissung um ihres Ungehorsams willen nicht in sie eingegangen sind, so bestimmt er auf's Neue einen Tag* u. s. w. Aus diesem Verhältniss der ersten Hälfte des Vordersatzes zur zweiten als eines allgemeinen Postulats zu einem speciellen historischen Factum erklärt sich auch das generelle *τινὰς* im ersten Gliede. Falsch *Delitzsch*: *τινὰς* bedeute: „andere, als jene." Andere finden in *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰςελθεῖν* den Sinn: da nun die Verheissung, in die *κατάπαυσις* einzugehen noch übrig bleibt, d. h. ihrer Verwirklichung harrt. So im Wesentlichen *Bleek*: „da nun bleibt, dass die göttliche Ruhe nicht schon durch vollständige (?) Erfüllung der darauf bezüglichen Weissagung geschlossen ist, so dass für sie kein Eingang mehr stattfände." Hiergegen aber spricht, dass der Verfasser dann unlogisch die beiden Vordersätze V. 6. einander *co*ordinirt hätte, da doch der erste das Resultat des zweiten enthielte. Denn der Gedankenzusammenhang wäre dann: die früheren Empfänger der Verheissung sind des Heils verlustig gegangen, und die Folge davon ist, dass die *κατάπαυσις* noch offen steht für Andere. Es hätte also: *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰςελθεῖν εἰς αὐτήν, τῶν πρότερον εὐαγγελισθέντων οὐκ εἰςελθόντων δι' ἀπείθειαν* geschrieben werden müssen. — *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*) sc. die Israeliten in der Wüste.

V. 7. Der Nachsatz. Zu construiren ist nicht so, dass das erste *σήμερον* als Apposition zu *ἡμέραν* genommen wird: „so bestimmt er wiederum einen Tag (setzt auf's Neue einen Termin fest), nämlich „„ein Heute"", indem er, wie zuvor bemerkt ward, in David so lange Zeit nachher spricht: heute u. s. w." (*Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Jac. Cappellus*, *Carpzov*, *Schulz*, *Klee*, *Bleek*, *de Wette*, *Bisping*, *Maier*). Auch nicht so, dass das erste *σήμερον* mit *λέγων* verbunden wird: „so setzt er nochmals einen Tag fest, indem er nach so langer Zeit in David „„heute"" spricht; wie es ja heisst: heute, wenn ihr u. s. w." (*Zeger*, *Schlichting*, *Heinrichs*, *Stengel*). Vielmehr beginnt schon das erste *σήμερον* das Citat, wird dann aber wegen der vom Verfasser eingeschobenen Worte *ἐν Δαυὶδ — προείρηται* im zweiten *σήμερον* reassumirt. — *ἐν Δαυὶδ*) nicht: *beim* David, d. h. im

---

sentlichen Ruhe einführt, welche innerlich der Sabbathruhe Gottes entspricht."

Psalmbuch (*Dindorf*, *Schulz*, *Böhme*, *Bleek*, *Ebrard*, *Alford* u. A. mit Vergleichung von Röm. 11, 2. 9, 25.), sondern in der Person des David als des Werkzeuges, dessen Gott zum Reden sich bediente. Der 95ste Psalm, obwohl nicht davidisch, ward in der Ueberschrift der LXX., denen der Verfasser folgt, dem David beigelegt. — *μετὰ τοσοῦτον χρόνον*) seit der Zeit des Josua (V. 8.). — *καθὼς προείρηται*) Zurückweisung auf 3, 7 f. V. 15.

V. 8. Rechtfertigung des *πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν* V. 7. Hätte bereits Josua in die Gottesruhe eingeführt, so würde Gott nicht noch in der Zeit nach Josua von einem Termin des Eintritts in dieselbe reden. — *αὐτούς*) sc. *τοὺς πρότερον εὐαγγελισθέντας* V. 6. — *καταπαύειν*) hier (in Uebereinstimmung mit dem classischen Sprachgebrauch) transitiv wie Exod. 33, 14. Deuteron. 3, 20. 5, 33. al.: *in die Ruhe einführen*. — *ἐλάλει*) sc. *ὁ θεός*. — *μετὰ ταῦτα*) gehört nicht zu *ἄλλης ἡμέρας* sondern zu *ἐλάλει*, und entspricht dem *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* V. 7.

V. 9. Schlussfolgerung aus V. 7. 8., und somit Rückkehr zu der ersten Hälfte von V. 6. „Also *noch übrig, seines Eintritts noch gewärtig* ist eine Sabbathsruhe für das Gottesvolk", insofern nämlich, was der Verfasser den Hebräern gegenüber als zugestanden voraussetzen konnte, auch seit David's Zeit bis zur Gegenwart herab Niemand in die *κατάπαυσις* Gottes eingetreten war. Als *Sabbathsruhe* charakterisirt der Verfasser die Gottesruhe im Anschluss an V. 4. Als Typus der ewigen Seligkeit betrachten auch die Rabbinen den Sabbath. Vergl. z. B. *Jalkut Rubeni* fol. 95, 4.: Dixerunt Israëlitae: Domine totius mundi, ostende nobis exemplar mundi futuri. Respondit ipsis deus s. b.: illud exemplar est sabbatum. *R. D. Kimchi* et *R. Salomo* in Ps. 92.: Psalmus cantici in diem sabbati, quod hic psalmus pertineat ad seculum futurum, quod totum sabbatum est et quies ad vitam aeternam. S. *Wetstein* und *Schöttgen* z. d. St. — *ἄρα*) zu Anfang eines Satzes ist den Classikern in Prosa fremd. Vergl. aber Röm. 10, 17. 2. Kor. 7, 12. Luk. 11, 48. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 493. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 318. — Der Ausdruck *σαββατισμός* (von *σαββατίζειν*, שָׁבַת, den Sabbath feiern, Exod. 16, 30. al.) nur hier und bei Plutarch de superstit. c. 3. — *τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*) dem Volke, welches Gott angehört, von diesem als sein Volk anerkannt und behandelt wird, da es gläubig sich ihm hingegeben hat. Vergl. Gal. 6, 16.: *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*.

V. 10. ist nicht Begründung von V. 9. durch Hinweis

auf das *Wesen* der Sabbathsruhe (*Delitzsch* und *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 804.), sondern Rechtfertigung des V. 9. gebrauchten Ausdrucks σαββατισμός. Denn nicht worin das *Wesen* der Sabbathsruhe bestehe, sondern dass in dem angenommenen Falle *auch dem Menschen* gleichwie Gott ein καταπαύειν zugeschrieben werden könne, wird hervorgehoben. — Falsch (weil mindestens εἰςελθὼν γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ κτλ. geschrieben sein müsste) bezieht *Schulz* ὁ γὰρ εἰςελθὼν auf ὁ λαὸς zurück: „und ist es eingegangen u. s. w.“ Eben so falsch, weil der Zusammenhang keinen Anknüpfungspunkt dafür gewährt, finden *Owen*, *Alting*, *Starck*, *Valckenaer*, und neuerdings *Ebrard* und *Alford* in ὁ εἰςελθὼν eine Bezeichnung Christi, wobei dann die ἔργα von der vollbrachten Erlösung oder auch dem erduldeten Leiden und Tode verstanden werden. Vielmehr enthält V. 10. einen allgemeinen Satz: *denn wer eingegangen ist in seine* (nämlich: Gottes) *Ruhe, der ist auch seinerseits zur Ruhe gelangt von seinen Werken* (den Beschwerden und Mühen seines irdischen Lebens *); vergl. LXX. Gen. 3, 17.: ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου. 5, 29.: οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατηράσατο κύριος ὁ θεός. Vergl. auch Apok. 14, 13.), *gleichwie von seinen eigenen* (den Schöpfungswerken) *Gott;* für den ist also gleicherweise der Sabbath der ewigen Seligkeit angebrochen.

V. 11—13. Mahnend warnender Abschluss. — σπουδάσωμεν) nicht: festinemus (*Vulg.*), sondern: *lasset unser ernstliches Bemühen darauf gerichtet sein.* — οὖν) folgert aus allem Bisherigen von 3, 7. an. — ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν) *eben jene* κατάπαυσις, von der zuvor die Rede gewesen ist, die geschildert ward als eine κατάπαυσις Gottes, als eine schon den Vätern und dann wiederum uns verheissene, als ein Gut, dessen jene wegen ihres Ungehorsams und Unglaubens verlustig gingen, das aber für uns, wenn wir Glauben und Vertrauen beweisen, noch offen steht, als ideale Sabbathsruhe und ewige Seligkeit. — ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας) *damit Niemand in dasselbe Beispiel des Ungehorsams falle,* d. h. damit Niemand in dieselbe Widerspen-

---

*) Nicht gemeint sind die Werke oder die Arbeit „der Heiligung“ (*Tholuck*, *Grimm*, Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 664.); noch weniger die Ritualsatzungen des Judenthums (*Braun*, *Akersloot*, *Cramer*, *Semler* und *Griesbach*).

stigkeit, wie die Väter, verfalle, und wie sie ein Warnungsbeispiel für Andere werde. So die *Vulgata, Luther, Beza, Corn. a Lapide, Grotius, Abresch, Alford* u. A. πίπτειν ἐν ist auch bei den Classikern ganz gewöhnlich, s. *Passow* u. *Pape* z. d. W. Von πίπτειν εἰς unterscheidet es sich nur durch seine grössere Significanz, indem es nicht bloss, wie dieses, das Hineinfallen in etwas, sondern zugleich das auf dasselbe folgende Liegenbleiben in demselben ausdrückt. Andere, wie *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Vatablus, Calvin, Schlichting, Jac. Cappellus, Wolf, Bengel, Carpzov, Schulz, Heinrichs, Bleek, de Wette, Stengel, Tholuck, Bisping, Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 664.; dieser um desswillen, weil der Ausdruck: „in ein Beispiel verfallen" statt „ein Beispiel abgeben" ein gezwungener sein soll — aber der Ausdruck ist nur ein conciser (s. oben) —, und weil πίπτειν wahrscheinlich im Rückblick auf die hier berücksichtigte Stelle 3, 17., nur dass dort das Verbum den physischen Untergang bezeichne, gewählt sei, was aber gar nicht anzunehmen ist), *Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 774.) *Maier, Kluge, Moll* nehmen πέσῃ absolut: „falle, d. h. zu Grunde gerichtet werde, umkomme." Man erklärt dann ἐν entweder durch „per" (*Wolf, Stengel,* A.), oder durch „gemäss" (*Tholuck*), oder durch „propter" (*Carpzov*), oder, was dann allein richtig, vom Zustande, Befunde (*Bleek, de Wette, Bisping, Delitzsch, Riehm, Maier, Moll*): „indem er das gleiche Beispiel giebt." Aber diese ganze Auffassung ist gekünstelt. Auch spricht gegen sie die *Stellung* von πέσῃ. Denn hätte dasselbe solchen Nachdruck, wie es haben muss, sobald es im absoluten Sinne genommen wird, so würde es nicht in so untergeordneter, tonloser Weise zwischen die übrigen Worte eingeschaltet, sondern gleich an den Anfang des Satzes getreten sein: ἵνα μή τις πέσῃ κτλ.

V. 12. 13. Warnender Nachweis der Nothwendigkeit, der V. 11. ausgesprochenen Ermahnung Folge zu leisten *).

*) Reich an abentheuerlicher, alle sprachliche Basis verleugnender Willkür ist auch hier der *Ebrard*'sche Kommentar. Nach *Ebrard* wird V. 12. die V. 11. vorhergehende Warnung noch geschärft durch die Erinnerung daran, dass bei *uns* (!) jene Entschuldigung (!) wegfalle, welche nach V. 2. (!) bei den mosaischen Zeitgenossen noch eine Stelle gefunden. Bei *uns* fehle von Seiten des Wortes *Gottes* nichts (!); denn (!) das Wort Gottes sei lebendig, kräftig, eindringend in die Seele; wenn *wir* (!) dem Unglauben verfielen, so liege die Schuld *allein an uns selbst* (!). Nach *Ebrard* bildet nämlich der Ge-

— ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) *das Wort Gottes*. Darunter ist nicht mit vielen K. VV., *Oecumenius*, *Theophylact*, *Thom. Aquin.*, *Lyra*, *Cajetan*, *Clarius*, *Justinian*, *Corn. a Lapide*, *Jac. Cappellus*, *Heinsius*, *Alting*, *Clericus*, *Cramer* u. A. das hypostasirte Wort Gottes oder Christus als zweite Person der Gottheit zu verstehen. Denn obwohl diese Bezeichnungsweise Christi beim Verfasser des Hebräerbriefs nach 1, 1—3. und wegen seiner Berührungen mit *Philo* an sich nichts Befremdendes haben könnte, so war doch der Ausdruck zu ungewöhnlich, als dass er selbst da, wo der Zusammenhang nicht darauf führte, ohne Weiteres in solch speciellem Sinne hätte gebraucht und verstanden werden können. Auch scheinen die Prädicate ἐνεργής, τομώτερος κτλ. und κριτικός (statt κριτής) mehr für ein sächliches als ein persönliches Subject sich zu eignen. *Die Meisten* verstehen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ von dem verkündigten und in der Schrift aufbewahrten Gotteswort. Sie beziehen es dann entweder auf das Evangelium (*Camero*, *Grotius*, *Wittich*, *Akersloot*, *Ebrard*, A.), oder auf die Drohungen Gottes (*Schlichting*, *Michaelis*, *Abresch*, *Böhme*, *Heinrichs*, A.), oder endlich auf die Drohungen und Verheissungen Gottes zusammengenommen (*Beza*, *Schulz*, *Bisping*, A.). ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist ganz allgemein zu fassen: „*dasjenige, was Gott spricht*", wie denn überhaupt der ganze Satz V. 12. 13. eine generelle Sentenz enthält. Dass dann aber „dasjenige, was Gott redet" in seiner Anwendung auf den speciellen hier in Betracht kommenden Fall die von Gott durch den Psalmisten wiederholte Aufforderung zur Herzensempfänglichkeit und die im Fall der Widerspenstigkeit und des Unglaubens gedrohte Ausschliessung von seiner κατάπαυσις war, ergab sich dem Leser von selbst aus dem Zusammenhang. — Das Wort Gottes wird in einer fortschreitenden Steigerung charakterisirt. ζῶν, *lebendig*, heisst es wegen seiner inneren Lebenskraft (nicht wegen seiner ewigen, unvergänglichen Dauer: *Schlichting*, *Abresch*; auch nicht als „*cibus* ac *nutrimentum*, quod hominum animis *vitam* conservat": *Carpzov*; oder im Gegensatz zum starren todten Gesetz: *Ebrard*), ἐνεργής, *wirksam*, wegen des sich Geltendmachens, des sich kräftig Erweisens in der Aussenwelt. Das letztere ist die Folge des ersteren, und beides

---

nitiv τοῦ θεοῦ einen Gegensatz gegen die erste Person Pluralis σπουδάσωμεν (!) und V. 12. einen ergänzenden materiellen Gegensatz zu V. 2. (!) Dass „dieser tiefe und feine Zusammenhang bisher von allen Auslegern übersehen worden", ist natürlich genug. Auch nachdem *Ebrard* ihn aufgefunden, wird er wohl unbeachtet bleiben.

bezieht sich dem Zusammenhange nach auf die dem Worte Gottes anhaftende Strafgewalt über seine Verächter. — Die eindringende Schärfe dieser Strafgewalt wird steigernd geschildert im Folgenden. — καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον) *und schneidender als jegliches* (irgend ein) *zweischneidiges Schwert.* ὑπὲρ nach einem Comparativ (Luk. 16, 8. Judd. 11, 25. LXX. Cod. Vatican.) wie παρὰ 1, 4. μάχαιρα δίστομος ein Schwert mit zwiefachem Munde, d. h. mit einer an beiden Seiten befindlichen Schneide oder Schärfe (ἀμφοτέρωθεν ὀξεῖα). Derselbe Ausdruck LXX.: Judd. 3, 16. Proverb. 5, 4. Vergl. ῥομφαία δίστομος Apok. 1, 16. 2, 12. LXX.: Ps. 149, 6. Sir. 21, 3. Dessgleichen Eurip. Helen. 989.: ἐμὸν πρὸς ἧπαρ ὦσαι δίστομον ξίφος τόδε. Orest. 1309.: δίπτυχα, δίστομα φάσγανα. — Den Beleg für die Aussage τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον enthalten die Worte: καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν) *und hindurchdringend bis dass es scheidet Seele und Geist, Fugen sowohl wie Mark.* μερισμὸς bezeichnet die Action des Scheidens, und das scheidende Subject ist das Wort Gottes. Falsch nimmt es *Schlichting* (vergl. auch *Böhme*) lokal oder reflexiv: bis zu der geheimnissvollen Stätte, wo sich scheiden Seele und Geist. Zu verwerfen ist diese Fassung, weil dann auch das folgende Glied ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν gleichmässig zu deuten wäre: wo sich scheiden Gelenke und Mark, Gelenke und Mark aber nichts unmittelbar sich Berührendes im körperlichen Organismus sind, der Gedanke also, sei es dass man ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne verstände, ein inconcinner würde. *Schlichting* will nun freilich ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν nicht mehr von μερισμοῦ abhängen lassen, sondern es mit μερισμοῦ coordinirt nehmen („ . . . ut gladius iste penetrare dicatur ad loca in homine abditissima, etiam illuc, ubi anima cum spiritu connectitur et ab eo dividitur, *itemque ubi* sunt membrorum compages et medullae.“). Aber dazu wäre die Wiederholung von ἄχρι vor ἁρμῶν erforderlich gewesen. Völlig missglückt endlich ist auch der von *Hofmann* (Schriftbew. I. Aufl. 2. p. 297.) eingeschlagene Weg, um die lokale Fassung zu retten, indem er ψυχῆς καὶ πνεύματος von ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν abhängen lassen will: „bis dahin, wo es des innern Lebens sowohl Gelenke als Mark, die geheimen Fugen seines Zusammenhangs und das innerste Mark seines Bestands, zerschneidet und zerscheidet.“ Denn es wäre dann den Lesern das Verständniss einer Wortstellung zugemuthet, die

nicht etwa, wie *Hofmann* meint, an Hebr. 6, 1. 2. „ihres Gleichen" hat, die vielmehr wegen des schon zu ψυχῆς καὶ πνεύματος hinzugesetzten μερισμοῦ geradezu unmöglich ist, und darum nirgends im N. T., geschweige denn im Hebräerbrief, ein Analogon findet. Alle vier Worte ψυχῆς, πνεύματος, ἁρμῶν und μυελῶν hängen von μερισμοῦ ab. und nicht eine Theilung der Seele *vom* Geist, der Fugen oder Gelenke *vom* Mark, auch nicht eine Theilung der Seele und des Geistes von Gelenken und Mark (*Böhme*), sondern eine Theilung der Seele, des Geistes u. s. w. je *in sich selbst* ist gemeint. Die beiden letzten Substantiva aber sind den beiden ersten nicht coordinirt (*Calvin, Beza, Camero, Storr, Delitzsch,* A.), sondern subordinirt. ψυχή nämlich und πνεῦμα, welche unter sich als Charakteristiken des niederen sinnlichen und des höheren Geisteslebens sich unterscheiden, sollen hier wohl ohne speciellere Abgrenzung überhaupt die innere Seite des Menschenlebens hervorheben im Gegensatz zum σῶμα oder Leibe, welchen letzteren allein ein irdisches Schwert durchdringen kann, und ἁρμοί τε καὶ μυελοὶ ist nicht von den Gelenken und dem Marke des *Leibes* *), sondern *von den Fugen und dem Marke der ψυχή und des πνεῦμα* zu verstehen, ist also bildlicher Ausdruck, um die innerste, verborgenste Tiefe des menschlichen Geisteslebens zu bezeichnen. In solch übertragener

*) So erklärt noch *Delitzsch*, welcher, unbekümmert darum, ob das zu der spirituellen Denkweise des Briefverfassers sich schicke, denselben die grob sinnliche Vorstellung aussprechen lässt, dass das Wort Gottes „dem Menschen die widergöttlichen Potenzen seiner Leiblichkeit" nachweise, „welche *ganz und gar bis in alle Gelenke und Marke* (*Kopfmark, Rückenmark u. dgl.*) ein Sitz der Sünde und des Todes geworden" sei! Der Ausdruck nämlich richte sich, ohne selbst bildlich zu werden, nach dem Bilde von der μάχαιρα. Es sei vorausgesetzt, dass das Wort Gottes seine Secirarbeit (!) bis auf das Skelet mit seinen Knochen und Sehnen (!) schon vollbracht habe, wenigstens vorausgesetzt, dass es bis dahin selbstverständlich leicht fertig werden könne. Aber auch da stehe es nicht still, sondern es trenne auch noch weiter die Knochengelenke mit den ihrer Bewegung dienenden Sehnen und zerschneide die Knochen selbst, so dass das Mark, das sie enthalten, bloss gelegt werde. So mache denn das Wort den ganzen Menschen vor Gott und vor ihm selbst durchsichtig und enthülle in schärfster und strengster Analyse seinen seelischgeistigen und inwendigsten leiblichen (!) Zustand, wo es sich denn zeige, dass, so weit der Mensch dem Werke der Gnade noch nicht Raum gegeben und so weit dieses sich selbst noch nicht zu vollführen vermocht habe, das Mark des Leibes so verderbt sei, wie der Geist, welcher gleichsam das Mark der Seele sei, und die Gelenke des Leibes so verderbt, wie die Seele, welche gleichsam das Gelenke des Geistes sei (!).

Bedeutung findet sich *μυελὸς* auch bei den Classikern. Vergl. Themist. Orat. 32. p. 357.: (*ὀδύνη*) *εἰςδεδυκυῖα εἰς αὐτόν που τὸν μυελὸν τῆς ψυχῆς*. Eurip. Hippol. 255 f.: *χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς*. *ἁρμὸς* aber, Zusammenfügung, Verknüpfung, Fuge konnte gleichfalls metaphorisch gebraucht werden, da es seine Bedeutung als Gelenk des menschlichen Leibes erst durch Hinzufügung von *τοῦ σώματος* oder durch den Zusammenhang erhält, sonst aber in den mannigfachsten Zusammensetzungen und Beziehungen vorkommt. Vergl. z. B. *ἁρμὸς θύρας* Dionys. Hal. 5, 7., *ἁρμοὶ λιθῶν* Sir. 27, 2. al. — Beachtenswerth ist übrigens, dass eine ähnlich einschneidende und trennende Kraft auch *Philo* seinem göttlichen Logos beilegt. Er nennt ihn den *τομεὺς τῶν συμπάντων*, den Gott bis zur schneidendsten Schärfe gewetzt, der darum nicht bloss alles Sinnliche theile und bis zu den Atomen hindurchdringe, sondern selbst das Uebersinnliche scheide, die Seele in die vernünftige und unvernünftige, die Rede in die wahre und falsche, die Wahrnehmung in die deutliche und dunkele. Vergl. besonders Quis rerum divinarum haeres p. 499. (bei Mangey I. p. 491.): *Εἶτ᾽ ἐπιλέγει· Διεῖλεν αὐτὰ μέσα* [Gen. 15, 10.], *τὸ τίς οὐ προςθείς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς. . . . Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον*. — Ibid. p. 500. (I. p. 492.): *Οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν, καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα* u. s. w. — Vergl. auch de Cherubim p. 112 f. (bei Mangey I. p. 144.), wo Philo in der *φλογίνῃ ῥομφαίᾳ* Gen. 3, 24. ein Symbolum des Logos findet, und dann in Bezug auf Abraham bemerkt: *Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ Ἀβραὰμ ὁ σοφός, ἡνίκα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετρεῖν πάντα καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ, λαμβάνει τῆς φλογίνης ῥομφαίας* (d. h. des göttlichen Logos) *μίμημα, πῦρ καὶ μάχαιραν* [Gen. 22, 6.], *διελεῖν καὶ καταφλέξαι τὸ θνητὸν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γλιχόμενος, ἵνα γυμνῇ*

τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν Θεὸν ἀναπτῇ; — *καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας*) *und zu beurtheilen oder zu richten* (falsch *Heinrichs, Kuinoel*, A.: zu verdammen) *befähigt Gesinnungen und Gedanken des Herzens*. — *ἐνθυμήσεων*) Matth. 9, 4. 12, 25. Act. 17, 29. — *ἐννοιῶν*) 1. Petr. 4, 1.

V. 13. Uebergang vom Worte Gottes zu Gott selbst. Dass das doppelte *αὐτοῦ* und das *ὃν* V. 13. nicht auf Christus bezogen werden könne *), folgt aus der richtigen Fassung von *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* V. 12. Dass aber überhaupt nicht der Gesammtbegriff *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* (so noch *Ebrard*) das Subject für die Pronomina V. 13. sein könne, sondern nur das aus demselben zu entnehmende *ὁ Θεός*, ergiebt sich aus dem Ausdruck *τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ*, der nur zu diesem, nicht zu jenem passt. Der Uebergang vom Worte Gottes zu Gott selber war übrigens ein sehr nahe liegender, da im Worte Gottes Gott selbst gegenwärtig und wirksam ist. — *κτίσις*) wie Röm. 8, 39. u. ö. im allgemeinsten Sinn: irgend ein *Geschöpf*, und zwar hier nicht bloss seiner äusseren Existenz sondern ebenso seinem inneren Wesen nach. Ganz verfehlt *Grotius*, dem *Carpzov* folgt: Videtur mihi hoc loco *κτίσις* significare *opus hominis*, quia id est velut *creatura* hominis. — *δέ*) *vielmehr*. S. zu 2, 6. — *τετραχηλισμένα*) *entblösst*. *Hesychius*: *πεφανερωμένα*. *τραχηλίζειν* heisst: dem Opferthier den Hals beim Schlachten zurückbiegen, um ihn vorn zu entblössen, dann überhaupt: entblössen, öffnen, sehen lassen. S. die *Lexica* von *Passow* und *Pape* zu dem Wort. Vergl. Hom. Il. 1, 459.: *αὖ ἔρυσαν*, sc. *τὸν τράχηλον τοῦ ἱεροῦ*. Orpheus Argon. 311.: *ταῦρον σφάζον, ἀνακλίνας κεφαλὴν εἰς αἰθέρα δῖαν*. *P. Fr. Ach. Nitsch*, Beschreibung des häuslichen, gottesdienstlichen u. s. w. Zustandes der Griechen. 2te Aufl. Th. I. p. 667. *Andere*, wie *Elsner, Wolf, Baumgarten, Kuinoel, Bleek, de Wette, Bisping* und *Maier* lassen nach dem Vorgange von *Perizonius* ad Aeliani var. hist. 12, 58. *τραχηλίζειν* die Bedeutung „entblössen" daher erhalten, dass man im Alterthum Verbrecher, welche fortgeschleppt wurden, beim Halse fasste, und ihnen das Haupt rückwärts bog, damit sie dem Anblick Aller preisgegeben würden. Man beruft sich dafür nicht unpassend auf Sueton. Vitell. 17.: donec (Vitellius) religatis post terga ma-

*) Wie sogar von *Dorscheus*, *Calov*, *Wittich*, *Braun*, *Brochmann* und *Schöttgen*, obwohl sie das Wort Gottes V. 12. *nicht* hypostatisch deuten, geschieht.

nibus, injecto cervicibus laqueo, veste discissa, seminudus in forum tractus est — — reducto coma capite, *ceu noxii solent,* atque etiam mento mucrone gladii subrecto, ut visendam praeberet faciem neve summitteret. Dessgleichen auf Plin. Panegyr. 34, 3.: Nihil tamen gratius, nihil seculo dignius, quam quod contigit desuper intueri delatorum supina ora retortasque cervices. Indess eine *römische* Sitte kann für die Bedeutung eines *griechischen* Worts nicht ohne Weiteres maassgebend sein. *Noch Andere*, wie *Camero*, *Brochmann* und *Klee* lassen die allgemeine Bedeutung: „entblössen" für *τραχηλίζειν* daraus erwachsen, dass das Verbum auch vom Fechter gebräuchlich ist, der seinen Gegner am Halse packt und ihn rückwärts niederwirft, wobei eben das Antlitz desselben den Blicken der Zuschauer blossgestellt werde (*Camero :* Videtur esse metaphora petita a re palaestrica. Nam luctatores tum demum adversarium dicuntur *τραχηλίζειν*, quum obstricto collo ita versant, ut objiciant spectatorum oculis nudum conspiciendum et retectum undiquaque, id quod tum demum maxime fit, quum ejus cervicibus inequitant.). Allein die Blossstellung des Gesichts vom niedergeworfenen Gegner war bei dem *τραχηλίζειν* des Fechters ein Umstand ohne Belang, weil nichts nothwendig damit Verbundenes. Noch weitere, nicht minder unwahrscheinliche Ableitungen s. bei *Bleek*. — *πρὸς ὃν κτλ.*) ist bloss mit dem unmittelbar vorhergehenden *αὐτοῦ*, nicht zugleich, wie von *Michaelis*, *Bloomfield* und *Hofmann* (Schriftbew. I. Aufl. 2. p. 104.) geschieht, mit dem ersten *αὐτοῦ* eng zusammenzufassen, und auf *ἡμῖν* ruht kein Nachdruck (gegen *Ebrard* und *Alford*). Die Worte sind übrigens zu unselbstständig, als dass sie mit *Alford* für sich genommen und durch ein Kolon vom Vorhergehenden abgetrennt werden dürften. — *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*) *gegen den uns das Verhältniss stattfindet*, d. h. *mit welchem wir es zu thun haben*. *Calvin:* vertendum erat: cum quo nobis est ratio: cujus orationis hic est sensus, deum esse, qui nobiscum agit, vel cum quo nobis est negotium, ideoque non esse ludendum quasi cum homine mortali, sed quoties verbum ejus nobis proponitur, contremiscendum esse, quia nihil ipsum lateat. Vergl. 1. Kön. 2, 14. und 2. Kön. 9, 5.: *λόγος μοι πρὸς σέ*. — Aristides Leuctr. 4. p. 465.: *ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο θαυμαστὸν φαίνεται, εἴ τις τὸ μὲν Θηβαίους μόνους ἀντιπάλους ἡμῖν καταλειφθῆναι δέδιε, τὸ δὲ πρὸς ἀμφοτέρους ἡμῖν εἶναι τὸν λόγον, οὐδενὸς ἄξιον κρίνει φόβου.* Weitere Beispiele bei *Wetstein* und *Bleek*. Ungenau nehmen *Luther*, *Vatablus*, *Camero*,

Schlichting, Corn. a Lapide, Grotius, Calov, Wolf, Schulz, Stengel u. A., meist mit Berufung auf πρὸς 1, 7. 8. und unter Vergleichung von 5, 11., πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος für gleichbedeutend mit περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος. Die *Peschito* endlich, *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Erasmus* Paraphr., *Clarius, Zeger, Limborch, Michaelis, Cramer* u. A. erklären: dem wir Rechenschaft von unserm Thun werden abzulegen haben. An sich wäre diese Deutung zulässig, aber, da in Folge derselben die Worte in Bezug auf ein noch zukünftiges Ereigniss zu fassen wären, so müsste man ἔσται hinzugesetzt erwarten.

V. 14 — 10, 18. Der Verfasser hat im Bisherigen Christum mit den *Engeln*, und darauf mit *Moses* verglichen, und die Superiorität desselben über Beide nachgewiesen. Er wendet sich jetzt zu einem dritten Punkt der Vergleichung, indem er ihn mit den *levitischen Hohenpriestern* in Parallele stellt, und die Erhabenheit seines Hohenpriesterthums über das levitische Hohepriesterthum allseitig in Bezug auf seine Person, in Bezug auf das Heiligthum, in welchem er fungirt, und in Bezug auf das dargebrachte Opfer entwickelt. Die Ausführlichkeit dieser neuen dogmatischen Erörterung, die dem nämlichen paränetischen Zwecke dient, wie die vorhergehenden Auseinandersetzungen, und darum mit einer den früheren gleichartigen Ermahnung eröffnet, und bald darauf durch ein längeres warnend-paränetisches Zwischenstück unterbrochen wird, erklärt sich aus der grossen Wichtigkeit, die sie für Leser hatte, welche in engherziger Ueberschätzung des väterlich ererbten Tempelcults die fortwährende Theilnahme an demselben zur völligen Sündensühnung und zur Erwerbung des ewigen Heils für nothwendig hielten, und, weil sie nichts dem Aehnliches im Christenthum zu finden glaubten, nahe daran waren, von diesem wiederum ab- und in's Judenthum völlig zurückzufallen. Vergl. schon *Chrysostomus* Homil. VIII. init.: Ἐπειδὴ γὰρ οὐδὲν ἦν (sc. im Neuen Bunde) σωματικὸν ἢ φανταστικὸν, οἷον οὐ ναός, οὐχ ἅγια ἁγίων, οὐχ ἱερεὺς τοσαύτην ἔχων κατασκευήν, οὐ παρατηρήσεις νομικαί, ἀλλ' ὑψηλότερα καὶ τελειότερα πάντα, καὶ οὐδὲν τῶν σωματικῶν, τὸ δὲ πᾶν ἐν τοῖς πνευματικοῖς ἦν, οὐχ οὕτω δὲ τὰ πνευματικὰ τοὺς ἀσθενεστέρους ἐπήγετο ὡς τὰ σωματικά, τούτου χάριν τοῦτον ὅλον κινεῖ τὸν λόγον. — Den *Uebergang* zu diesem neuen Abschnitt bilden V. 14—16.

V. 14. Die Anknüpfung ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα setzt vor-

aus, dass von Jesus als ἀρχιερεὺς bereits die Rede gewesen sei. Wir werden desshalb für οὖν auf 2, 17. 3, 1. zurückgeführt. Da nun aber zu ἀρχιερέα noch μέγαν und διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς hinzugefügt ist, und also auch schon diese Charakteristiken als aus dem Vorigen bekannt vorausgesetzt werden müssen, so ist οὖν in seiner Zurückbeziehung nicht auf 2, 17. 3, 1. zu *beschränken*, sondern auf die ganze Erörterung 1, 1—3, 6. *auszudehnen*, so dass (logisch allerdings nicht sehr genau) μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς auf die in diesen Abschnitten geschilderte *Hoheit und Erhabenheit der Person Jesu überhaupt* zurückblickt. — Verfehlt meint *Delitzsch*, dass durch οὖν die Ermahnung κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας als Folgerung aus V. 12. 13. abgeleitet werden solle. Diese Meinung wäre nur dann berechtigt, wenn, mit Hinweglassung des Participialsatzes, bloss κρατῶμεν οὖν τῆς ὁμολογίας geschrieben stände. Denn da κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας in dem voraufgeschickten ἔχοντες κτλ. seine *eigene*, vom unmittelbar Vorhergehenden absehende, Motivirung erhalten hat, so ist klar, dass bei V. 14. auf den Inhalt von V. 12. 13. gar keine Rücksicht mehr genommen wird. Es lässt sich daher auch nicht billigen, dass *Delitzsch*, um für die verunglückte Beziehung auf V. 12. 13. Raum zu gewinnen, οὖν, anstatt mit dem Participium, womit es grammatisch verbunden ist, und worauf als das Einfachste und Natürlichste auch die ähnliche Stelle 10, 19 ff. hinweis't, logisch mit dem Verbum κρατῶμεν verknüpft wissen will. Welches gekünstelte Wirrsal der Beziehungen muthet *Delitzsch* dem Leser zu, wenn er ἔχοντες κτλ. zu gleicher Zeit als Rekapitulation von zuvor Gesagtem und als Weiterführung der Erörterung, und trotz allem dem doch κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας als Folgerung aus V. 12. 13. betrachten soll! Ohnehin ist der nach *Delitzsch* zwischen V. 14. und V. 12. 13. angeblich vorhandene Zusammenhang: „das Wort Gottes fordert Gehorsam und Aneignung d. i. Glauben, aber nicht bloss innerlich sich verschliessenden Glauben, sondern auch lautes Ja und Amen, rückhaltloses und rücksichtsloses Bekenntniss, ὁμολογία, als den Wiederhall seiner selbst aus Mund und Herzen“ in sich selbst ein Unding, weil die zuvor geforderte πίστις und die hier geforderte ὁμολογία keineswegs als ein Minus und Majus sich von einander unterscheiden, vielmehr im Sinne des Briefverfassers Synonyma sind. Es ergiebt sich hieraus, dass οὖν in einem freieren Verhältniss zum Vorigen steht, mithin überhaupt nicht als eigentliche Folgerungspartikel, die das Vorhergehende erst zum Ab-

schluss bringt, sondern als Reassumptionspartikel, die in Form der Rückkehr zu bereits früher Gesagtem einen neuen Abschnitt anhebt, genommen werden muss. — *μέγαν*) gehört nicht in der Weise mit *ἀρχιερέα* zusammen, dass es erst vereint mit demselben den Begriff des *Hohen*priesters bildete (*Jac. Cappellus*, *Braun*, *Rambach*, *Wolf*, *Carpzov*, *Michaelis*), sondern ist Qualitätsbezeichnung des Hohenpriesters und heisst *erhaben*, wie ebenso *μέγας* 10, 21. in Verbindung mit *ἱερεύς*. Vergl. auch 13, 20. — Wie übrigens der Verfasser des Hebräerbriefs Christum den Sohn Gottes, so stellt auch *Philo* (de somn. p. 598. A.; bei Mangey I. p. 654.) den göttlichen Logos als *ὁ μέγας ἀρχιερεὺς* dar. Vergl. ebendaselbst p. 597. (I. p. 653.): *Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*. — *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*) erläuternder Nachweis von *μέγαν*. Falsch übersetzen *Luther* (und ebenso die *Peschito*): der gen Himmel gefahren ist; *Calvin*, *Peirce*, *Ernesti* u. M.: qui coelos ingressus est. Es kann nur bedeuten: *der durch die Himmel hindurchgegangen ist*, sc. um über den Himmeln erhaben (vergl. 7, 26. Eph. 4, 10.) auf dem Throne der göttlichen Majestät seinen Sitz zu nehmen (1, 3. 13.). Anspielung auf den Hohenpriester des Alten Bundes, der, um das Volk zu versöhnen, durch die Vorhöfe des Tempels und durch diesen selbst in's Allerheiligste ging. Vergl. 9, 11. — *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) nachdrucksvolle Apposition zu *ἀρχιερέα μέγαν κτλ.*, in welcher die Charakteristik Jesu als des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (1, 1. 5. 6, 6. 7, 3. 10, 29.) auf's Neue dazu dient, die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters bemerklich zu machen. Ganz verkehrt vermuthen *Wolf* und *Böhme* in dem Zusatze *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* den Zweck der Unterscheidung Jesu von dem V. 8. genannten Josua. Denn die Nennung des Josua V. 8. war in Bezug auf den Zusammenhang nur eine beiläufige, wesshalb dort auch nicht einmal eine Näherbestimmung zu dem Namen hinzutrat. — *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας*) *so lasset uns festhalten* (6, 18. Kol. 2, 19. 2. Thess. 2, 15.; falsch *Tittmann:* ergreifen) *das Bekenntniss*. *ὁμολογία* ist nicht mit *Storr* speciell auf das Bekenntniss Christi *als des Hohenpriesters* zu beziehen, sondern überhaupt vom christlichen Bekenntniss zu fassen. Der Ausdruck steht auch hier *objectiv* wie 3, 1., von der Summe oder dem Inhalt des Christenglaubens.

V. 15. Weitere Motivirung der Aufforderung V. 14.,

am christlichen Bekenntniss festzuhalten *). Denn der Hohepriester der Christen ist nicht bloss ein hoch erhabener (V. 14.), er ist auch, da er als ein Bruder den Christen nahe steht, und wie sie versucht worden ist, befähigt, für ihre Schwachheiten Mitgefühl zu haben. Vergl. 2, 17. 18. *Calvin:* In nomine filii dei, quod posuit, subest ea majestas, quae nos ad timorem et obsequium adigat. Verum si nihil in Christo aliud consideremus, nondum pacatae erunt conscientiae. Quis enim non reformidet filii dei conspectum, praesertim quum reputamus, qualis sit nostra conditio, nobisque in mentem veniunt peccata nostra? Deinde Judaeis aliud obstare poterat, quia Levitico sacerdotio assueverant: illic cernebant hominem mortalem unum ex aliis electum, qui sanctuarium ingrediebatur, ut sua deprecatione reconciliaret fratres suos deo. Hoc magnum est, quum mediator, qui placare erga nos deum potest, unus est ex nobis. Haec illecebra poterat Judaeos illaqueare, ut sacerdotio Levitico semper essent addicti, nisi occurreret apostolus, ac ostenderet filium dei non modo excellere gloria, sed aequa bonitate et indulgentia erga nos esse praeditum. Während *δυνάμενον συμπαθῆσαι* und *πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* die Gleichartigkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters mit dem alttestamentlichen hervorhebt (vergl. 5, 2.), wird die daneben zwischen beiden stattfindende Ungleichartigkeit durch *χωρὶς ἁμαρτίας* bemerklich gemacht. — *συμπαθεῖν) Mitgefühl haben.* Vergl. 10, 34. Vorbedingung der Hülfsleistung und Erlösung. — *αἱ ἀσθένειαι ἡμῶν)* die Zustände der menschlichen, sowohl sittlichen als leiblichen, Schwäche, welche durch den Eintritt der Sünde in die Welt hervorgerufen sind. — *πεπειρασμένον δέ)* enthält in Form einer Correction von *μὴ δυνάμενον* den Nachweis der Fähigkeit, Mitgefühl zu haben. — *κατὰ πάντα)* Vergl. 2, 17. — *καθ' ὁμοιότητα)* sc. *ἡμῶν* (vergl. 7, 15.: *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ*) oder *ἡμῖν* (vergl. Polyb. 13, 7, 2.: *Ἦν γὰρ εἴδωλον γυναικεῖον, πολυτελέσιν ἱματίοις ἠμφιεσμένον, κατὰ δὲ τὴν μορφὴν εἰς ὁμοιότητα τῇ τοῦ Νάβιδος γυναικὶ διαφόρως ἀπειργασμένον.*), oder auch *πρὸς ἡμᾶς* (vergl. Philo de profugis p. 458. A.; bei Mangey I. p. 553.: *κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα*): *in ähnlicher Weise wie wir.* — *χωρὶς ἁμαρτίας)* d. h. ohne dass Sünde daraus hervorging, oder deutlicher: ohne dass er durch das Versuchtwerden zum Sündigen verleitet

---

*) Falsch nimmt *Ebrard* V. 15. als Erläuterung von *ἔχοντες ἀρχιερέα.*

wurde. Vergl. 7, 26. 2. Kor. 5, 21. 1. Joh. 3, 5. 1. Petr. 2, 22. Wenn *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 37.) und *Delitzsch* die Beziehung hinzugenommen wissen wollen, dass die Versuchung bei Jesus auch keine Sünde *vorgefunden* habe, so ist das zwar sachlich richtig, aber dem Missverständniss ausgesetzt, als solle auch schon die *Möglichkeit* des Sündigens bei Jesus geleugnet werden, während doch dieselbe an und für sich als zum Wesen des Begriffs des Versuchtwerdens gehörig mitgedacht sein muss, und contextwidrig, weil χωρὶς ἁμαρτίας fortgesetzte Modalitätsangabe von πεπειρασμένον ist, unmöglich also etwas aussagen kann, was schon vorhanden war, ehe noch das πειράζεσθαι eintrat. Contextgemässer drückt daher *Alford* sich aus: „Throughout these temptations, in their origin, in their process, in their result, — sin had nothing in Him: He was free and separate from it.“ Falsch *Jac. Cappellus, Calmet, Semler, Storr, Ernesti, Heinrichs, Kuinoel* u. M.: versucht in Allem, ausgenommen in der Sünde. Denn dann würde χωρὶς τῆς ἁμαρτίας (mit dem Artikel) geschrieben, und dieses unmittelbar mit κατὰ πάντα verbunden worden sein. Verfehlt aber auch *Oecumenius, Schlichting, Dindorf:* ohne Sünde begangen zu haben, als Schuldloser; eine Deutung, die nur dann zulässig wäre, wenn πειράζεσθαι speciell auf das Erdulden äusserer Leiden bezogen werden dürfte, die als Folge der Sünde hätten erscheinen können. — Vergl. übrigens zu χωρὶς ἁμαρτίας noch die verwandten Aussagen über den göttlichen Logos bei *Philo* de profugis p. 466. B. (bei Mangey I. p. 562.): *Λέγομεν γάρ, τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον.* — Ibid. p. 467. C. (I. p. 563.): *ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὶς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος.*

V. 16. Ermunterung, aus der V. 15. hervorgehobenen Beschaffenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters abgeleitet. προςέρχεσθαι) *hinzutreten, sich nahen,* um Gemeinschaft mit etwas zu haben. Vergl. 7, 25. 10, 1. 22. 11, 6. 12, 18. 22. Zu speciell *Delitzsch:* das Hinzutreten in hülfesuchendem Gebet sei gemeint. — μετὰ παῤῥησίας) *mit Zuversicht* (3, 6.), insofern wir eben als Fürsprecher einen Hohenpriester besitzen, der nicht bloss erhaben, sondern auch voll Mitgefühl ist, der also zu helfen nicht bloss die Macht, sondern auch den Willen hat. — ὁ θρόνος τῆς χάριτος) nicht: Christus selbst (*Gerhard, S. Schmidt, Carpzov, Ernesti,* A.), nicht: der Thron Christi (*Primasius, Schlichting, Limborch, Chr. Fr. Schmid* u. A.),

sondern *der Thron Gottes*, dem Christus zur Rechten sitzt. Vergl. 8, 1. 12, 2. Ein Thron *der Gnade* aber heisst derselbe, weil das Wesen des Neuen Bundes nicht streng richterliche Vergeltung nach den Werken des Menschen, sondern Barmherzigkeit und Gnade von Seiten Gottes zu seiner Voraussetzung hat, der gläubige Christ mit Gott als einem liebenden Vater, der Schuld und Strafe der Sünden ihm erlassen hat, sich verbunden weiss. Eine Beziehung übrigens auf den als Sitz der Gottheit im Heiligthum geltenden Deckel der Bundeslade (das כַּפֹּרֶת oder ἱλαστήριον im Alten Bunde), welche *Schöttgen*, *Wolf*, *Carpzov*, *Cramer*, *Abresch*, *Kuinoel*, *Paulus* u. M., und neuerdings noch *Bloomfield* und *Bisping* bei dem Ausdruck ὁ θρόνος τῆς χάριτος angenommen haben, ist mit nichts angedeutet. — *Barmherzigkeit erlangen* und *Gnade finden* (Luk. 1, 30. Act. 7, 46., vergl. מָצָא חֵן Gen. 6, 8. 18, 3. u. ö.) sind Synonyma. Alle Unterscheidungen, wie die von *Böhme*: „ἔλεος magis id appellat, quo indigebant calamitatibus oppressi lectores, χάρις, quo peccatis non carentes", von *Stein*, dass ἔλεος auf das Erbarmen gegen den Sünder, χάρις auf jede Gnadenerweisung, von *Bisping*, dass ἔλεος mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden, χάρις aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben sich beziehe, u. a. m., sind unhaltbar. — εἰς εὔκαιρον βοήθειαν) *zur rechtzeitigen Hülfe*, d. h. damit wir solchergestalt eine Hülfe gewinnen, die noch zur rechten Zeit, noch ehe es zu spät wird (3, 13.), eintritt. Falsch *Tholuck*, *Delitzsch* und *Moll*: „ehe der mit den Versuchungen Kämpfende erliegt", und *Andere* (auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 740.): „so oft wir der βοήθεια bedürfen."

Kap. V.

V. 1. Statt der *Recepta* δῶρά τε καὶ θυσίας lesen *Lachmann* und *Tischendorf* I. bloss δῶρα καὶ θυσίας. Aber das alleinige Zeugniss von B. (D**. ?) — denn aus lateinischen Uebersetzungen lässt sich hier nichts folgern — genügt zur Verurtheilung der Partikel nicht. Geschützt wird τε durch A. C. D***. (D*.: τε δῶρα) E. K. L. Sin., durch, wie es scheint, sämmtliche Minuskeln, Epiphan. u. v. A. Vergl. auch Hebr. 8, 3. 9, 9. — V. 3. *Elz.*: διὰ ταύτην. *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* u. A.: δι' αὐτήν. Vorzuziehen wegen der besseren Beglaubigung durch A. B. C*. D*.

Sin. 7. 80. al. Syr. utr. Chrys. ms. Cyrill. Theodoret (alic.). — Statt der *Recepta* ἑαυτοῦ ist nach B. D*. von *Lachmann* αὐτοῦ, von *Tischendorf I.* αὑτοῦ in den Text gesetzt. Aber ἑαυτοῦ findet sich in A. C. D***. E. K. L. Sin., fast allen Minuskeln und vielen VV., und ist desshalb mit *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. beizubehalten. — Den Vorzug vor der (auf C***. D***. E. K. L., die Mehrzahl der Minuskeln, Chrys. Theodoret. z. St. al. sich stützenden, von *Bleek* und neuerdings von *Bloomfield* und *Reiche* vertheidigten) *Recepta* ὑπὲρ ἁμαρτιῶν verdient das schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* unter Zustimmung von *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 434.) aufgenommene περὶ ἁμαρτιῶν theils wegen der stärkeren Bezeugung durch A. B. C*. D*. Sin. 17. 31. 47. 73. 118. Chrys. codd. Theodoret. (sem.), theils desshalb, weil περὶ wegen des schon zwei Mal kurz zuvor gesetzten περὶ nach Maassgabe von ὑπὲρ ἁμαρτιῶν V. 1. leicht in ὑπὲρ geändert werden konnte. — V. 4. ἀλλὰ καλούμενος) So mit Recht schon die *Editt. Complut.* und *Plantin.*, dessgleichen *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* nach der überwiegenden Auctorität von A. B. C*. D. E. K. Sin. 23. 37. 44. al. plur. Chrys. Damasc. Procop. Oecum. Der in der *Recepta* ἀλλὰ ὁ καλούμενος hinzugefügte Artikel ist nicht bloss schlecht bezeugt (C**. L. Constitutt. apostoll. Theodoret. Theophylact.), sondern auch unpassend, da nicht dem nachdruckslosen τις gegenüber ein neues Subject, wohl aber eine antithetische Näherbestimmung dem bedeutsamen οὐχ ἑαυτῷ gegenüber durch den Context gefordert wird. — Statt der von *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Bloomfield* u. A. gebilligten *Recepta* καθάπερ (C**. D***. E. K. L. Sin****. Theodoret) lies't *Lachmann* nach C*. (?) Chrys. Procop.: καθώς, *Tischendorf* mit *Alford* nach A. B. D*. Sin*. Damasc.: καθώςπερ. Das letztere, für welches auch *Delitzsch* sich erklärt, verdient als das bestbezeugte, und da es der Vorliebe des Verfassers für klangvolle Zusammensetzungen am meisten entspricht, den Vorzug. — Der Artikel ὁ vor Ἀαρών in der *Recepta* ist mit Recht schon in der *Edit. Complut.* und später von *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. getilgt. Gegen denselben entscheidet die gewichtige Auctorität von A. B. C. D. E. K. L. Sin., vielen Minuskeln und VV. — V. 9. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*: τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν. Aber überwiegende Zeugen (A. B. C. D. E. Sin. 17. 37. al. Syr. utr. Copt. It. Vulg. Vigil. Cassiod. Chrys. Cyrill. Theodoret. Damasc. Theophyl.) fordern die Wortstellung: πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ. Empfohlen schon von *Griesbach*. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*,

Alford. Gebilligt auch von *Delitzsch.* Die Wortfolge in der *Recepta* ist spätere Aenderung, um die Paronomasie von τοῖς ὑπακούουσιν mit dem vorhergehenden τὴν ὑπακοὴν um so bemerkbarer hervortreten zu lassen. — V. 12. καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς) So *Elzev., Lachmann, Bloomfield, Alford* u. A., während *Tischendorf II.* und *VII.* nach B**. C. 17. Sin*. Copt. Vulg. Orig. (3 Mal) Cyrill. Chrys. ms. Aug. Bed. bloss οὐ στερεᾶς τροφῆς hat. Aber καὶ wird geschützt durch A. B*. D. E. K. L. Sin****., die Mehrzahl der Minuskeln, viele Uebersetzungen und mehre VV.

V. 1—10. Hervorhebung zweier nothwendiger Eigenschaften des irdischen Hohenpriesters, deren auch Christus nicht entbehrt.

V. 1—3. Die erste Eigenschaft: die Fähigkeit, als Mensch, der selbst der menschlichen Schwäche unterliegt, mit der irrenden Menschheit Nachsicht zu haben. In wie weit und unter welcher Modification diese Charakteristik des irdischen Hohenpriesters auch auf Christus passt, erörtert der Verfasser an unserer Stelle nicht. Das könnte auffallend erscheinen, da in Bezug auf die weiter V. 4. angeknüpfte zweite nothwendige Eigenschaft des irdischen Hohenpriesters von V. 5. an das parallele Verhältniss bei Christus ausführlich nachgewiesen wird. Indess bedurfte es auch einer ausdrücklichen Anwendung des V. 1—3. Bemerkten auf Christus nicht. Was der Verfasser in Bezug hierauf zu sagen gehabt hätte, ergab sich dem Leser durch die früheren Erörterungen des Briefs bereits von selbst. Das Moment der Gleichartigkeit Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, dass er, wie dieser, Mitgefühl mit der sündigen Menschheit haben könne, da er in allen Stücken den Menschen als seinen Brüdern ähnlich gemacht worden war, war im zweiten Kapitel auseinandergesetzt, und 4, 15. ist durch δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν und πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα auf's Neue daran erinnert. Das Moment der Ungleichartigkeit dagegen, dass, während der jüdische Hohepriester auch für seine eigenen Sünden zu opfern hatte, Christus ohne Sünde war, ist erst 4, 15. durch χωρὶς ἁμαρτίας hervorgehoben, und ergab sich ausserdem aus der erhabenen Stellung, die der Verfasser in den Anfangskapiteln des Briefs Christo als dem Sohne Gottes zugewiesen hatte. — Dass wirklich auch noch V.

7—10., ebenso wie V. 5. 6., dem V. 4. ausgesprochenen zweiten Hauptmoment sich unterordnen, haben nun freilich *Beza, Schlichting, Hammond, Limborch, Storr, Delitzsch, Maier, Moll* u. M. in Abrede gestellt. Dieselben sind der Ansicht, dass von V. 5. an eine Anwendung *sämmtlicher* Aussagen V. 1—4. auf Christus nachfolge, jedoch in *umgekehrter Ordnung*, so dass V. 5. 6. auf V. 4., V. 7. 8. auf V. 2., und endlich V. 9. 10. auf V. 1. sich zurückbeziehe. Allein diese Annahme ist eine gezwungene und gekünstelte. Ihre Unhaltbarkeit zeigt sich leicht. Denn 1) V. 7. 8. können um desswillen nicht den Zweck haben, das V. 2. Bemerkte auf Christus anzuwenden, weil nur der Zwischensatz von V. 7. (δεήσεις — εὐλαβείας) einiger Maassen zum Inhalt von V. 2. sich schickt, dieser Zwischensatz aber in logischer Unterordnung zu V. 8. als dem Hauptmoment steht, demnach gerade V. 8. und V. 2. einen verwandten Inhalt haben müssten, was nicht der Fall ist. 2) Dass V. 9. 10. auf V. 1. zurückgehen sollten, kann desshalb nicht angenommen werden, weil V. 1. noch keine für sich selbstständige, schon in sich selbst abgeschlossene Aussage bildet, sondern auf das Engste mit V. 2. sich verkettet, so dass erst hier das für V. 1. vor Allem wesentliche Moment der näheren Bestimmung hinzutritt. — Hieraus ergiebt sich, dass auch die vermittelnde Ansicht *Riehm's* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 444. 447.), wornach V. 7. 8. zwar „zunächst“ oder „formell“ ein Glied der Beweisführung, dass Christus nicht durch eigenmächtige Selbstverherrlichung Hoherpriester geworden, dem „Inhalte“ nach aber „zugleich auch eine den VV. 1—3. entsprechende Hinweisung darauf“ sein sollen, „dass Christus auf seinem Leidenswege Erfahrungen gemacht habe, welche geeignet gewesen, ihn nicht nur mit der menschlichen ἀσθένεια bekannt zu machen, sondern auch die Fähigkeit zur μετριοπάθεια in ihm zu begründen“, eine unberechtigte ist. — Mit *Tholuck* übrigens V. 1—3. noch zum vorigen Kapitel als Gegensatz zu V. 15. zu ziehen, und mit V. 4. einen neuen Abschnitt zu beginnen, ist unstatthaft. Denn der *Haupt*inhalt von V. 1—3. verglichen mit dem *Haupt*inhalt von 4, 15. weis't darauf hin, dass der Verfasser ein Verhältniss der *Verwandtschaftlichkeit* hervorzuheben die Absicht hat. Der Partikel γάρ 5, 1. kann daher unmöglich mit *Tholuck* der Sinn untergelegt werden: „es findet ja nämlich der *Unterschied* statt, dass“. Dazu kommt, dass V. 4. im Verhältniss zu V. 1—3. sowohl seinem Inhalte wie seiner losen grammatischen Anknüpfung nach nur als ein weiteres, coordinirtes Glied einer zuvor

begonnenen Aufzählung der Eigenschaften, die das Wesen eines jeglichen irdischen Hohenpriesters ausmachen, erscheinen kann, mithin zur Einführung eines vom Vorhergehenden völlig gesonderten Abschnitts sich nicht eignet.

V. 1. 2. Rechtfertigung des *δύνασθαι συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν* 4, 15. als einer nothwendigen Eigenschaft bei Christus, da es nothwendiges Erforderniss auch bei jeglichem irdischen Hohenpriester ist. Nicht auf 4, 16., wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 395.) und *Delitzsch* wollen, geht *γὰρ* zurück. Denn weder als Begründung noch als Erläuterung der Ermahnung 4, 16. lässt 5, 1—3. seinem Inhalt nach sich fassen. Die Annahme von *Hofmann* und *Delitzsch* aber, dass *γὰρ* logisch den ganzen Abschnitt 5, 1—10. beherrsche, ist willkürlich, da V. 4 ff. logisch wie grammatisch von V. 1—3. sich abgrenzen, und die Behauptung, dass die Aufgabe des Abschnitts 5, 1—10. darin bestehe, die Ermunterung 4, 16. durch Erinnerung „an die Beschaffenheit des Hohenpriesterthums Jesu, wie es einerseits dem des Aaron, andererseits aber dem Priesterthum Melchisedeks gleiche" (*Hofmann*) oder durch das „Ineinander aaronitischer Menschlichkeit und melchisedekischer Erhabenheit in der Person Jesu" (*Delitzsch*) zu begründen, gänzlich verfehlt, weil V. 5—10. Aaron und Melchisedek noch gar nicht als Niederer und Höherer von einander unterschieden werden, vielmehr von diesem Verhältniss, in welchem beide zu einander stehen, noch völlig abgesehen und nur das hervorgehoben wird, dass Christus gleicherweise wie Aaron *von Gott* zum Hohenpriesterthum berufen sei, und zwar zum Hohenpriesterthum nach der Weise Melchisedek's. — *πᾶς*) bezieht sich, wie aus *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* und aus V. 3. sich ergiebt, auf den *irdischen,* d. h. den *levitischen* Hohenpriester. Falsch, weil über das Bedürfniss und den Gesichtskreis des Briefs hinausgreifend, *Grotius* (vergl. auch *Peirce*): Non tantum legem hic respicit, sed et morem ante legem, quum aut primo geniti familiarum aut a populis electi reges inirent sacerdotium. Nicht aber ist *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* ein Theil des *Subjects* („jeder aus *Menschen* genommene Hohepriester im Gegensatz zum *himmlischen*": *Luther, Seb. Schmidt, Wittich, Akersloot, Peirce, Wetstein, Chr. Fr. Schmid, Storr, Abresch, Kuinoel, Paulus, Stengel,* vergl. auch *Tholuck*) — denn sonst würde die Wortstellung *πᾶς γὰρ ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ἀρχιερεὺς* gewählt worden sein —, auch soll es nicht „die an sich auffallende Erscheinung hervorheben, dass der Hohepriester Menschen, die also seines Gleichen

sind, in ihrem Verhältnisse zu Gott zu vertreten bekommt" (*Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 396. Aufl. 2.) — denn dadurch wird eine dem Zusammenhang ganz fremdartige Beziehung eingetragen, und der vorausgesetzte Gedanke selbst ist ein schiefer, weil es, statt auffällig zu sein, vielmehr natürlich und sachgemäss ist, dass der Gleiche durch seines Gleichen vertreten wird; auffällig und unnatürlich wäre es erst, wenn ein Mensch etwa Engel vertreten sollte —, sondern es enthält eine Causalangabe zu ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται. Das zweimalige ἀνθρώπων steht voller Emphase, und correspondirt einander. Durch das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος wird das ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται motivirt. Eben weil der Hohepriester *aus Menschen* genommen wird, so wird er auch *für Menschen* als Mittler bei Gott bestellt oder in sein Amt eingesetzt. — καθίσταται) nicht medial, so dass τὰ πρὸς τὸν θεὸν Objectsaccusativ dazu wäre (*Calvin*: Curat pontifex vel ordinat, quae ad deum pertinent; *Kypke*), sondern passivisch, so dass τὰ πρὸς τὸν θεὸν wie 2, 17. als absoluter Accusativ zu fassen ist. — ἵνα κτλ.) epexegetische Ausführung von ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν. — δῶρα [קָרְבָּן, מִנְחָה] und θυσίαι unterscheiden sich eigentlich als Gaben oder Opfer jeglicher Art und als blutige Opfer. Der Unterschied aber wird nicht immer festgehalten. Vergl. z. B. LXX. Levit. 2, 1 ff. Num. 5, 15 ff. Gen. 4, 3. 5., wo θυσία von unblutigen, und Gen. 4, 4. Levit. 1, 2. 3. 10. al., wo δῶρα von blutigen Opfern gebraucht worden ist. An unserer Stelle hat der Verfasser ohne Zweifel besonders die blutigen Opfer im Sinne, wie er denn auch im späteren Verlauf des Briefs das von Christus dargebrachte Opfer speciell den levitischen Thieropfern gegenüberstellt. — ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) d. h. zur Sühnung derselben. Gehört nicht bloss zu θυσίας (*Grotius, Limborch, Bengel, Dindorf*) oder zu δῶρά τε καὶ θυσίας (*Alford*), sondern zum ganzen Zwecksatze.

V. 2. ist ohne Setzung eines Komma an V. 1. anzuschliessen, so dass der Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος unmittelbar mit dem vorhergehenden Zwecksatze sich verbindet. Nicht auf Namhaftmachung der blossen Thatsache, dass der Hohepriester Gaben und Opfer zur Sühnung der Sünden darbringt, sondern darauf, dass er sie darbringt *als ein solcher, der zum μετριοπαθεῖν befähigt ist*, kommt es dem Verfasser an*). μετριοπαθεῖν δυνάμενος ist daher

*) Wenn übrigens *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 396. Aufl. 2.)

weder aufzulösen in ἵνα δύνηται μετρ. (*Heinrichs*), noch hängt es vermöge einer nachlässigen Participialconstruction gleichwie λαμβανόμενος mit ἀρχιερεὺς zusammen (*Stengel*), noch auch ist es bloss „appendicis loco" hinzugefügt (*Böhme*). — μετριοπαθεῖν) steht nicht im *Gegensatz* zu συμπαθῆσαι 4, 15. zur Angabe éines Unterschiedes der menschlichen Hohenpriester vom göttlichen (*Tholuck*), ist aber auch nicht *identisch* mit συμπαθεῖν (*Oecumenius*, *Calvin*, *S. Schmidt*, *Baumgarten*, *Semler*, *Storr*, *Abresch* u. A.), enthält indess einen verwandten Begriff. Es ist seiner Zusammensetzung nach gleichbedeutend mit μετρίως oder κατὰ τὸ μέτρον πάσχειν, und wird dem entsprechend gebraucht von dem Maasshalten in den Leidenschaften und Gefühlen gegenüber der Zügellosigkeit in denselben, aber auch gegenüber der absoluten ἀπάθεια, welche die Stoiker vom Weisen forderten. Vergl. Diogen. Laert. 5, 31.: ἔφη δέ (sc. Aristoteles), τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ. Weitere Beispiele bei *Wetstein* und *Bleek*. Hier ist gemeint das Maasshalten oder die Milde im Urtheil über die Fehltritte des Nächsten, wie sie aus dem Mitgefühl mit der durch die Sünde hervorgerufenen Unseligkeit desselben zu erwachsen pflegt. Also: *milde gesinnt oder billig sein*. — τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις) Dativus commodi: *zu Gunsten der Unwissenden und Irrenden*. Gelinde Bezeichnung der Sünder. Vielleicht aber absichtlich gewählt (vergl. auch 9, 7.: ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων), um nur die eine Gattung der Sünden, die Sünden aus Uebereilung und ohne Vorbedacht hervorzuheben, insofern nach dem mosaischen Gesetze die Opfersühnung nur auf die, welche ἀκουσίως gesündigt, sich erstreckte, die mit Absicht und Vorbedacht Sündigenden dagegen aus der Gemeinde Jehova's ausgerottet werden sollten, Num. 15, 22—31. Levit. 4, 13 ff. — ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν) Motivirung des δυνάμενος: *sintemal ja er selbst von Schwachheit* (wie von einem Gewande) *umgeben*

---

meint, zum Ausdruck dieses Gedankenverhältnisses habe eben nur καθίσταται ... ἵνα προςφέρῃ, nicht auch καθίσταται ... εἰς τὸ προςφέρειν gewählt werden können, indem dieses „nur Angabe des Berufs" des Hohenpriesters sein würde, jenes dagegen „den Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος zu sich nehmen und damit besagen könne, wozu es bei der Ausübung seines Berufs diene, dass er auf diese Weise dazu bestellt sei", so ist das sprachlich durchaus unbegründet. Beide Wendungen standen dem Verfasser in gleicher Weise frei. Nur musste natürlich, falls die letztere gewählt wurde, der Nominativ δυνάμενος in den Accusativ δυνάμενον sich umsetzen.

(damit ganz behaftet) *ist*. *ἀσθένεια* ist wie 7, 28. von der ethischen Schwachheit zu verstehen, also auch wirkliche Sünde darunter begriffen, vergl. V. 3. — Die Structur *περίκειμαί τι*, die im N. T. noch Act. 28, 20. sich findet, ist ächt griechisch, vergl. Theocrit. Idyll. 23, 14.: *ὕβριν τᾶς ὀργᾶς περικείμενος*. *Kühner*, Gramm. II. p. 231. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 205.

V. 3. Consequenz aus der Schlusshälfte von V. 2. Die Worte sind blosse Nebenbemerkung. Sie werden desshalb besser als selbstständige Aussage angesehen, als mit *de Wette*, *Delitzsch* und *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 397.) noch von *ἐπεὶ* V. 2. abhängig gedacht. — *δι᾽ αὐτὴν*) sc. *ἀσθένειαν*. Ganz falsch ist die Behauptung, das Femininum stehe hebraisirend statt des Neutrums, die noch *Bengel* u. A. mit irriger Berufung auf Matth. 21, 42. (s. *Meyer* z. d. St.) für möglich halten. — *ὀφείλει*) Hinweisung nicht, wie *Böhme* und *Hofmann* a. a. O. annehmen, auf die Vorschrift im mosaischen Gesetz (Levit. 4, 3. 9, 7. 16, 6. al.), sondern wie 2, 17. auf die innere, aus der Natur der Sache hervorgehende Nöthigung. Unnatürlich *Delitzsch* und *Moll*: beides zugleich sei gemeint. — *προςφέρειν*) steht wie Luk. 5, 14. Num. 7, 18. absolut. Mit *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 434.) *περὶ ἁμαρτιῶν* als Objectsbestimmung zu *προςφέρειν* anzusehen, ist unstatthaft, weil zur Bezeichnung des Begriffs „Sündopfer" bei den LXX. wie auch in unserm Brief nur der Singularausdruck *περὶ ἁμαρτίας* üblich ist. Vergl. *Reiche*, commentarius crit. z. u. St. p. 35.

V. 4. Die zweite nothwendige Eigenschaft: kein Usurpator des Amts, sondern von Gott zu demselben berufen zu sein. — *καί*) Fortschritt nicht von V. 3., aber auch nicht von V. 1., so dass *λαμβάνει* V. 4. mit *λαμβανόμενος* V. 1. eine Paronomasie bildete (*Böhme*, *Bleek*, *Bisping*, *Alford*, *Maier*), sondern von V. 1—3. — *Und nicht sich selber nimmt Jemand die* (hier in Betracht kommende) *Ehre*, d. h. nicht aus eigener Machtfülle eignet sich Jemand die hohepriesterliche Würde zu. Vergl. Xiphilinus Galb. p. 187.: *νομίζων οὐκ εἰληφέναι τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ δεδόσθαι αὐτῷ*. — *ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ*) sc. *λαμβάνει αὐτήν*, empfängt er sie. Dieses hier zu supplirende *λαμβάνει* hat demnach, was *Delitzsch* mit Unrecht leugnet, einen andern Begriff, als das zuvor gesetzte *λαμβάνει*. Diese Begriffsverschiedenheit tritt indess im Deutschen, wo zwei verschiedene Verba zu ihrer Bezeichnung gewählt werden müssen, stärker hervor als im Griechischen, wo ein und dasselbe

Verbum beide Begriffe in sich vereint. — καθώςπερ καὶ Ἀαρών) sc. κληθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτὴν εἴληφεν. Die Worte gehören noch zum Vorigen. Widernatürlich zieht sie *Paulus* zum Folgenden als dessen Vordersatz. — Aaron und seine Nachkommen waren nach Exod. 28, 1. 29, 4 ff. Levit. 8, 1 ff. Num. 3, 10. Kap. 16—18. von Gott selbst zum Hohenpriesterthum berufen. Vergl. Bammidbar rabba sect. 18. fol. 234, 4. (bei *Schöttgen* und *Wetstein*): Moses ad Corachum ejusque socios dixit: si Aaron frater meus sibimet ipsi sacerdotium sumsit, recte egistis, quod contra ipsum insurrexistis; jam vero deus id ipsi dedit, cujus est magnitudo et potentia et regnum. Quicumque igitur contra Aaronem surgit, contra ipsum deum surgit. Erst von Herodes und den römischen Machthabern wurden Hohepriester willkürlich ein- und abgesetzt, ohne dass auf Abstammung von Aaron dabei Rücksicht genommen wäre. Vergl. Joseph. Antiqq. 20, 10, 5. *Winer*, bibl. Realwörterb. I. p. 591. Aufl. 2. Dass indess, wie *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Abresch* u. A. vermuthen, mit Bezugnahme hierauf der Verfasser durch die Worte V. 4. zugleich habe andeuten wollen, dass die Hohenpriester der damaligen Zeit gar keine wahrhafte Hohepriester mehr seien, da sie ihr Amt durch Menschen und auf dem Wege der Käuflichkeit an sich gebracht, ist nicht sehr wahrscheinlich, da sonst der Verfasser deutlicher darüber sich würde ausgesprochen haben.

V. 5—10. Nachweis des Vorhandenseins der V. 4. genannten Eigenschaft auch bei Christus.

V. 5. So hat auch Christus nicht *sich selbst*, sondern *Gott* der Vater hat ihn zum Hohenpriester eingesetzt. Der Hauptnachdruck im Vers ruht auf οὐχ ἑαυτὸν . . . ἀλλ' ὁ λαλήσας. Mit *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 398. Aufl. 2.) übrigens die Anfangsworte des Verses οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς als einen selbstständigen Satz abzuscheiden, ist kein Grund vorhanden. — οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα) *er hat nicht sich selbst* (vergl. Joh. 8, 54.) *verherrlicht* (mit Ehre und Herrlichkeit eigenmächtig sich umgeben), *um zum Hohenpriester gemacht zu werden*. — ἐδόξασεν) ist ganz allgemein zu fassen, so dass dasselbe erst durch γενηθῆναι ἀρχιερέα unter der Form der Absicht seine nähere Bestimmung und Ausfüllung erhält. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 284. Mit *de Wette* das Verbum speciell auf die 2, 9. erwähnte Verherrlichung zu beziehen, verwehrt das Parallelverhältniss zu V. 4., indem οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα augenscheinlich der vorhergehenden Aus-

sage οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν genau entspricht. Schon wegen dieses, obendrein durch οὕτως καὶ klar angedeuteten, Parallelverhältnisses, ist auch *Hofmann's* (Schriftbew. II. 1. p. 398 f. Aufl. 2.) Annahme ganz verfehlt, dass οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν seine nähere Sinnbestimmung aus V. 7. 8. erhalte, indem dieser Relativsatz das Gleiche besage wie jener verneinende Satz, und somit hervorgehoben werden solle: nicht ein Weg der Selbstverherrlichung, sondern ein Weg der Angst und des Leidens sei es gewesen, auf welchem Christus zur Herrlichkeit gelangt sei. Das Verschrobene dieser Auffassung zeigt sich auch darin, dass der Relativsatz V. 7 ff. dem οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν, als ein weiterer Nachweis der Wahrheit desselben, logisch sich *unter*ordnet, und obendrein in diesem Relativsatz die Erwähnung des *Leidens* Christi nicht das Hauptmoment, sondern ein blosses Nebenglied bildet. — ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτὸν κτλ.) sc. αὐτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα. Das Participium Aoristi λαλήσας ist dem ἐδόξασεν der Zeit nach vorgängig. Also ὁ λαλήσας: der gesprochen *hatte*, sc. vor Erschaffung der Welt, vergl. 1, 1—3. Da der Zusammenhang mit dem Vorigen, und der Gegensatz οὐχ ἑαυτὸν ἀλλ' ὁ λαλήσας es ausser Zweifel stellen, dass dem Verfasser es hier nur *darauf* ankommen kann, die *Person* oder die *Auctorität* zu nennen, durch welche Christus sein Hohespriesterthum besitze, so ergiebt sich, dass in den Worten υἱός μου εἶ σὺ κτλ. ein Beweis, *dass* Christus Hoherpriester sei, nicht mit *Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Limborch*, *Whitby*, *Peirce*, *Stengel*, *Ebrard*, *Maier* u. A. zu suchen ist. Wäre es schon hier um Beibringung eines *Beweises* dem Verfasser zu thun gewesen, so würde er ohne Artikel ἀλλ' ὁ θεὸς λαλήσας („sondern Gott *dadurch dass er* zu ihm sprach u. s. w.") statt mit dem Artikel ἀλλ' ὁ λαλήσας geschrieben haben. Wesshalb aber sagt der Verfasser nicht einfach ὁ θεός? wesshalb bedient er sich der Umschreibung des Gottesbegriffs vermittelst der (schon 1, 5. angeführten) Worte aus Ps. 2, 7.? Desshalb, um schon durch diese Charakteristik Gottes hervortreten zu lassen, wie wenig es befremden könne, dass derjenige, welcher im Range des *Sohnes* Gottes stehe, obendrein auch zum Hohenpriester von Gott eingesetzt worden sei.

V. 6. folgt nun der Schriftbeweis, dass Christus, der Sohn Gottes, von Gott auch zum Hohenpriester ernannt sei. — καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει) *wie er* (sc. Gott) *denn auch an einem andern Orte der Schrift* (nämlich Ps. 110, 4.; vergl. Hebr. 1, 13.) *spricht*. — καί) gehört nicht

zu *ἐν ἑτέρῳ*, so dass anzunehmen wäre, schon in dem Citate V. 5. habe der Verfasser einen Schriftbeweis für das Hohepriesterthum Christi gefunden, und füge jetzt in V. 6. einen *zweiten* Schriftbeweis dafür hinzu (*Schlichting, Ebrard* u. A.), sondern es gehört zu dem ganzen Relativsatze *καθὼς λέγει*, und ist das ganz gewöhnliche *καὶ* nach einer Vergleichungspartikel, vergl. V. 4. Durch diese richtige Fassung von *καὶ* erledigt sich denn auch der Einwand, dass V. 6., wenn erst hier ein Schriftbeweis hätte gegeben werden sollen, einfach mit *λέγων* wie 2, 6. 4, 7., oder mit *μαρτυρεῖ γὰρ* wie 7, 17. (*Abresch*), oder mit *λέγει γὰρ* oder mindestens mit *καθὼς* ohne *καὶ* (*Ebrard*) dem Vorigen habe angeschlossen werden müssen. — *ἐν ἑτέρῳ*) s. zu *ἐν τούτῳ* 4, 5. — *ἱερεύς*) Für den Verfasser gleichbedeutend mit *ἀρχιερεύς*, vergl. V. 10. 6, 20. Diese Gleichsetzung ist auch berechtigt. Denn Melchisedek (Gen. 14, 18 ff.), mit dem die angeredete Person verglichen wird, war König und Priester zugleich; mit der Eigenschaft eines Königs aber ist die Eigenschaft eines gewöhnlichen Priesters unvereinbar; es passt dazu nur der Charakter eines Ober- oder Hohenpriesters. — *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*) nicht: in der Successionsreihe (*Schulz*), sondern: nach der Ordnung oder der Weise (עַל־דִּבְרָתִי) des Melchisedek, so dass dir dieselbe Stellung, derselbe Charakter, wie sie jener besass, zu Theil wird. Vergl. 7, 15.: *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ*. — *εἰς τὸν αἰῶνα*) verbindet der Verfasser (gegen den Sinn des Originals) mit *ἱερεὺς* zu einem einzigen Begriff, vergl. 7, 3. 8.

V. 7—10. Weiterer, zu dem Schriftzeugniss V. 6. hinzutretender, Nachweis, dass Christus nicht *eigenmächtig* das Hohepriesterthum an sich gerissen, sondern von *Gott* mit demselben bekleidet sei. Weit entfernt von aller Selbsterhebung, bewies er in seinem irdischen Leben den vollkommensten *Gehorsam* gegen Gott. So ward er denn nach seiner Vollendung und Verherrlichung Vermittler der ewigen Seligkeit für alle Gläubigen und von Gott Hoherpriester genannt nach der Weise Melchisedeks. — Zu verwerfen ist die, hauptsächlich durch den Ausdruck *προσενέγκας* (verglichen mit V. 1. und 3.) hervorgerufene, Annahme von *Schlichting*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Braun*, *Limborch*, *Akersloot*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Klee*, *Bloomfield* u. A., wornach V. 7—10. bewiesen werden soll, dass Christus schon während seines irdischen Lebens das hohepriesterliche Amt verwaltet habe, indem er als Opfer

Gebete Gott dargebracht. Denn offenbar liegt das Hauptmoment von V. 7—10. in den Worten V. 8.: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, woran die Aussagen V. 9. 10. nur zur Vervollständigung des V. 7. 8. entworfenen Bildes und zur Zurückleitung auf V. 6. sich anschliessen. Dadurch aber, dass Christus *Gehorsam* bekundet, kann noch keineswegs bewiesen werden, dass er auch schon das *Hohepriesterthum* verwaltet habe.

V. 7. Ὅς) geht auf den letzten Hauptbegriff, also auf ὁ Χριστὸς V. 5. zurück. Das dazu gehörige Tempus finitum ist ἔμαθεν V. 8., indem V. 7—10. eine einzige Periode ausmachen, welche in zwei coordinirte Aussagen (ὃς ἔμαθεν . . . καὶ ἐγένετο) zerfällt. Erst mit ἐγένετο V. 9. das ὅς zu verknüpfen (so *Abresch, Dindorf, Heinrichs, Stengel* u. M.), ist unmöglich, da V. 8. sich nicht als Parenthese fassen lässt. — ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) *in den Tagen seines Fleisches*, d. h. zur Zeit seines irdischen Lebens. *Theodoret:* Ἡμέρας δὲ σαρκὸς τὸν τῆς θνητότητος ἔφη καιρόν, τουτέστιν ἡνίκα θνητὸν εἶχε τὸ σῶμα. Zu dem Gesammtausdruck vergl. 2, 14., zu αἱ ἡμέραι in dem allgemeineren Sinn von ὁ χρόνος 10, 32. 12, 10. Falsch, weil gegen den gangbaren Sprachgebrauch von σάρξ (Gal. 2, 20. 2. Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24. 1. Petr. 4, 2. al.), und weil ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ seinen Gegensatz in τελειωθεὶς V. 9. erhält, wornach überhaupt die Lebensperiode der Erniedrigung Christi seiner Lebensperiode der Erhöhung gegenübergestellt wird, *Schlichting:* es sei speciell gemeint „tempus *infirmitatis* Christi, et praesertim illud, quo infirmitas ejus maxime apparuit . . . *dies illi, quibus Christus est passus*“. Zu struiren aber ist die Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ zum Hauptverbum ἔμαθεν, nicht zu den Participien προσενέγκας καὶ εἰσακουσθείς, welche letzteren reiner Zwischensatz sind. — Bei diesem Zwischensatze δεήσεις — εὐλαβείας, bei welchem weder mit *Theophylact, Peirce, Böhme, Bleek, de Wette, Bisping, Maier* u. A. die Färbung des sprachlichen Ausdrucks aus einer Berücksichtigung von Psalmaussprüchen (wie Ps. 22, 25. ibid. V. 3. 116, 1 ff.) abzuleiten, noch mit *Braun, Akersloot, Böhme* u. M. eine Beziehung auf das laute Beten des jüdischen Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage anzunehmen ist, — welchem aber auch nicht, wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 399 f. Aufl. 2.) seltsamer Weise meint, eine Vergleichung des Flehens Jesu, welches dieser noch vor (!) dem Lernen des Gehorsams als ein Opfer (!) der

Schwachheit für sich selbst (!) dargebracht, mit dem Sühnopfer zu Grunde liegt, welches nach V. 3. der levitische Hohepriester für sich selbst darzubringen hatte, ehe er noch für die Gemeinde opferte, — hat der Verfasser nach der herrschenden und ohne Zweifel richtigen Ansicht *das Gebet Christi in Gethsemane*, wie es durch mündliche oder schriftliche Tradition ihm bekannt geworden war, vor Augen. Vergl. Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. Luk. 22, 39 ff. Dass Christus damals *μετὰ δακρύων* zu Gott gefleht, lesen wir freilich in unsern Evangelien nicht. Aber bei der grossen Gemüthsbewegung desselben, die auch im Bericht unserer Evangelien geschildert wird (vergl. besonders Matth. 26, 37.: *ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*. — Mark. 14, 33.: *ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*. — Luk. 22, 44.: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προςηύχετο· ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡςεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν*.), hat jene Thatsache nichts Unwahrscheinliches, vergl. auch Luk. 19, 41. Joh. 11, 35. Wegen des Zusatzes *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς* wollen Andere entweder, wie *Calvin*, *Corn. a Lapide*, *Limborch*, *Schulz*, *Stein*, *Delitzsch*, *neben* dem Gebet in Gethsemane, oder, wie *Cajetan*, *Estius*, *Calov*, *Hammond*, *ausschliesslich* an das laute Rufen Christi am Kreuz (Matth. 27, 46. Mark. 15, 34.), oder auch, wie *Klee*, an den letzten Ruf, mit dem er verschied (Matth. 27, 50. Mark. 15, 37. Luk. 23, 46.), gedacht wissen. Die Hinzunahme dieser Beziehungen darf man nicht mit *de Wette* (vergl. auch *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 70 f. Aufl. 2.) „ganz unpassend" nennen. Denn *de Wette's* Einwand, dass der Verfasser „das Gebet offenbar als Vorbereitung und Bedingung des *ἔμαθε* betrachte, es also dem Leiden vorhergehen" müsse, trifft nicht zu, da *προςενέγκας* nicht durch „nachdem", sondern durch „indem" oder „da" aufzulösen ist. Nicht als „Vorbereitung und Bedingung des *ἔμαθε*" wird das Gebet vom Verfasser angesehen, sondern die historische Thatsache des inbrünstigen Gebets Christi wird von ihm namhaft gemacht als Beleg dafür, dass Christus wirklich (selbst bei den schwersten Leiden) in Gehorsam Gott sich unterordnete. Denn was *Hofmann* (a. a. O. p. 67.) hiergegen einwendet, dass der Verfasser, wenn er diess gemeint, *μαθὼν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοὴν δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προςήνεγκεν* geschrieben haben würde, hat keinen Sinn, weil durch eine solche Umstellung willkürlich, was blosse Nebenaussage ist, zur Hauptaussage gemacht werden würde. Gleichwohl ist die Hinzunahme jener Beziehungen entbehrlich, da auch der Plural *δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας*,

den man geltend machen könnte, durch die Gebets*wiederholungen* im Garten zu Gethsemane hinreichend sich erklärt. — Zu ἱκετηρία, welches verbunden mit δέησις noch LXX. Hiob 40, 22. [27.] und auch bei den Classikern vorkommt, ist ursprünglich ἐλαία oder ῥάβδος (nicht κλάδος) zu ergänzen, indem es den Oelzweig bezeichnet, den der um Schutz Flehende in der Hand trug. Später hat es gleiche Geltung mit ἱκετεία oder ἱκεσία erlangt. Es bedeutet also das fussfällige oder inständige Flehen eines Schutzsuchenden. Als Steigerung von δέησις ist es diesem mit Recht nachgestellt. — πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου) wird am natürlichsten zu προςενέγκας (so *Calvin*, *Abresch* u. A.) gezogen. Zur Zusammenfassung mit δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας (*Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll*) nöthigt weder die Voranstellung vor μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς, noch die sonst im Briefe (9, 14. 11, 4.) gewählte, und bei den Classikern üblichere Verbindung von προςφέρειν mit dem Dativ, da auch die Verknüpfung mit πρὸς nichts Unstatthaftes hat. Vergl. z. B. Polyb. 4, 51, 2.: προςενεγκάμενοι πρὸς τὸν Ἀχαιὸν (s. v. w. τῷ Ἀχαιῷ) τὴν χάριν ταύτην. In der Charakteristik Gottes als desjenigen, der Christum vom Tode zu erretten vermochte, liegt zugleich der Inhalt dessen, was Christus von Gott erflehte. σώζειν ἐκ θανάτου aber kann zweierlei besagen, entweder: vom Tode erretten, so dass er nicht erduldet zu werden braucht, also vor dem Tode bewahren, oder: aus dem Tode, dem man anheimgefallen ist, erretten, so dass man dem Tode nicht als Beute verbleibt, sondern dem Leben zurückgegeben wird. Für die erste Deutung scheint zu sprechen, dass Christus nach dem Bericht der Evangelien wirklich darum bat, vom Tode verschont zu bleiben. Indess gegen sie und für die zweite entscheidet *einmal*, dass doch Christus wirklich den Tod erduldete, *sodann* der Zusatz in unserm Verse, dass Christi Gebet *erhört* worden sei. Dazu kommt *endlich*, dass auch nach den Evangelien Christus nicht absolut darum bittet, vor dem Tode bewahrt zu bleiben, sondern diesen seinen Wunsch von dem Willen des Vaters abhängig macht, diesem also völlig sich unterordnet. — καὶ εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) d. h. *und erhört wegen seiner Frömmigkeit*. In diesem Sinne fassen εὐλάβεια (vergl. 12, 28.) mit Recht *Chrysostomus*, *Photius*, *Oecumen.*, *Theophyl.*, die *Vulgata* [pro sua reverentia], *Vigil. Taps.*, *Primasius*, *Lyra*, *Luther*, *Castellio*, *Camerarius*, *Estius*, *Casaubonus*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Calmet*, *Rambach*, *Heinrichs*, *Schulz*, *Bleek*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr.

p. 327.), *Alford*, *Reuss*, *Maier*, *Moll* u. A.*). ἀπὸ als Angabe der Veranlassung ist auch sonst sehr häufig, vergl. Matth. 28, 4. Luk. 19, 3. 24, 41. Joh. 21, 6. Act. 12, 14. 20, 9. 22, 11. *Kühner*, Gramm. II. p. 270. Erhört aber ward Christus mit seinem Gebet, insofern er vom Tode auferweckt, zur Rechten Gottes erhöht und der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig ward. Zu verwerfen ist die von *Ambrosius*, *Calvin*, *Beza*, *Camero*, *Scaliger*, *Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Limborch*, *Wolf*, *Bengel*, *Wetstein*, *Carpzov*, *Abresch*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Klee*, *Stuart*, *Stein*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 665.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 69. Aufl. 2.) u. v. A. bevorzugte Erklärung der Worte, wornach eine Prägnanz derselben angenommen und εὐλάβεια im Sinne von „metus" gedeutet wird: „erhört (und befreit) von der Furcht". Man findet dann entweder (und das ist das Gewöhnliche) den Gedanken ausgesprochen, dass Christus vermittelst der Stärkung durch den Engel Luk. 22, 43. seiner Seelenangst entnommen sei, oder versteht die εὐλάβεια metonymisch von dem Gegenstand der Furcht, d. h. dem Tode, dem Christus durch die Auferstehung entrissen sei. So unter Andern *Calvin*: „exauditum fuisse Christum ex eo, quod timebat, ne scilicet malis obrutus succumberet, vel morte absorberetur", und *Schlichting*: „a metu i. e. ab eo, quod metuebat, nimirum morte". Allein gegen die erste Modification dieser Annahme spricht, dass das Erhörtwordensein auf das Nämliche sich beziehen muss, um was Christus gebeten hatte, aus dem Vorhergehenden aber sich ergiebt, dass Christus nicht um Errettung aus der Seelenangst, sondern um Errettung vom Tode zu Gott gefleht hatte. Gegen beide Modificationen spricht, dass der starke Begriff Furcht niemals durch εὐλάβεια ausgedrückt wird. Nur der milde Begriff der Scheu (sei es der ehrerbietigen Scheu vor der Gottheit, d. h. der Frömmigkeit, sei es der Scheu vor weltlichen Dingen), sowie der aus dem Begriff der Scheu hervorgehende Begriff der Behutsamkeit

---

*) Dieser Erklärung schliesst sich auch *Linden* über Hebr. 5, 7. 8. 9. (Studd. u. Kritt. 1860. H. 4. p. 753 ff.) an, nur dass derselbe dann ἀπὸ τῆς εὐλαβείας durch ein Komma vom Vorigen trennen und mit dem Folgenden zusammenfassen will, was aber, da ἔμαθεν vor und hinter sich schon eine Näherbestimmung hat, und da durch das nackt dastehende εἰςακουσθεὶς das sprachliche Ebenmaass mit dem vorhergehenden Participialsatz gestört werden würde, nicht natürlich ist.

oder Bedächtigkeit, der Umsicht in Anordnung dessen, was zur Herbeiführung eines bestimmten Resultates geeignet ist, liegt in dem Wort, wie denn auch die Griechen selbst, namentlich die Stoiker, *φόβος* und *εὐλάβεια* ausdrücklich von einander unterschieden, den *φόβος* für verwerflich, die *εὐλάβεια* dagegen für Pflicht erklärten. S. die Belege bei *Bleek*. Auch die von *Grimm* a. a. O. neu herbeigezogenen Stellen Buch der Weish. 17, 8. 2.Makk. 8, 16. und Sir. 41, 3., in welchen das Wort geradezu von der Furcht gebraucht sein soll, und deren Beweiskraft *Delitzsch* (p. 190. u. Bemerkk. u. Berichtt.), *Riehm* (a. a. O.) und *Moll* anerkennen, erhärten nicht, was sie sollen. Denn an der erstgenannten Stelle ist unter *κατεγέλαστος εὐλάβεια* die verkehrte, götzendienerische, und darum verlachenswerthe, *religiöse Scheu* der ägyptischen Zauberer zu verstehen, an der zweiten Stelle wird nur davon abgemahnt, vor der äusseren Uebermacht des feindlichen Heeres, und an der dritten endlich vor dem Tode, da dieser das gemeinsame Loos aller Menschen sei, irgend eine *Scheu* zu haben. Der Begriff der blossen *Scheu* aber passt wegen der vorhergehenden starken Ausdrücke *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* an unserer Stelle nicht *). Hierzu kommt, dass die angenommene Prägnanz bei einem Verbum wie *εἰςακουσθῆναι* jedenfalls misslich und durch die beigebrachten angeblichen Parallelen Ps. 22, 22. (וּמִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי, was aber die LXX nicht verstanden und ohne Prägnanz wiedergegeben haben), LXX. Hiob 35, 12. (*ἐκεῖ κεκράξονται καὶ οὐ μὴ εἰςακούσῃ [καὶ] ἀπὸ ὕβρεως πονηρῶν*, wo aber *ἀπὸ κτλ.*, wie im Hebräischen, auf das erste Verbum sich zurückbezieht), Ps. 118, 5. (*καὶ ἐπήκουσέ μου εἰς πλατυσμὸν κύριος*), Hebr. 10, 22. (*ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*) noch keineswegs gerechtfertigt ist. — Der Zusatz *καὶ εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* enthält übrigens, logisch

*) Nach *Tholuck* hat der Verfasser die erste Bitte des Erlösers im Gebet zu Gethsemane, die Bitte mit *εἰ δυνατὸν* im Auge, in der sich ein Zustand des „bedenklichen Zauderns", der „detrectatio" (!) ausdrücke, was *εὐλάβεια* eben auch bezeichne. Von dieser Bedenklichkeit, welche beim Erlöser so lange gedauert, als er abstracter Weise sich nur in die Grösse des bevorstehenden Leidens versenkt, sei er befreit worden. So sei freilich die erste in diesem Zustande gesprochene Bitte unerfüllt geblieben, aber sie habe sich ja auch selbst in der zweiten aufgehoben, worin der eigene Wille mit dem göttlichen sich zusammengeschlossen habe. Allein auch „bedenkliches Zaudern" heisst *εὐλάβεια* nie (auch bei Plutarch, Fab. Max. c. 1. nicht, wo es nichts weiter als Vorsicht bedeutet).

betrachtet, eine blosse Nebenbemerkung, die erst durch den Inhalt des vorhergehenden Participialsatzes veranlasst ist.

V. 8. *Καίπερ ὢν υἱός*) gehört zusammen. Mit *Heinrichs* u. M. *καίπερ* mit *ἔμαθεν* zu struiren, und solchergestalt V. 8. in Parenthese zu schliessen, verwehrt die Grammatik, da *καίπερ* niemals mit einem Tempus finitum verbunden wird. Zu verknüpfen aber ist *καίπερ ὢν υἱὸς* weder vermöge eines Hyperbaton mit *δεήσεις . . . προςενέγκας*, was *Photius* bei Oecumenius und *Clarius* für zulässig erachten, was aber schon durch den Zusatz *καὶ εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* unmöglich wird, noch mit *καὶ εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* (*Chrysostomus, Theophylact*). Denn gegen Letzteres entscheidet *καίπερ*, wornach die Eigenschaft des Sohnseins als etwas hervorgehoben wird, in Folge dessen die Hauptaussage befremdlich erscheinen könnte, es aber doch nicht befremdlich, vielmehr naturgemäss ist, wenn Jemand wegen seines Sohnseins vom Vater erhört wird. *καίπερ ὢν υἱὸς* gehört demnach zu *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*, und dient zu contrastvoller Hebung desselben. Trotzdem dass Christus Sohn war, lernte er vom Leiden (dadurch dass er litt) den Gehorsam, die Ergebung in den Willen des Vaters. Vergl. Phil. 2, 6—8. — Der Artikel vor *ὑπακοὴν* markirt die bestimmte Tugend des Gehorsams. Nicht, wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 72. Aufl. 2.) will, den „schon vorhandenen" Gehorsam, oder den Gehorsam, „in welchem Jesus stand", kann hier der Artikel bezeichnen. Denn einerseits müsste dann von Jesu Gehorsam schon im Vorhergehenden die Rede gewesen sein, was nicht der Fall ist, andererseits kann dem, bei welchem eine Tugend schon vorhanden ist, nicht erst ein Erlernen derselben zugeschrieben werden. Ueberhaupt aber ist, was *Hofmann* als Inhalt von V. 8. herausbringt, ein wunderliches Quid pro quo. Anstatt nämlich in V. 7. 8. die scharf und klar sich heraushebende Hauptaussage *ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ . . . ἔμαθεν . . . τὴν ὑπακοὴν* als solche und in ihrem einfach begründenden Verhältniss zu *οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν* V. 5. anzuerkennen, will *Hofmann* auf die Nebenbestimmung *ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν* den Ton gelegt wissen, und dann obendrein das ganze Gewicht der Worte *καίπερ ὢν υἱὸς* auf eben dasselbe *ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν* fallen lassen! So soll denn in V. 8. der Gedanke ausgesprochen sein: dass Jesus hernach (!) das (!) gelitten habe, um dessen Abwendung er gefleht gehabt. Das Besondere sei nicht, dass er als Sohn Etwas, noch dass er Gehorsam gelernt habe (?!). „Nicht gehorchen habe er gelernt, sondern den Gehorsam, in welchem er stand, habe er

jetzt (!) oder in neuer Weise (!) so gelernt, wie er da (!) geübt sein wollte, wo (!) es galt (!) zu leiden. Und das soll, von allen sonstigen Willkürlichkeiten abgesehen, der Sinn sein können, trotzdem dass ἀφ' ἄν ἔπαθεν, und nicht einmal ἐν οἷς ἔπαθεν, was doch zum allermindesten als Handhabe einer derartigen Ausdeutung erwartet werden müsste, geschrieben steht? — ἔμαθεν) Die *Gesinnung* des Gehorsams besass Christus schon vor dem Leiden. Dieselbe bedarf aber, um ihr Vorhandensein zu documentiren, der Bewährung durch die That. Diese Fortbildung aber der Gesinnung des Gehorsams zur That des Gehorsams ist nichts anderes als ein praktisches Lernen der Tugend des Gehorsams. — ἀπὸ bei μανθάνειν wie Matth. 24, 32. 11, 29., den Ausgangspunkt bezeichnend. — ἀφ' ὧν ἔπαθεν) bekannte Attraction st. ἀπ' ἐκείνων ἃ ἔπαθεν. — Das Wortspiel ἔμαθεν — ἔπαθεν ist auch bei den Classikern und Philo häufig. Vergl. Herodot 1, 207.: τὰ δέ μοι παθήματα, ἐόντα ἀχάριστα, μαθήματα γέγονεν. Sophocl. Trach. 142 f.: ὡς δ' ἐγὼ θυμοφθορῶ, μήτ' ἐκμάθοις παθοῦσα. Xenoph. Cyrop. 3, 1, 17.: πάθημα ἄρα τῆς ψυχῆς σὺ λέγεις εἶναι τὴν σωφροσύνην, ὥσπερ λύπην, οὐ μάθημα. Philo de speciall. legg. 6. (bei Mangey II. p. 340.): ἵν' ἐκ τοῦ παθεῖν μάθῃ. Viele andere Beispiele bei *Wetstein*.

V. 9. *Καὶ τελειωθείς*) *und zur Vollendung gebracht*, d. h. durch seine Erhöhung in den Himmel mit Herrlichkeit gekrönt (vergl. 2, 9. 10.), sc. in Folge des durch sein Leiden und Sterben gegen Gott bewiesenen Gehorsams. — ἐγένετο) Er *wurde* es. Urheber und Vermittler der ewigen Seligkeit für die an ihn Gläubigen *war* Christus allerdings schon während seines Erdenlebens. Aber auf eminente Weise, weil förmlich und augenscheinlich von Gott als solcher beglaubigt, *ward* er es erst durch seine Auferweckung und Erhöhung. — πᾶσιν) vielleicht hinzugesetzt, um auf das gleiche Anrecht auch der gläubigen *Heiden* am christlichen Heil hinzudeuten. — τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ) Der Ausdruck schliesst formell an τὴν ὑπακοὴν V. 8. sich an, mit welchem er eine Paronomasie bildet; materiell ist er von τοῖς πιστεύουσιν (4, 3.) nicht verschieden. Vergl. Röm. 10, 16. 2. Thess. 1, 8. al. — Die Redeweise αἴτιόν τινι εἶναι σωτηρίας (vergl. τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν 2, 10.) ist auch bei Philo, Josephus und den Classikern häufig. Beispiele bei *Wetstein*, *Kypke* und *Bleek*. — Das Beiwort αἰώνιος bei σωτηρία im N. T. nur hier. Vergl. aber LXX. Jes. 45, 17.

V. 10. ist nicht durch ein Kolon von V. 9. zu trennen,

und auf alles Bisherige von V. 7. an zurückzubeziehen (*Böhme*). Vielmehr schliesst sich die Aussage eng an V. 9. an, indem sie eine Erläuterung des dortigen *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* enthält. Christus ward für alle Gläubigen Urheber der ewigen Seligkeit, *indem er begrüsst* (oder benannt) *ward von Gott als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks.* Das heisst: Um Vermittler der ewigen Seligkeit für Andere zu werden, musste Christus hohepriesterliche Würde besitzen; diese aber ward von Gott ihm beigelegt in dem schon V. 6. citirten Psalmausspruch. *Bengel: προςηγορία*, appellatio sacerdotis, non solum secuta est consummationem Jesu, sed antecessit etiam passionem, tempore Psalmi 110, 4. — *Er*nennen oder *einsetzen* (*Casaubonus:* constitutus; *Schulz:* proclamirt, öffentlich erklärt oder ernannt; *Stengel:* erklärt, ernannt; *Bloomfield:* being proclaimed and constituted) heisst *προςαγορεύειν* (im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*) nie; nur: *anreden, begrüssen, benennen.*

V. 11—6, 20. Der Verfasser steht im Begriff, zur näheren Darlegung der Christo nach der Weise Melchisedeks zukommenden hohenpriesterlichen Würde und somit seiner Erhabenheit über die levitischen Hohenpriester sich zu wenden. Bevor er indess dazu übergeht, beklagt er sich in einer Digression über die niedrige Stufe der christlichen Erkenntniss, auf der die Leser, die längst selber Lehrer des Christenthums sein müssten, noch immer stehen, ermahnt sie, nach Mündigkeit und Reife im Christenthum zu streben, und weis't warnend darauf hin, dass diejenigen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben abfallen, unwiederbringlich das christliche Heil verscherzen, äussert dann aber seine Zuversicht, dass es mit den Lesern, die durch Werke der christlichen Liebe sich hervorgethan und noch hervorthuen, nicht also sich verhalten werde, und giebt an, was er von ihnen wünscht — nämlich Ausdauer bis zum Ende —, indem er zugleich auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung und die objective Sicherheit der Christenhoffnung aufmerksam macht.

V. 11. *Περὶ οὗ*) sc. *Χριστοῦ ἀρχιερέως κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* Auf diesen *Gesammt*begriff ist, wie auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 780.) anerkennt, *περὶ οὗ* zurückzubeziehen. Nicht bloss *Χριστοῦ* (*Oecumenius, Primasius, Justinian*) ist zu ergänzen, weil das eine viel zu allgemeine Objectsbestimmung wäre, da ja von Christus nicht erst im Folgenden, sondern überall im Briefe die

Rede ist. Aber auch nicht. *Μελχισεδὲκ* ist zu *οὗ* zu suppliren (*Peschito*, *Calvin*, *Schöttgen*, *Peirce*, *Semler*, *Chr. Fr. Schmid*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Alford*, *Maier* u. A.). Denn wenn auch, worauf *Bleek* sich beruft, der Verfasser nach beendigter Digression (7, 1 ff.) mit einer Charakteristik eben des Melchisedek beginnt, so ordnet doch dieselbe dem *höheren* Zweck, die hohepriesterliche Würde *Christi* in's Licht zu setzen, sich unter, wie ja auch die Beziehung von 7, 1 ff. auf den *Schluss* der Digression 6, 20. klar beweis't, indem Ersteres durch *γὰρ* nur als begonnene Entwicklung des 6, 20. wieder hervorgehobenen Hauptmomentes *Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* sich darstellt. *οὗ* mit *Grotius*, *Cramer*, *Storr*, *Abresch*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch* u. A. als Neutrum zu fassen, und auf die hohepriesterliche Würde Christi nach Melchisedeks Weise zu beziehen, wornach also *οὗ* aufzulösen wäre in *περὶ τοῦ προςαγορευθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερέα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ist zwar möglich, aber nicht so natürlich, wie die Fassung als Masculinum, da im Vorhergehenden von der bestimmten *Person* Christi die Rede gewesen ist. — *πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος*) sc. *ἐστίν*. Falsch, weil sonst *ἂν εἴη* hätte hinzutreten müssen, und weil ja später eine ausführliche Entwicklung der Sache wirklich nachfolgt, *Erasmus*, *Luther* u. M.: davon *hätten* wir wohl viel zu reden. — *καί*) *und zwar*. — *λέγειν*) gehört zu *δυςερμήνευτος*. Falsch nimmt es *Heinrichs* mit *ἡμῖν ὁ λόγος* zusammen. — Schon wegen der Zusammengehörigkeit des *λέγειν* mit *δυςερμήνευτος*, aber auch wegen des vorhergehenden *ἡμῖν*, dem kein *ὑμῖν* folgt, ist es unstatthaft, die Schwierigkeit der Auslegung oder Verständlichmachung des *λόγος* mit *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Peirce*, *Chr. Fr. Schmidt*, *Valckenaer*, *Kuinoel* u. A. auf Seiten *der Leser* anzunehmen, und solchergestalt *δυςερμήνευτος* im Sinne von *δυςνόητος* 2. Petr. 3, 16. zu deuten. Im Gegentheil wie *der Verfasser* reichen Stoff zum Reden hat über die angegebene Materie, so wird es auch *dem Verfasser* schwer, sich den Lesern darüber verständlich zu machen. Den Grund dieser für ihn obwaltenden Schwierigkeit fügt der Satz mit *ἐπεὶ* hinzu, welcher desshalb nur auf *δυςερμήνευτος λέγειν*, nicht zugleich auf *πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος* zu beziehen ist. Uebrigens haben mit Recht schon *Storr* und *Bleek* bemerkt, dass in der Verknüpfung von *λόγος* mit den beiden Prädicaten *πολὺς* und *δυςερμήνευτος* eine Art Zeugma enthalten ist, insofern *λόγος* beim ersten Prädicat

activ*), beim zweiten passiv zu nehmen ist. Ueber Christi Hohespriesterthum nach Melchisedeks Weise hat der Verfasser viel zu *reden;* und zwar wird es ihm schwer, den *Inhalt* oder *Gegenstand* seiner Rede den Lesern zum Verständniss zu bringen. — γεγόνατε) charakterisirt die geistige Trägheit oder Stumpfheit der Leser als etwas, was nicht schon ursprünglich ihnen anhaftete, sondern erst später bei ihnen zum Vorschein gekommen ist. *Chrysostomus:* *τὸ γὰρ εἰπεῖν ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς δηλοῦντος ἦν, ὅτι πάλαι ὑγίαινον καὶ ἦσαν ἰσχυροί, τῇ προθυμίᾳ ζέοντες, καὶ ὕστερον αὐτοὺς τοῦτο παθεῖν μαρτυρεῖ.* — νωθρός) im N. T. nur hier und 6, 12. — ταῖς ἀκοαῖς) *rücksichtlich des Gehörs,* d. h. der geistigen Fassungskraft. Vergl. Philo, Quis rer. divin. haeres. p. 483. (bei Mang. I. p. 474.): *ἐν ἀψύχοις ἀνδριάσιν, οἷς ὦτα μέν ἐστιν, ἀκοαὶ δὲ οὐκ ἔνεισιν.* Der Plural steht, da von einer Mehrheit von Personen die Rede ist. Ueber den Dativ aber, statt dessen auch der Accusativ gesetzt sein könnte, vergl. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 193.

V. 12. Rechtfertigung des Vorwurfs *νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς* V. 11. — καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι) *denn da ihr sogar Lehrer sein müsstet.* *καὶ* intendirt das *ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι.* Vergl. 2. Kor. 3, 10. al. Willkürlich *Bloomfield* (ed. 8.), es sei bei *καὶ γὰρ* ein Mittelglied zu suppliren: „[And such ye are,] *for* though ye ought, according to the time, to be teachers etc.“ — διὰ τὸν χρόνον) *um des Zeitraums willen,* d. h. weil schon so geraume Zeit, seitdem ihr Christen seid, verflossen ist. Aehnlich steht *διὰ τὸν χρόνον* auch oft bei den Classikern. Vergl. z. B. Aelian, var. hist. 3, 37.: *οἱ πάνυ παρ' αὐτοῖς γεγηρακότες . . . πίνουσι κώνειον, ὅταν ἑαυτοῖς συνειδῶσιν, ὅτι πρὸς τὰ ἔργα τὰ τῇ πατρίδι λυσιτελοῦντα ἄχρηστοί εἰσιν, ὑπολῃρούσης ἤδη τι αὐτοῖς καὶ τῆς γνώμης διὰ τὸν χρόνον.* — In Bezug auf das Folgende streitet man darüber, ob τίνα oder τινὰ zu accentuiren sei. Als Fragpartikel fassen das Wort die *Peschito* und *Vulgata*, *Augustin* tract. 98. in Joh., *Schlichting*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Abresch*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Klee*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Stengel*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 780., *Reuss*, *Maier*, *Moll* und die Meisten. Als Pronomen indefinitum dagegen nehmen es *Oecumenius*, *Luther*, *Cal-*

---

*) Irrig leugnen das *Delitzsch* und *Alford*. Auch die beiden Beispiele aus Dionys. Halic., auf welche *Delitzsch* sich stützt, sprechen gegen ihn.

vin, Peirce, Cramer, Heinrichs, Böhme, Lachmann, Bleek, Ebrard, Bisping, Alford u. A. Nur das Letztere ist grammatisch möglich. Denn im entgegengesetzten Fall müsste, da das Subject im Tempus finitum (χρείαν ἔχετε) und Infinitiv (διδάσκειν) ein *wechselndes* ist, entweder der Infinitiv *Passivi* τοῦ διδάσκεσθαι ὑμᾶς geschrieben, oder zu dem Infinitiv *Activi* noch ein besonderer Subjectsaccusativ (etwa ἐμέ) hinzugesetzt sein, wogegen auch 1. Thess. 4, 9. nicht entscheidet, da dort die *Lachmann*'sche L. A. οὐ χρείαν ἔχομεν γράφειν ὑμῖν das ausschliesslich Richtige ist. S. ausserdem die Bemerkk. in mein. Komm. zu d. Thess.-Brr. Aufl. 2. p. 109 f. Wie übrigens in grammatischer, so ist auch in logischer Hinsicht die Accentuation τίνα verwerflich. Denn bei Annahme derselben würde der Gedanke entstehen, dass die Leser auf's Neue der Belehrung *darüber* bedürften, *welche Lehrstücke* zu den στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ *zu zählen*, oder auch: *von welcher Beschaffenheit* dieselben seien. Offenbar aber kann der Verfasser, wie auch der Explicativsatz καὶ γεγόνατε κτλ. zeigt, nur *darüber* sich beklagen wollen, dass die Leser, die längst *Andere* zu unterweisen fähig sein sollten, *selbst* noch nöthig hätten, *in* den στοιχεῖα unterwiesen zu werden. Während übrigens *de Wette* und *Riehm* in dem indefiniten τινὰ irrthümlich einen „zu starken Sinn" finden, erklärt *Delitzsch* dasselbe eben so irrthümlich für „nichtssagend" und „matt". Mit Recht bemerkt gegen Letzteren *Alford:* „So far from τινά, *some one*, being, as *Delitzsch* most absurdly says, „„matt und nichtssagend"", it carries with it the fine keen edge of reproach; q. d.: to teach you, what all know, and any can teach." — ὑμᾶς) dem τινὰ *voran*gestellt, um die Antithese zu εἶναι διδάσκαλοι desto markirter hervortreten zu lassen. — Der schon in τὰ στοιχεῖα liegende Begriff „*rudimenta*" wird durch den dazu gehörigen Genitiv τῆς ἀρχῆς noch bestimmter (*Calvin:* „quo plus incutiat pudoris") hervorgehoben. Also: die *allerersten Anfangsgründe* oder die *Anfangselemente.* Analog ist das lateinische *prima* rudimenta Justin. 7, 5. Liv. 1, 3., *prima* elementa Horat. Serm. 1, 1, 26. Quintil. 1, 1, 23. 35. Ovid. Fast. 3, 179. — τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) *der Aussprüche Gottes.* Vergl. Act. 7, 38. 1. Petr. 4, 11. Röm. 3, 2. Gemeint sind *die Heilsoffenbarungen des Christenthums*, welche Gott als sein Wort hat verkündigen lassen. An die alttestamentlichen Weissagungen und deren Ausdeutung und Beziehung auf die christlichen Verhältnisse zu denken (*Peirce, Chr. Fr. Schmid, Schulz, Stengel* u. M.), ist unstatthaft, da der

Ausdruck *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* bei seiner Allgemeinheit immer erst durch den Context seine nähere Sinnbestimmung erhält, hier aber dasjenige, was V. 12. als *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* namhaft gemacht ward, gleich darauf (6, 1.) deutlicher als *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* bezeichnet wird. — *γεγόνατε*) erinnert, ebenso wie das vorhergehende *πάλιν*, auf's Neue an den früher erfreulicheren Geisteszustand der Leser. — *γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς*) Zu dem Bilde vergl. 1. Kor. 3, 2.: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα.* Philo de agricult. p. 188. (bei Mangey I. p. 301.): *Ἐπεὶ δὲ νηπίοις μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα· τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν εὐπρεπεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἁπάσης ἀρετῆς ὑφηγήσεις.* Quod omnis probus liber p. 889. A. (II. p. 470.) al. — Unter der *Milch* versteht der Verfasser den Elementarunterricht im Christenthum, unter der *festen Speise* die tieferen Aufschlüsse über das Wesen des Christenthums, zu deren Verständniss eine schon gereiftere christliche Einsicht erfordert wird. Bei dem Ersteren denkt er an die 6, 1. 2. aufgezählten Lehrmomente (nicht, wie *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Clarius* u. M. annehmen, an die Lehre von der Menschheit Christi im Gegensatz zu seiner Gottheit, was dem Context fern liegt), bei dem Letzteren hauptsächlich an *den* Gegenstand, dessen Erörterung eben im Folgenden vorzugsweise ihn beschäftigen soll, an das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks. — Die Aussage von V. 12. haben *Mynster* (Theol. Stud. u. Krit. 1829. H. 2. p. 338.), *Ebrard* u. M. zum Beweise geltend gemacht, dass der Hebräerbrief nicht an die palästinischen Gemeinden, namentlich nicht an die Gemeinde zu Jerusalem gerichtet gewesen sein könne. Allerdings könnte auch der Inhalt des Verses befremdend erscheinen, da die Gemeinde zu Jerusalem die Stammgemeinde der übrigen war, und aus ihrer Mitte die angesehensten Lehrer des Christenthums hervorgegangen waren. Indess das Letztere wird durch die Aussage des Verses gar nicht in Abrede gestellt. Denn der Verfasser hat den Gemeindebestand, wie er *zu seiner eigenen Zeit* war, vor Augen; er redet, wofür auch *διὰ τὸν χρόνον* spricht, zu einer *zweiten Generation* der palästinischen Christenheit. Die engherzige Richtung aber, welche diese *zweite Generation,* statt zur Anerkennung der Freiheit und Universalität des Christenthums als der vollkommen-

sten Religion sich fortzubilden, genommen hatte, konnte *ihr gegenüber* das Aussprechen eines Vorwurfs, wie wir hier ihn finden, gar wohl rechtfertigen. Nur so viel folgt aus den Worten — was auch durch 13, 7. bestätigt wird —, dass, als der Verfasser schrieb, Jakobus, der Bruder des Herrn, der jerusalemischen Gemeinde bereits durch den Tod entrissen sein musste, da er sonst in einem andern Tone hätte reden müssen.

V. 13. 14. Begründung des γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς V. 12. Der Sinn: denn allgemein charakteristisch für den, welcher (in geistiger Hinsicht) der Milch bedarf, ist, dass er, weil unmündig, noch *unerfahren* ist im λόγος δικαιοσύνης, und das eben ist euer Fall. Die feste Speise dagegen gebührt nur den τέλειοι, τέλειοι aber seid ihr noch nicht. Bei dieser Fassung der Worte hat man keine Veranlassung, das γὰρ im Verhältniss zum Vorigen anstössig zu finden, und entweder mit *Storr* dasselbe dem γὰρ V. 12. zu coordiniren und wie dieses auf V. 11. zurückzubeziehen — was schon wegen des V. 13. 14. aus V. 12. beibehaltenen Bildes unstatthaft wird —, oder mit *Bleek* und *Bisping* zu sagen, dass der Gedankenfortschritt natürlicher hervortreten würde, wenn der Verfasser geschrieben hätte: πᾶς γὰρ ὁ ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης μετέχει γάλακτος· νήπιος γάρ ἐστιν. — ὁ μετέχων γάλακτος) *wer* (in geistiger Hinsicht) *an Milch Antheil hat*, d. h. nur in ihr seine Nahrung besitzt, feste Speise noch nicht zu vertragen im Stande ist. *Bengel:* Lacte etiam robusti vescuntur, sed non lacte praecipue, nedum lacte solo. Itaque notantur hoc loco ii, qui nil denique nisi lac aut capiunt aut petunt. — ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης) sc. ἐστίν, *der ist noch unerfahren im Wort von der Gerechtigkeit*. Fast durchgängig (auch noch *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*) hat man hier von der Voraussetzung sich leiten lassen, dass λόγος δικαιοσύνης nur eine wechselnde Ausdrucksform des nämlichen Begriffs sei, welcher V. 12. 14. durch στερεὰ τροφὴ oder 6, 1. durch τελειότης ausgedrückt werde. Man hat dann *entweder* λόγος δικαιοσύνης für gleichbedeutend mit λόγος δίκαιος oder τέλειος gehalten, und die höhere, vollkommenere Lehre in dem Ausdruck bezeichnet gefunden. So *Schlichting* („sermo justitiae videtur positus pro sermone justo, h. e. perfecto ac solido"), *Grotius* („Hic δικαιοσύνης dixit pro τελειότητος . . . et genitivus est pro adjectivo"), *Abresch* („doctrina vel institutio justa, h. e. perfecta, plena, omnia complectens, quae ad perspicuam distinctamque pertineant doctrinae

Christianae intelligentiam"), *Schulz* („jene rechte, höhere Lehre"), *Kuinoel*, *Bisping* u. v. A. *Oder* man hat, was richtiger, *δικαιοσύνης* als Genitiv des Objects angesehen. Im letzteren Fall fasst man *δικαιοσύνη* entweder, wie *Michaelis* ad Peirc. unter Berufung auf das hebräische צְדָקָה im Sinne von *ἀλήθεια* *), als die Lehre vom Wesen der Sache selbst im Gegensatz gegen die typischen Bilder derselben, oder versteht den *λόγος δικαιοσύνης* speciell, wie *Oecumenius*, von dem *λόγος περὶ τῆς θεότητος τοῦ κυρίου*, oder, wie *Carpzov*, von der „doctrina de sacerdotio Jesu Christi Melchisedeciano, quae dicitur *ὁ λόγος δικαιοσύνης* propterea, quia Melchisedecus, vi nominis, *βασιλεὺς δικαιοσύνης* vertitur 7, 2., eaque appellatio ad Christum sacerdotem applicatur, cujus *πρέπον* fuit *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, Matth. 3, 15.", oder bezieht die Worte, wie *Primasius*, *Zeger*, *Bengel*, *de Wette* u. A. überhaupt auf intellectuelle und sittliche Vollkommenheit, wie denn schon *Chrysostomus*, der den Ausdruck durch *ἡ ἄνω φιλοσοφία* erläutert, (und nach ihm *Theophylact*) die Wahl lässt, an den *βίος ἄκρος καὶ ἠκριβωμένος* (nach Matth. 5, 20.) oder an *τὸν Χριστὸν καὶ τὸν ὑψηλὸν περὶ αὐτοῦ λόγον* zu den-

---

*) Auch *Delitzsch* nimmt *δικαιοσύνη*, unter Hinweisung auf den Gebrauch von צֶדֶק, יֹשֶׁר, מֵישָׁרִים, als Synonymum von *ἀλήθεια*, will dann aber den Genitiv *δικαιοσύνης* nicht als inhaltliche, sondern als eigenschaftliche Bestimmung von *λόγος* betrachtet, und *λόγος* von der Sprachfähigkeit gedeutet wissen. So soll denn *λόγος δικαιοσύνης* „die Fähigkeit, gerechtigkeitsgemäss zu sprechen", d. h. die „Rede über geistliche Dinge, welche sich streng nach der Norm des Wahren richtet, und alle Momente des Sachverhalts, ohne eins wegzulassen, gleichmässig beachtet, harmonisch verbindet", bezeichnen, und in V. 13. folgender „straffster Begriffszusammenhang" enthalten sein: „wer noch Milch bekommen muss, der ist noch unkundig rechtbeschaffener d. i. rechtlehriger oder rechtgläubiger Rede; denn er ist ein nur erst lallendes, noch nicht sprechfähiges Kind." Diese seltsame, auf die unbegreiflichen Gründe gestützte Ansicht, dass, „da *νήπιος* (von *νη* und *ἔπος*) den Sprachunfähigen, Unmündigen bedeute, *λόγος* in *ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης* die Präsumtion für sich habe, die Sprachfähigkeit zu bedeuten, und diese Bedeutung hier im Hinblick auf das im antithetischen Parallelgliede vorkommende *αἰσθητήρια* um so wahrscheinlicher sei, als *ὁ λόγος* in der Bedeutung der Sprache bei Philo unzählige Mal neben der *αἴσθησις* oder den *πέντε αἰσθήσεις* vorkomme, deren Organe *αἰσθητήρια* heissen", trägt ihre Widerlegung an der Stirn. Sie passt, wie schon *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 734.) und *Alford* bemerkt haben, gar nicht in den Zusammenhang, da es sich diesem zufolge nicht um die Fähigkeit, über geistliche Dinge zu *reden*, sondern um die Fähigkeit, dieselben zu *verstehen*, handelt.

ken. Allein die Grundvoraussetzung, aus der alle diese Deutungen erwachsen sind, ist eine irrige. Denn der Nachdruck liegt nicht auf λόγου δικαιοσύνης, sondern auf dem desshalb vorangestellten ἄπειρος. Nicht einen *Nichtbesitz* des λόγος δικαιοσύνης, sondern nur einen *Mangel an Erfahrenheit* in demselben, nur eine ungenügende, schülerhafte Erkenntniss desselben giebt der Verfasser den Lesern Schuld. Der λόγος δικαιοσύνης verhält sich daher an und für sich eben so indifferent zum Begriff der στερεὰ τροφὴ oder der τελειότης, wie zu dem Begriff der στοιχεῖα, zu welchem letztern *Ebrard* ihn rechnet. Erst durch die mehr oder minder erschöpfende Mittheilung seines Inhalts wird er zum Einen oder zum Andern. *Das Wort von der Gerechtigkeit* ist nämlich nichts weiter als eine Umschreibung *des Christenthums* oder des *Evangeliums, insofern eben die vor Gott geltende Gerechtigkeit* *) *der Mittelpunkt seines Inhalts ist.* Ganz analog dieser Bezeichnungsweise ist die paulinische Charakteristik des evangelischen Lehramts durch ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης 2. Kor. 3, 9., und der Lehrer des Christenthums durch διάκονοι δικαιοσύνης 2. Kor. 11, 15., wesshalb auch zur Rechtfertigung des gewählten Ausdrucks mit *Bleek*, *Bisping* und *Maier* eine Anspielung auf die 7, 2. vom Namen Melchisedek gegebene Auslegung βασιλεὺς δικαιοσύνης anzunehmen unnöthig ist. — νήπιος γάρ ἐστιν) *denn er ist noch ein unmündiges Kind,* ein Neuling im Christenthum. Hervorhebung der Natürlichkeit des ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης.

---

*) Von der vor Gott geltenden Gerechtigkeit (vergl. auch 11, 7.) haben δικαιοσύνη mit Recht schon *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Peirce*, *Storr*, *Klee*, *Tholuck*, *Bleek*, *Stein*, *Ebrard*, *Bloomfield* u. M. gedeutet. — Der obigen Auffassung beigetreten sind *Alford* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 733.), nur dass nach Letzterem vermittelst einer zu spitzen Unterscheidung das Evangelium nicht darum Wort der Gerechtigkeit genannt sein soll, weil „die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhalts ist“, sondern darum, „*weil es zur Gerechtigkeit führt,* weil durch seine Verkündigung dem Menschen die Möglichkeit verschafft und die Gelegenheit geboten ist, in einen Zustand der Rechtbeschaffenheit seines Verhältnisses zu Gott einzutreten, indem er nämlich gläubig an das verkündete Wort sich hält.“ Warum doch hätte der mit der Lehrweise des Paulus vertraute, und ihr, wenngleich mit Selbstständigkeit, sich anschliessende Verfasser sich scheuen sollen, als inhaltlichen Mittelpunkt des Evangeliums „die vor Gott geltende Gerechtigkeit“ anzuerkennen, da diess eben nur ein allgemeiner Begriff war, der eine eigenthümliche Auffassung und Behandlung, wo es auf Entwicklung und Geltendmachung des Einzelnen ankam, nicht ausschloss?

V. 14. Der Gegensatz: für *vollkommene* oder *gereiftere* Christen dagegen (und *nur* für sie) ist die feste Speise. *τελείων* ist mit Nachdruck vorangestellt. — *τῶν διὰ τὴν ἕξιν κτλ.*) nähere Charakteristik der *τέλειοι: für sie, welche u. s. w.* — *ἕξις*) wie das nachfolgende *αἰσθητήριον* im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Es entspricht dem lateinischen *habitus*, und wird namentlich gebraucht von dem durch Gewöhnung hervorgebrachten Zustande. Hier bezeichnet es *die durch Uebung gewonnene Fähigkeit oder Fertigkeit*. Vergl. Quintil. 10, 1, 1.: firma quaedam facilitas, quae apud Graecos ἕξις nominatur. — *τὰ αἰσθητήρια*) *die Sinneswerkzeuge;* auf das Geistige übertragen: *das Auffassungsvermögen*. Vergl. LXX. Jerem. 4, 19.: *τὰ αἰσθητήρια τῆς ψυχῆς μου.* — *γεγυμνασμένα*) Prädicat; wörtlich: *als geübte.* Zu der ganzen Wendung vergl. Galen. de dignot. puls. 3. (bei *Wetstein*): *ὅς μὲν γὰρ . . . τὸ αἰσθητήριον ἔχει γεγυμνασμένον ἱκανῶς . . . . οὗτος ἄριστος ἂν εἴη γνώμων.* — *πρὸς διάκρισιν κτλ.*) *zur Unterscheidung des Guten und Schlechten.* Die Worte können mit *γεγυμνασμένα*, aber auch mit dem Gesammtausdruck *γεγυμνασμένα ἐχόντων* zusammengefasst werden. Das *καλόν τε καὶ κακὸν* aber ist vom *Richtigen und Verkehrten*, oder vom *Heilsamen und Verderblichen*, nicht mit *Stein* von dem, was *sittlich* gut und böse ist, zu verstehen. *Chrysostomus: νῦν οὐ περὶ βίου αὐτῷ ὁ λόγος, ὅταν λέγῃ· πρὸς διάκρισιν καλοῦ καὶ κακοῦ (τοῦτο γὰρ παντὶ ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἰδέναι καὶ εὔκολον) ἀλλὰ περὶ δογμάτων ὑγιῶν καὶ ὑψηλῶν, διεφθαρμένων τε καὶ ταπεινῶν.*

Kap. VI.

V. 2. Statt der Recepta *διδαχῆς* lies't *Lachmann διδαχήν*. Aber der Accusativ stützt sich nur auf B. und die lateinische Uebersetzung in D. (doctrinam), und ist blosses Schreibversehen. — V. 3. *Elz.: ποιήσομεν* nach B. K. L. Sin. It. Vulg. Basm. Copt. Syr. utr. Ambros. Beibehalten von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Bloomfield*. In Schutz genommen auch von *Reiche*. Aber als ursprünglicher wegen des Ebenmaasses mit *φερώμεθα* V. 1. erscheint der schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Bleek*, *Delitzsch* und *Alford* gebilligte Conjunctiv *ποιήσωμεν*. Beglaubigt wird derselbe durch die starke Auctorität von A. C. D. E. 23. 31. 39. al. mult. Arm. Chrys. (codd.) Theodoret. (comment.) Oecum. Damasc. — V. 7. *ἐπ' αὐτῆς*) B**. 213. 219**. al.: *ἐπ' αὐτήν*. Aenderung zu Gunsten des übliche-

ren Sprachgebrauchs. — Der Recepta *πολλάκις ἐρχόμενον* haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* die Wortstellung *ἐρχόμενον πολλάκις* vorgezogen. Die äussere Beglaubigung ist für Beides im Wesentlichen gleich. Die *Recepta* wird durch A. C. K. L. Vulg., die *Lachmann*'sche L. A. durch B. D. E. Sin. 37. 116. al. It. Syr. utr. Copt. al. bezeugt. Aber für Ursprünglichkeit der letzteren spricht der grössere Wohllaut, für welchen der Verfasser sonst eine Vorliebe zeigt. — V. 9. Die nach dem Vorgange der Edd. Complut. und Plantin. von *Bengel*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. befolgte Schreibweise *κρείσσονα* statt der Recepta *κρείττονα* wird *hier* durch A. B. C. D***. (E.?) L. Sin. al. gefordert. Anders 1, 4. 7, 7. u. ö. — V. 10. *καὶ τῆς ἀγάπης*) *Elz.*, *Matthaei*: *καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης*. Aber *τοῦ κόπου* fehlt in A. B. C. D*. E*. Sin. 6. 31. 47. al. Syr. utr. Erp. Basm. Aeth. Arm. Vulg. Clar. Germ., bei Chrysost. (2 Mal) Antioch. Theophyl. Hier. Verurtheilt schon von *Beza*, *Mill*, *Bengel* u. A. Mit Recht getilgt von *Griesbach*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Tischendorf*, *Alford*, *Reiche* u. A. Glossem aus 1. Thess. 1, 3. — V. 14. *Elz.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.*, *Bloomfield*, *Reiche*: *ἦ μήν*. Statt dessen haben *Lachmann*, *Tischendorf I.* und *VII.* und *Alford*: *εἰ μήν*. Das Letztere, gebilligt auch von *Bleek* u. A., ist wegen der gewichtigen Auctorität von A. B. (C. L**.: *εἰ μή*) D. (D. corr.: *εἰ μή*) E. Sin. 17. 23. al. Didym. Damasc. Vulg. It. Ambros. Bed. (: nisi) als das Ursprüngliche anzusehen. *ἦ μήν* ist spätere Umsetzung des ungriechischen Ausdrucks der LXX. in den griechischen. — V. 16. *ἄνθρωποι μὲν γάρ*) So *Elz.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield* und *Alford*. Aber *μὲν* fehlt bei A. B. D*. Sin. 47. 52. Cyrill. Mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* — V. 18. *θεόν*) *Bleek* nach A. C. Sin*. 17. 52. Cyrill. Didym. Chrys. al.: *τὸν θεόν*. — V. 19. Statt der Recepta *ἀσφαλῆ*, welche auch durch den Codex Sinaiticus bestätigt wird, schreibt *Lachmann* nach A. C. D*. in der Stereotypausgabe: *ἀσφαλῆν* (so auch *Tischendorf* ed. *VII.*), in der grösseren Ausgabe: *ἀσφαλήν*. Aber die Form lässt schwerlich sich rechtfertigen. Doch vergl. *Winer's* Gramm. Aufl. 6. p. 62.

V. 1—3. Man streitet darüber, ob in diesen Versen *der Verfasser* seinen *Vorsatz* ausspricht, mit Uebergehung des christlichen Elementarunterrichts zu Gegenständen des tieferen christlichen Wissens fortzuschreiten, oder ob in denselben eine *Aufforderung an die Leser* enthalten ist, nicht

Kinder an christlichem Verstande seien. Unmöglich kann er daher jetzt fortfahren: „desshalb wolle er, mit Uebergehung der Anfangslehren, in seinem Vortrage Gegenstände des höheren, tieferen christlichen Wissens erörtern“, wogegen an die *Klage* über den trotz aller berechtigten Erwartung des Gegentheils noch stets fortdauernden niedrigen christlichen Standpunkt der Leser sich passend die *Ermahnung* anschliesst, zu einer höheren Stufe sich emporzuschwingen. Kein Wunder desshalb, dass man bei Annahme der erstgenannten Erklärung zu willkürlichen Deutungen des *διὸ* 6, 1. sich gezwungen gesehen hat, indem man es entweder, wie *Grotius, Tholuck, Bloomfield, Bisping* u. A. durch: „darum, weil doch Keiner von euch ein *νήπιος* wird *bleiben* wollen“ vervollständigte — was aber als Mittelglied ausdrücklich hätte *hinzugesetzt* werden müssen, da kein Leser dasselbe aus dem Vorigen zu errathen vermochte —, oder indem man es, wie *Schlichting* und *Reuss*, auf die Anfangsworte von 5, 11.: *περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυςερμήνευτος λέγειν* bezog und alles Dazwischenliegende als gleichsam parenthetisch hinzugefügte Bemerkungen betrachtete — was indess schon durch die enge Zusammengehörigkeit von *δυςερμήνευτος λέγειν* 5, 11. mit dem *folgenden ἐπεὶ κτλ.* verwerflich wird —, oder endlich indem man ihm, was lexikalisch unmöglich, die *Causal*bedeutung absprach, und es dann theils, wie *Morus*, durch „doch“, theils, wie *Zachariae*, durch „indessen“, theils, wie *Abresch*, durch „vero, enimvero“ übersetzte. — Nicht minder aber entscheidet der Zusammenhang mit dem *Folgenden* gegen die erste und für die zweite Fassung. Denn es begreift sich sehr wohl, wie die Motivirung V. 4 ff. einer vorhergegangenen *Mahnung* Nachdruck zu verleihen im Stande ist, nicht aber, wie dadurch eine *Erklärung des Verfassers*, dass derselbe jetzt zu schwereren, tieferen Lehrgegenständen übergehen wolle, begründet werden könne (s. zu V. 4—6.). In *ἀφέντες* liegt kein Entscheidungsgrund weder für die eine noch die andere Fassung (gegen *de Wette, Bisping*, A.), und *ἐπὶ τὴν τελειότητα*, sowie *θεμέλιον καταβαλλόμενοι* passt mehr für die Leser als den Verfasser (s. unten). — *Διό*) *darum*, d. h. da die feste Speise nur für *τέλειοι* sich schickt, ihr aber zur Zahl der *τέλειοι* noch nicht gehört. — *ἀφιέναι*) wird nicht bloss von Rednern und Schriftstellern gebraucht, um auszudrücken, dass sie irgend einen Gegenstand übergehen oder unerwähnt lassen wollen (vergl. z. B. Demosthen. de fals. legat. p. 433, 28.: *πάντα τὰ ἄλλα ἀφείς, ἃ πάντες ὑμεῖς ἴστε ἐρῶ.*), sondern dient eben so häufig dazu, um

das Unbeachtetlassen oder bei Seite Lassen eines Gegenstandes durch thatsächliches Verhalten zu bezeichnen. Vergl. z. B. Mark. 7, 8.: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.* Luk. 5, 11.: *ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.* Eurip. Androm. 393.: *ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεὶς πρὸς τὴν τελευτήν, ὑστέραν οὖσαν, φέρῃ;* An unserer Stelle ist das bei Seite Lassen des Geringeren gemeint, um darüber hinaus zu dem Höheren zu gelangen. Ganz verwandt dem *ἀφιέναι τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον* ist, was Paulus Phil. 3, 14. als *ἐπιλανθάνεσθαι τὰ ὀπίσω* bezeichnet. Wie am genannten Orte Paulus von einem *Vergessen* des auf der Bahn zur christlichen Vollkommenheit bereits Erreichten nur im Hinblick auf das noch unerreichte Ziel, nicht aber im absoluten Sinne spricht, gleich als wollte er wirklich dem schon Erreichten jede reelle Bedeutung entzogen wissen, ganz ebenso ermuntert auch der Verfasser des Hebräerbriefs die Leser zu einem *ἀφιέναι τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον* nur insofern, als sie über das hinaus, was eine blosse Vorstufe bildet, zu etwas Höherem emporklimmen sollen, ohne irgendwie damit auszusprechen, dass der *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* — welcher allerdings der für jeden Weiterbau nothwendig als schon vorhanden vorauszusetzende Unterbau bleibt — überhaupt authören solle, ihr Besitzthum zu sein. Der Einwand, dass *ἀφέντες* nicht auf die Leser bezogen werden könne, weil statt eines bei Seite Lassens vielmehr ein Festhalten oder Erneueren des *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* als Mittel, zur *τελειότης* zu gelangen, gefordert sein müsste. hat daher keinen Sinn. Vergl. *Calvin:* Jubet autem omitti ejusmodi rudimenta, non quod eorum oblivisci unquam debeant fideles, sed quia in illis minime est haerendum. Quod melius patet ex *fundamenti* similitudine, quae mox sequitur. Nam in exstruenda domo nunquam a fundamento discedere oportet; in eo tamen jaciendo semper laborare ridiculum. — *τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*) *das Anfangswort über Christus*, d. h. die christliche Lehre in ihren ersten Anfängen oder Elementen. *τῆς ἀρχῆς* schliesst sich mit *τὸν λόγον* zu einem einzigen Begriff zusammen, und von diesem Gesammtbegriff hängt *τοῦ Χριστοῦ* ab. Der ganze Ausdruck aber besagt dasselbe, was vorhin (5, 12.) durch *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* bezeichnet war. — *ἡ τελειότης*) bestimmt sich bei unserer Fassung von V. 1—3. von selbst als *Vollkommenheit*, d. h. *Mündigkeit* und *Reife* im Christenthum, und zwar in intellectueller, nicht in ethischer oder praktischer Hinsicht, in

welcher letzteren willkürlich, weil gegen den Zusammenhang mit 5, 11—14., den Ausdruck *Chrysostomus* (βίος ἄριστος), *Gennadius* (χρηστὴ πολιτεία καὶ τῆς πίστεως ἀξία), *Photius* (ἡ ἐν ταῖς ἀρεταῖς προκοπή, ἡ τῶν θλίψεων καὶ διωγμῶν καὶ πειρασμῶν ὑπομονή), *Oecumenius* (ἡ τῶν ἔργων φιλοσοφία), *Clarius* (non solum superioris illius de Christo theologiae comprehensio, quantum homini fas est, verum etiam profectus in virtutes et afflictionum persecutionumque tolerantia) u. M. genommen haben. Diejenigen, welche in V. 1—3. eine Aussage des *Verfassers* über sein *Vorhaben* finden, müssen natürlich τελειότης von der Vollkommenheit der *Lehre*, d. h. von den tieferen Aufschlüssen über das Christenthum verstehen. Allein es ist diess jedenfalls eine Umdeutung des einfachen Wortbegriffs, wie sie weder dem sonstigen Sprachgebrauch entspricht (vergl. Kol. 3, 14.), noch auch an unserer Stelle contextgemäss erscheint. Denn da unmittelbar zuvor von τέλειοι im Gegensatz zu νήπιοι die Rede gewesen, so kann naturgemäss hier unter τελειότης nur der *Zustand der τέλειοι* verstanden werden. Hätte der Verfasser die Vollkommenheit der *Lehre* gemeint, so würde er mindestens ἐπὶ τὰ τῶν τελείων statt ἐπὶ τὴν τελειότητα haben schreiben müssen; denn erst hierdurch hätte er einen Wechselbegriff für das vorhergehende ἡ στερεὰ τροφὴ 5, 14. gewonnen. — φερώμεθα) Der Verfasser schliesst sich in die Ermahnung mit ein (vergl. 4, 14. al.), und mildert dadurch dieselbe. φέρεσθαι ἐπί τι, zu etwas fortgerissen werden, *mit Eifer wornach trachten*. — θεμέλιον καταβάλλεσθαι) eine in der späteren Gräcität ganz *gangbare* (Dionys. Halic. 3, 69. Joseph. Antiqq. 11, 4, 4. al.) Formel, um die *Legung des Grundes* zu bezeichnen. Schon wegen dieser *Gebräuchlichkeit* der Redensart ist es ganz verkehrt, wenn *Ebrard* für καταβάλλεσθαι hier die Bedeutung: „niederreissen" verlangt. Aber auch die Wortstellung entscheidet dagegen, da καταβαλλόμενοι vor θεμέλιον seinen Platz haben müsste, während die *Nachstellung* beweis't, dass auf θεμέλιον, nicht auf dem Verbum, der Nachdruck ruht, θεμέλιον also in Antithese zum vorhergehenden τελειότητα steht. Der Participialsatz μὴ πάλιν θεμέλιον καταβ. κτλ. bildet demnach eine Erläuterung zu ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον. — Die Genitive μετανοίας u. s. w. geben das *Material* an, *mit* welchem der Grund gelegt wird, und zwar gehören je zwei der genannten Stücke zusammen, so dass drei Paare von Anfangsmomenten des Christenthums aufgezählt werden. Der *Artikel* aber ist vor den einzelnen Substantiven fortgelassen, nicht,

wie *Böhme* und *Bleek* meinen, aus rhythmischer Rücksicht, weil sonst derselbe zu sehr gehäuft sein würde, sondern weil der Sinn ist: *mit Dingen*, *wie* *μετάνοια* u. s. w. — Als *Subject* in *καταβαλλόμενοι* ferner sind die *Leser* des Briefs (nicht der Verfasser) anzusehen, weil für die *μετάνοια* und das *θεμέλιον καταβάλλεσθαι dasselbe* Subject vorausgesetzt wird, die *μετάνοια* aber, welche nicht die *Lehre* von der Sinnesabkehr bezeichnen kann — da sonst wie bei den Worten V. 2. die Hinzusetzung von *διδαχὴ* nicht hätte unterbleiben dürfen —, sondern die *Action* der Sinnesabkehr selbst ausdrückt, sich unzweifelhaft auf die *Leser* des Sendschreibens, nicht auf den Verfasser, bezieht. — *Nicht auf's Neue* übrigens sollen die Leser Grund legen mit *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* und *πίστις ἐπὶ θεόν*, da dieser Grund bei ihnen bereits gelegt worden ist, es also nun darauf ankommt, auf dem gelegten Grunde weiter fortzubauen. Nicht so sollen sie demnach sich verhalten, dass immer noch die Erstlingsforderung, sich abzukehren von den *ἔργα νεκρὰ* und *πίστις* gegen Gott zu haben, an sie erhoben werden muss. — Die Structur *μετάνοια ἀπὸ* wie bei *μετανοεῖν* Act. 8, 22. LXX. Jerem. 8, 6. — **ἀπὸ νεκρῶν ἔργων**) Durch *νεκρὰ* werden die Werke nicht als sündlich und durch die Sünde den Tod bewirkend (*Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Peirce*, *Abresch*, *Bisping* u. A.), auch nicht als verunreinigend, wie nach dem mosaischen Gesetze die Berührung von Leichnamen verunreinigte (*Michaelis*, A.), sondern als *in sich nichtig und fruchtlos* charakterisirt. Wahrscheinlich hat der Verfasser — was *R. Köstlin* (Theol. Jahrbb. von Baur u. Zeller. 1854. H. 4. p. 469 ff. Anm.) und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 568.), ohne hinreichenden Grund bestreiten — den Werkedienst des mosaischen Gesetzes, von dem die Leser sich noch nicht zu befreien vermocht hatten, im Auge. Ein Widerspruch, wie *Riehm* (a. a. O. p. 835 f. Anm.) meint, gegen die p. 15. anerkannte Thatsache, dass die *πίστις* bei dem Verfasser des Hebräerbriefs nicht, wie bei Paulus, einen Gegensatz gegen den *νόμος* und die *ἔργα νόμου* involvirt, liegt hierin nicht. Denn von *νεκρὰ ἔργα* ist ja auch an unserer Stelle nicht in Bezug auf die *πίστις*, sondern nur in Bezug auf das ihr vorgängige Moment der *μετάνοια* die Rede. — **καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν**) Die positive Kehrseite zu dem negativen *μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. Die Begriffe des *μετανοεῖν* und *πιστεύειν*, der *μετάνοια* und der *πίστις* mit einander vereinigt auch Mark. 1, 15. Act. 20, 21. Zu verstehen aber sind die Worte, wie mit Recht *Abresch*, *Bleek* u.

M. geltend machen, in Uebereinstimmung mit dem Begriff, den sonst der Verfasser mit πίστις zu verbinden pflegt, von dem *gläubigen Vertrauen auf Gott als denjenigen, welcher die gegebenen Heilsverheissungen in der Person Jesu Christi theils schon erfüllt hat, theils noch vollständig erfüllen wird.*

V. 2. *Βαπτισμῶν διδαχῆς*) ist nicht mit *Cajetan, Luther, Hyperius, Sykes, Semler, Morus, Heinrichs, Schulz, de Wette* u. A. durch ein Komma von einander zu trennen, so dass βαπτισμοὶ und διδαχὴ jedes für sich als ein besonderer Elementargegenstand des Christenthums aufgezählt würde. Διδαχὴ würde in diesem Falle den mit der Taufe verbundenen, entweder vor oder nach derselben ertheilten, Elementarunterricht im Christenthum bedeuten müssen. Da nun aber am Schluss des Verses noch die ἀνάστασις νεκρῶν und das κρίμα αἰώνιον genannt werden, die Erörterung dieser Lehrgegenstände aber gleichfalls zu dem Anfangsunterricht im Christenthum gehörte, so sähe man nicht ein, wie *neben* jener διδαχὴ noch diese beiden derselben *sich subsumirenden* Punkte vom Verfasser hätten herausgehoben werden sollen. Dazu kommt, dass alle die Einzelnheiten, welche vorher und nachher als Bestandtheile des θεμέλιον namhaft gemacht werden, durch einen Doppelausdruck bezeichnet sind. Bei der Sorgfalt, welche der Verfasser auf das Ebenmaass seiner Rede verwendet, werden wir daher von selbst darauf geführt, auch βαπτισμῶν διδαχῆς als einen zusammengehörigen Doppelausdruck anzusehen. Aber auch so gefasst, kann der Ausdruck zwiefach verstanden werden. Es fragt sich nämlich, ob der Verfasser von βαπτισμοὶ διδαχῆς oder von einer βαπτισμῶν διδαχὴ redet. Im ersten Fall sind *Lehrtaufen*, im zweiten ist *Belehrung über Taufen* gemeint. Die erste Fassung befolgen *Bengel, Michaelis, Maier*, auch *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 173. (weniger entschieden Aufl. 5. p. 217.), die letzte *Bleek* und die Meisten. Gegen die erste Annahme spricht einerseits, dass der Beisatz διδαχῆς etwas zu wenig Charakteristisches, fast Müssiges wäre, da eine christliche Taufe ohne, sei es vorangehende, oder gleichzeitige oder nachfolgende *Unterweisung* in den Grundlehren des Christenthums etwas Undenkbares wäre, andererseits, dass dann der verkehrte Nebensinn entstehen würde, dass es ausser den christlichen Lehrtaufen noch andere christliche Taufen gebe. Wir befolgen daher die zweite Auffassung. Bei derselben macht der *Plural* βαπτισμῶν einige Schwierigkeit. Eigenmächtig beseitigen *Gerhard, Dorscheus, Ernesti* u. A. diese Schwierigkeit dadurch, dass sie geradezu den Plural für den Singular ge-

setzt sein lassen. Aber auch nicht daraus lässt der Plural sich erklären, dass auf eine Geneigtheit der Hebräer, die christliche Taufe, nach Maassgabe der vielen *βαπτισμοὶ* im Judenthum, öfter zu wiederholen (*Oecumenius*, *Theophylact*), oder zugleich auf die äussere und die innere Taufe (*Grotius*, *Braun*, *Brochmann*; *Reuss*: la différence du baptême d'eau et du baptême d'esprit) Rücksicht genommen sei. Eben so wenig durch die Annahmen, dass an eine Vielheit der Täuflinge und der Taufacte (*Theodoret*, *Primasius*, *Beza*, *Er. Schmid*, *Heinrichs*, A.) oder an ein mehrmaliges Untertauchen des Täuflings gedacht worden sei. Noch am meisten für sich hat die Meinung von *Jac. Cappellus*, *Seb. Schmid*, *Schöttgen*, *Wolf* u. A., der in neuerer Zeit auch *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bleek*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 724.), *Alford* und *Moll* beigetreten sind, dass der Verfasser nicht sowohl die christliche Taufe an und für sich oder ausschliesslich, als neben ihr zugleich das Verhältniss derselben zu den jüdischen Lustrationen und etwa auch zu der johanneischen Taufe im Auge habe. Einen Stützpunkt wenigstens scheint diese Ansicht durch 9, 10. zu gewinnen, wornach die Leser die durch das mosaische Gesetz vorgeschriebenen Waschungen auch noch für den Christen von Wichtigkeit erachteten. Für diese Auffassung indessen mit *Jac. Cappellus*, *Bleek* u. M. geltend zu machen, dass für die eigentliche christliche Taufe im N. T. nur *βάπτισμα* gebraucht werde, *βαπτισμὸς* dagegen im N. T. ein Wort weiterer Bedeutung sei (9, 10. Mark. 7, 4.), scheint prekär zu sein, da der Ausdruck *βάπτισμα* bei dem Verfasser des Hebräerbriefs sich gar nicht findet, über den Sprachgebrauch desselben in dieser Hinsicht also sich nichts ermitteln lässt. — Mit den *βαπτισμοὶ* in genauer innerer Verbindung steht die *ἐπίϑεσις χειρῶν*. Wie daher die Leser einer Belehrung über das Wesen *jener* (und über ihren Vorrang vor den verwandten Institutionen des Judenthums) nicht mehr bedürfen sollten, so sollten sie billigerweise auch nicht mehr nöthig haben, über das Wesen *dieser* (und über die hohen Segnungen, die in ihrem Gefolge sind) sich unterweisen zu lassen. Gemeint ist die Handauflegung, durch welche die zuvor Getauften völlig in die Gemeinde aufgenommen wurden, und durch welche für dieselben der Empfang des heiligen Geistes mit seinen mannigfaltigen Gaben vermittelt zu werden pflegte. Vergl. Act. 8, 17 ff. 19, 6. Aus dieser engen inneren Zusammengehörigkeit der *ἐπίϑεσις χειρῶν* mit den *βαπτισμοὶ* ergiebt sich, dass auch der

äusseren Wortfügung nach der *Genitiv* ἐπιθέσεως nicht unmittelbar von θεμέλιον, sondern wie βαπτισμῶν von διδαχῆς abhängt. Aber auch noch die *folgenden* Genitive ἀναστάσεως und κρίματος werden, wie mit Recht *Storr*, *Böhme*, *Ebrard*, *Bisping* *), *Delitzsch*, *Alford* und *Moll* angenommen haben, von διδαχῆς regiert. Denn nicht mit der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gericht *selbst*, da diese Thatsachen erst in Zukunft sich verwirklichen werden, sondern nur mit der *Lehre* von ihnen kann Grund gelegt werden im Christenthum. Es wäre aber willkürlich, die Worte ἀνάστασις und κρίμα *an und für sich* etwas bedeuten zu lassen, was sie erst *im Verein mit dem vorhergehenden* διδαχῆς bedeuten können. Eine grammatische Härte (*de Wette*) kann man in dieser Structur wegen der engen Verknüpfung der letzten Satzglieder durch τε und τε — καὶ nicht finden; eben so wenig, wie *de Wette* Recht hat, wenn er βαπτισμῶν διδαχῆς in der oben befolgten Fassung für eine unnatürliche und bei unserm Verfasser beispiellose Trajection hält; denn βαπτισμῶν ist vorangestellt, weil darauf der Nachdruck liegt; ein Analogon aber bei unserm Verfasser bildet schon der Ausdruck πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς 2, 4. — ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου) Zwei schon der jüdischen Theologie angehörende Dogmen, die durch das Christenthum nur ihren bestimmteren, concreteren Inhalt erhielten. Der Ausdruck in diesen beiden Gliedern lautet ganz allgemein. Man hat daher keine Berechtigung, mit *Estius*, *Schlichting*, *Schöttgen*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr* u. A. die ἀνάστασις auf die Frommen, das κρίμα auf die Gottlosen zu beschränken. Vielmehr bezieht sich Beides auf Fromme oder Gläubige und Gottlose oder Ungläubige gemeinsam.

V. 3. Wiederholung der Ermahnung V. 1., um derselben sodann durch Anknüpfung der Warnung V. 4 ff. um so grösseren Nachdruck zu geben. — καὶ τοῦτο ποιή-

---

*) Irrig aber meint *Bisping* (wie vor ihm schon *Gennadius* bei Oecumen. und *Klee*), von διδαχῆς hänge auch schon μετανοίας und πίστεως V. 1. ab. — Eben so irrig will *Calvin* βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν in *Parenthese* schliessen, „ut sit appositio . . . hoc sensu: Non jacientes rursus fundamentum poenitentiae, fidei in deum, mortuorum resurrectionis, quae doctrina est baptismi et impositionis manuum . . . Nisi enim appositive legas, hoc erit absurdi, quod bis idem repetet. Quae enim baptismatis est doctrina, nisi quam hic recenset de fide in deum, de poenitentia et de judicio ac similibus?" — Beide Annahmen erledigen sich dadurch, dass μετάνοια und πίστις V. 1. nicht eine *Lehre*, sondern eine *Action* bezeichnen.

σωμεν) *eben dieses lasst uns thun.* — τοῦτο) sc. τὸ ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι V. 1. *Theodoret:* ἀντὶ τοῦ σπουδάσωμεν, ἐπιθυμήσωμεν, πάντα πόνον ὑπὲρ τῆς τελειότητος ἀσπασώμεθα. Zu τοῦτο kann nicht, wie bei Voraussetzung der L. A. ποιήσομεν von *Jac. Cappellus* (der aber daneben die richtige Beziehung angiebt und sich nicht entscheidet), *Schlichting*, *Grotius*, *Dorscheus*, *Wittich*, *Limborch*, *Calmet*, *Zachariae*, *Storr* und *Abresch* geschieht, und was noch *Tholuck* für möglich hält, aus dem Participialsatze V. 1. ergänzt werden: τὸ θεμέλιον καταβάλλεσθαι, so dass der Sinn entstände: auch dieses, nämlich das Grundlegen, werde der Verfasser, falls Gott es gestatte, thun, sc. zu einer anderen, günstigeren Zeit. Denn abgesehen von dem Unpassenden des resultirenden Gedankens, wornach der Verfasser das Schwerere früher als das Leichtere, welches letztere doch die Vorbedingung für das Verständniss von jenem enthält, behandeln zu wollen erklärte, entscheidet gegen jene *Ergänzung*, dass dann das μὴ bei καταβαλλόμενοι V. 1. willkürlich beseitigt würde, gegen die *Fassung des Sinns* aber, dass zum Ausdruck desselben: ποιήσομεν δὲ καὶ τοῦτο hätte geschrieben werden müssen. — ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός) *wenn anders Gott es gestattet* (1. Kor. 16, 7.), insofern nämlich Alles, auch die Vollführung guter Vorsätze, dem höheren Rathschluss Gottes sich unterordnet. Unbegreiflich ist daher *de Wette's* Behauptung, der hierin *Abresch* gefolgt ist, dass der Zusatz ἐάνπερ κτλ. „zu der Fassung unseres Verses im auffordernden Sinne" sich durchaus nicht schicke. Denn die Meinung, dass in diesem Falle „der ermuthigende Glaube an den Gnadenbeistand" ausgesprochen sein müsste, ist eine gänzlich verfehlte Voraussetzung, da der Verfasser an diesem Ort die Leser gar nicht zu *trösten*, sondern im Gegentheil, wie V. 4—8. beweis't, zu *schrecken* beabsichtigt. Auf eine *Ermuthigung* und Hinweisung auf Gottes *Gnadenbeistand* kommt die Rede erst V. 9. 10.

V. 4—8. Warnende Begründung der voraufgehenden Ermahnung durch Geltendmachung der Unmöglichkeit, Christen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben wieder abgefallen sind, auf's Neue in den Gnadenstand zurückzuführen. Sehr angemessen (gegen *de Wette*) schliesst diese warnende Motivirung an die vorhergehende Aufforderung sich an, da die Leser nicht bloss von der τελειότης im Christenthum noch fern, sondern obendrein auf dem Wege waren, vom Christenthume ganz wieder abzufallen. Vergl.

besonders 10, 25—31. Um sie *abzuschrecken* von dem *intendirten* Abfall, wird desshalb sehr passend die Grösse der Verschuldung, die der *vollbrachte* Abfall involviren, und die Furchtbarkeit des göttlichen Strafgerichts, welches auf ihn folgen würde, den Lesern vor Augen gestellt. — Bei der Annahme, dass in V. 1—3. eine Ankündigung von dem Vorsatze *des Verfassers* enthalten sei, würde der Gedankenzusammenhang sein: Mit Uebergehung des Elementarunterrichtes im Christenthum werde ich zu Gegenständen tieferer christlicher Einsicht mich wenden. Denn es ist ja doch unmöglich, bereits erleuchtet gewesene und dann wieder abgefallene Christen auf's Neue zu bekehren. Durch die Nutzlosigkeit des Verweilens bei den Anfangslehren würde daher der Verfasser seine Entschliessung rechtfertigen. Allein man sähe nicht ein, in welcher Beziehung diese Aussage zu den *Lesern* stände. Denn da dann ein vermittelnder Uebergang, wie er durch das *paränetische* φερώμεθα V. 1. und ποιήσωμεν V. 3. gegeben wird — indem das Trachten nach christlicher Vollkommenheit von selbst ein Abthun alles ihr Entgegenstehenden, also auch der Hinneigung zum Abfall, in sich schliesst —, gänzlich fehlen würde, vielmehr mit der 5, 11—14. ausgesprochenen Rüge sofort die Ankündigung des Vorsatzes des Verfassers sich verbände, so würde der Motivirung dieses Vorsatzes V. 4 ff. *entweder* die Voraussetzung zu Grunde liegen, dass auch die Leser bereits zu den παραπεσόντες gehörten, *oder*, dass auf *sie*, da sie bereits zu den τέλειοι gerechnet werden müssten, das Gesagte keine Anwendung erleide. Im ersten Falle aber würde der Verfasser sein *eigenes* Unterfangen, *solchen* Lesern gegenüber zu den höheren Lehrgegenständen überzugehen, als ein nutzloses darstellen; im letzten Falle würde er, da er so eben erst die Leser der νηπιότης beschuldigt hatte, mit sich selbst in Widerspruch gerathen.

V. 4. Γάρ) geht auf die letzte Hauptaussage, also auf τοῦτο ποιήσωμεν V. 3., und vermittelst desselben auf ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα V. 1., nicht auf μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι V. 1. (*Whitby, de Wette, Bloomfield*), auch nicht auf ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός V. 3. (*Abresch, Delitzsch*), noch weniger zugleich auf ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θ. und auf μὴ πάλιν θεμέλ. καταβ. (*Schlichting*), zurück. — ἀδύνατον) *es ist unmöglich*. Der Ausdruck lautet absolut, und ihn abzuschwächen in „difficile est" (so nach dem Vorgange der lateinischen Uebersetzung in D. und E.: *Ribera, Corn. a Lapide, Clericus, Limborch, Storr, Hein-*

richs, *Kuinoel* u. M.), wornach eine rhetorische Uebertreibung anzunehmen wäre, ist Willkür. Auch nicht dadurch darf man eine Milderung der Aussage zu gewinnen suchen, dass man, wie *Er. Schmidt, Clericus, Limborch, Schöttgen, Bengel, Cramer, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Bloomfield* (vergl. schon *Ambrosius* de poenit. 2, 3.), den Infinitivus *Activi* ἀνακαινίζειν als auf *menschliche* Thätigkeit hinweisend presst, und so mit Bezugnahme auf Matth. 19, 26. die Unmöglichkeit nur auf Seiten der Menschen, nicht auf Seiten Gottes setzt. Denn nur die Unmöglichkeit *des* ἀνακαινίζειν *selbst* wird betont, ohne Rücksicht auf die Person, durch welche dasselbe zu vermittlen wäre. Es hätte desshalb unbeschadet des Sinnes statt des Infinitivus *Activi* auch der Infinitiv des *Passivs* ἀνακαινίζεσθαι vom Verfasser gewählt werden können. — τοὺς ἅπαξ — αἰῶνος V. 5.) Charakteristik Solcher, die nicht bloss Christen geworden, sondern auch die Segensfülle des Christenthums bereits an sich erfahren haben. — τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας) *diejenigen, welche ein Mal erleuchtet* (10, 32.) *wurden*, d. h. denen bereits durch die Predigt des Evangeliums das Licht der Erkenntniss (sc. vom Christenthum als der vollkommenen Religion) zu Theil ward. Sachlich dasselbe besagt μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας 10, 26. — ἅπαξ gehört wie zu φωτισθέντας, ebenso auch zu den drei zunächst folgenden Participien, und findet seinen Gegensatz in πάλιν V. 6. Es bedeutet nicht „plene" oder „perfecte" (*Wolf*), bezeichnet auch nicht eine Thatsache, die keiner Wiederholung fähig ist (*Delitzsch*), enthält aber den Nebenbegriff, dass das *eine* Mal hätte hinreichen und genügen sollen. Vergl. 10, 2. Jud. 3. — φωτίζειν τινά von der durch Belehrung vermittelten geistigen Erleuchtung ist rein hellenistisch. Vergl. Eph. 3, 9. Joh. 1, 9. LXX. Ps. 119, 130. 2. Kön. 12, 2. 17, 27. al. — γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου) *und gekostet haben das himmlische Geschenk*. γεύεσθαί τινος etwas kosten oder schmecken, bildliche Bezeichnung des Innewerdens durch die eigene Erfahrung. S. zu 2, 9. Mit manchen streng reformirten Auslegern ein blosses „gustare extremis labris" in dem Ausdrucke zu finden, dazu berechtigt die Structur des Verbums mit dem *Genitiv* (statt wie V. 5. mit dem Accusativ) nicht. Ohnehin verstiesse eine solche Deutung gegen den *Zweck* des Verfassers, da es demselben nicht darauf ankommen kann, die Verschuldung der genannten Personen als gering erscheinen zu lassen, ihm vielmehr daran gelegen sein muss, dieselbe in ihrer ganzen Grösse

hervortreten zu lassen. — Unter der *δωρεὰ ἐπουράνιος* verstehen *Primasius, Haymo, Estius, Michaelis, Semler* u. A. das Abendmahl, *Owen, Calmet, Ernesti, Bloomfield* den heiligen Geist (wogegen die noch folgende specielle Erwähnung desselben entscheidet), *Klee* die allgemeine Wiedergeburt im Gegensatz zur besondern Geistesmittheilung durch die Taufe, *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Faber Stapulensis, Erasmus* Paraphr., *Camero, Hammond, Rambach, Ebrard, Maier* die Sündenvergebung, *Justinian, Schlichting, Grotius* den aus der Sündenvergebung stammenden Seelenfrieden, *Pareus* den Glauben, *Seb. Schmidt, Dorscheus, Peirce, Bengel, Carpzov, Cramer, Bisping* u. A. Christus. *Morus, Heinrichs, Böhme, Kuinoel, Stengel* u. A. die christliche Religion oder das Evangelium, *Abresch, Bleek* die dem Menschen als Gnadengeschenk durch die Predigt des Evangeliums zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches die Erleuchtung bewirke und durch dieselbe sich dem Menschen mittheile. Da *τε* auf eine enge Verbundenheit des zweiten Gliedes mit dem ersten hinweis't, und der Nachdruck auf dem vorangestellten *γευσαμένους* liegt, so ist *ἡ δωρεὰ* jedenfalls ganz allgemein zu deuten. Am natürlichsten denkt man desshalb überhaupt an das Gnadengeschenk, d. h. den Gnadenreichthum des Christenthums. *Himmlisch* heisst derselbe, insofern Christus vom Himmel entsandt ward, um ihn mitzutheilen, und der Himmel der Schauplatz seiner vollen Verwirklichung ist. — *καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*) *und zu Theilhabern gemacht worden sind am heiligen Geist.* Die Folge und Documentirung der so eben erwähnten Begnadigung.

V. 5. *Καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα*) *und erquickliches Gotteswort gekostet haben.* Dass der Verfasser des Verbums *γεύεσθαι,* nachdem er es eben erst V. 4. gebraucht, schon hier auf's Neue sich bedient, schreibt *Bleek* wohl nicht mit Unrecht einer gewissen Verlegenheit desselben zu, für den auszusprechenden Begriff einen andern Ausdruck des nämlichen Inhalts zu finden. Denn die Annahme von *Delitzsch,* die Wiederholung desselben Ausdrucks sei aus der Absicht zu erklären, die Realität der gemachten Erfahrungen und ihrer Objecte um so stärker hervortreten zu lassen, würde nur dann statthaft sein, wenn wie das erste, so auch das zweite *γευσαμένους* nachdrucksvoll an der Spitze des Satzgliedes stände, und zwischen beide *γευσαμένους* nicht schon ein anderes Verbum eingeschoben wäre. *γεύεσθαι* ist hier wie Joh. 2, 9. mit dem Accusa-

tiv struirt, was nur im Hellenistischen, niemals bei den griechischen Classikern vorkommt. Eine verschiedene Bedeutung der beiden Structuren indess anzunehmen (*Bengel:* „alter [genitivus] *partem* denotat; nam gustum Christi, *doni coelestis*, non exhaurimus in hac vita; alter [accusativus] plus dicit, quatenus *verbi dei* praedicati gustus *totus* ad hanc vitam pertinet, quanquam eidem verbo futuri virtutes seculi annectuntur“; *Bloomfield:* „here [V. 4.] *γεύσασθαι* signifies to *have experience* of a thing, by having received and possessed it; whereas in the clause following it signifies to *know* a thing, by experience of its value and benefit“; *Delitzsch* [vergl. auch *Moll*]: „mit *γευσαμένους τῆς δωρ. τῆς ἐπουρ.* verbindet sich die Vorstellung, dass die Himmelsgabe für alle Menschen bestimmt und von unerschöpflichem Inhaltsreichthum ist, mit *καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα* aber die Vorstellung, dass Gottes liebes Wort gleichsam das tägliche Brot der so Beschriebenen gewesen“), wird schon durch die Gleichartigkeit der Aussagen V. 4. und V. 5. verwehrt. — Der Ausdruck *ῥήματα καλὰ* dient LXX. Jos. 21, 45. 23, 15. Zachar. 1, 13. zur Wiedergabe des hebräischen הַדָּבָר הַטּוֹב und דְּבָרִים טוֹבִים, und steht von Worten des Trostes und der Verheissung, welche Gott oder der Engel Gottes redet. In Uebereinstimmung damit bezieht man auch hier *καλὸν θεοῦ ῥῆμα* am besten auf das Evangelium, insofern Gott durch dasselbe *Verheissungen* giebt und die gegebenen erfüllt. So *Theodoret* (*τὴν ὑπόσχεσιν τῶν ἀγαθῶν*), *Estius, Schlichting, Grotius, Limborch, Abresch, Böhme, Kuinoel, Klee, de Wette, Stengel, Tholuck, Ebrard, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Maier.* — Andere, wie *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Faber Stapulensis, Jac. Cappellus, Bengel, Peirce, Heinrichs, Alford* verstehen den Ausdruck vom Evangelium überhaupt, wobei dann Einige, wie *Calvin* und *Braun*, in *καλὸν* einen Gegensatz gegen das mosaische Gesetz, dessen Charakter richterliche Strenge war, bezeichnet finden. Nach *Bleek* endlich ist an eine personificirte Eigenschaft Gottes zu denken, welche hier denn freilich insofern genannt werde, als das Evangelium mit seinem tröstlichen Inhalte ein Ausfluss derselben sei, — eine Fassung indess, welche durch den Context selbst keineswegs nahe gelegt wird. — *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*) *und Kräfte der zukünftigen Welt.* Gemeint sind die ausserordentlichen wunderbaren, vom heiligen Geiste gewirkten Kräfte, wie sie durch die neue durch Christus begründete Weltordnung hervorgerufen wurden. Der *αἰὼν μέλλων* nämlich (vergl. *οἰκουμένη ἡ μέλ-*

λουσα 2, 5.) ist dem Verfasser nichts rein Zukünftiges — so dass nicht mit *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Böhme* u. A. an die im ewigen Leben oder mit Christi Parusie eintretende Herrlichkeit zu denken ist, von der die Gläubigen hier auf Erden einen Vorgeschmack erhalten haben —, sondern beginnt nach seiner Auffassung bereits mit Christi Erscheinen auf Erden, indem nur seine Vollendung noch der Zukunft, nämlich der Zeit von Christi Wiederkehr angehört.

V. 6. *Καὶ παραπεσόντας*) *und die* (trotz dem) *gefallen*, d. h. vom Christenthum wieder abgefallen, *sind*. — *πάλιν*) gehört zu ἀνακαινίζειν. Die Zusammenfassung desselben mit παραπεσόντας (*Heinsius*, *Alting*, *Peirce* u. M.) hat die Wortstellung gegen sich. Einen Pleonasmus aber (*Grotius*) bewirkt πάλιν neben dem ἀνα in ἀνακαινίζειν nicht. Denn ἀνα markirt das Neuwerden als eintretenden Wechsel im Gegensatz zu dem voraufgehenden Zustand des alten Menschen, während πάλιν sich darauf bezieht, dass die geschilderte Classe von Menschen schon einmal, nämlich bei ihrer ersten Bekehrung, jenen Wechsel an sich erfahren hat. — ἀνακαινίζειν) *zu erneuern*, innerlich neu zu gestalten. Ein ἑαυτοὺς zu dem Verbum zu ergänzen (*Erasmus*, *Vatablus* u. A.), wornach die vorigen *Objects*accusative in *Subjects*accusative sich verwandeln würden, ist willkürlich. — εἰς μετάνοιαν) nicht so viel wie διὰ μετανοίας (*Chrysost.*, *Theophylact*, *Zeger*, *Corn. a Lapide*), sondern unter der Vorstellungsform des Resultats: *so dass Sinnesänderung oder Busse daraus hervorgeht*. — ἀνασταυροῦντας κτλ.) *da sie* u. s. w. Causalangabe zu ἀδύνατον ἀνακαινίζειν. Die Unmöglichkeit der Erneuerung wird durch die Grösse der Verschuldung motivirt. Thatsächlich bezeugen solche Menschen, dass ihnen der Sohn Gottes als ein mit Recht gekreuzigter Missethäter und Betrüger gilt. — Das Compositum ἀνασταυροῦν kommt bei den Classikern nur im Sinne von „an's Kreuz *hinauf*schlagen“ vor. Vergl. *L. Bos*, Exercitatt. und *Wetstein* zu der St. An sich aber ist in gleicher Weise die Deutung zulässig: *„auf's Neue* kreuzigen“. So fassen es denn auch ohne Weiteres die griechischen Interpreten, und höchst wahrscheinlich hat der Verfasser selbst es so gemeint. — ἑαυτοῖς) Dativus incommodi: *sich zum Gericht*. *Vatablus:* in suam ipsorum perniciem. Zu schwach *Bleek* — dem *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 769.) und *Alford* sich anschliessen —: „sie kreuzigen ihn sich, wiefern sie durch das Wiederkreuzigen ihn sich, die in seinem Besitze waren, rauben.“ Falsch *Oecumenius*, *Theophylact*, *Calvin*, *Jac.*

Cappellus, *Limborch*, *Böhme*, *Bisping:* so viel an ihnen liegt, ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς, *Heinrichs:* ein jeder für sich, *Schulz:* durch sich selbst, *Grotius*, *Abresch*, *Tholuck* unter Annahme des sogenannten Dativus localis: bei sich, *Klee:* zu ihrem Vergnügen, *Stengel:* zur Freude und zur Lust ihres verstockten Herzens. Zu spitzfindig *Bengel* und *Delitzsch:* sibi als Gegensatz zu παραδειγματίζοντας, ostentantes, sc. aliis. — τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ) Fühlbarere Hervorhebung der Grösse des Frevels, als bei Setzung von τὸν Χριστὸν oder Ἰησοῦν der Fall sein würde. Vergl. 10, 29. — παραδειγματίζειν) *dem Hohn und der Beschimpfung preisgeben,* hier, insofern der Kreuzestod ein schmachvoller war. παραδειγματίζειν stärker als das Simplex δειγματίζειν Matth. 1, 19.

Schlussbemerkungen zu V. 4—6. — Der Ausspruch V. 4—6. ist für den Streit in der alten Kirche, ob vom Evangelium wieder Abgefallene auf ewig das christliche Heil verscherzten, oder ob sie durch ernste Busse das Heil wieder erringen könnten, von Bedeutung gewesen. Jene rigoristische Ansicht ward besonders von den Montanisten und Novatianern geltend gemacht, und schon Tertullian de pudicitia c. 20. beruft sich für dieselbe auf unsere Stelle. Im Gegensatz dazu ward in der orthodoxen Kirche seit dem vierten Jahrhundert dem Ausspruch allgemein ein anderer Sinn untergelegt. Man deutete die Worte von einer Unmöglichkeit und somit Verwerflichkeit, die bereits ein Mal vollzogene Taufe zum zweiten Mal zu ertheilen, indem man φωτίζειν nach späterem (zuerst bei Justinus Mart. Apol. I, 62. 65. hervortretendem) Sprachgebrauch als Bezeichnung des Taufens nahm, ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν auf die Wiederholung der Taufe bezog, und in ἀνασταυροῦντας κτλ. die Angabe dessen fand, was eine solche Wiederholung auf sich haben oder involviren würde. (Vergl. z. B. *Theodoret:* Τῶν ἄγαν ἀδυνάτων, φησίν, τοὺς τῷ παναγίῳ προςεληλυθότας βαπτίσματι καὶ τῆς τοῦ θείου πνεύματος χάριτος μετειληφότας καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν δεξαμένους τὸν τύπον αὖθις προςελθεῖν καὶ τυχεῖν ἑτέρου βαπτίσματος. Τοῦτο γὰρ οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ πάλιν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τῷ σταυρῷ προςηλῶσαι καὶ τὴν γεγενημένην ἀτιμίαν πάλιν αὐτῷ προςάψαι. Ὥσπερ γὰρ ἅπαξ τὸ πάθος αὐτὸς ὑπέμεινεν, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἅπαξ αὐτῷ προςήκει κοινωνῆσαι τοῦ πάθους. Συνθαπτόμεθα δὲ αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ συνανιστάμεθα. Οὐχ οἷόν τε οὖν ἡμᾶς πάλιν ἀπολαῦσαι τῆς τοῦ βαπτίσματος δωρεᾶς. Χριστὸς γὰρ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκ ἔτι κυριεύει.

Ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. Καὶ ἡμῶν δὲ ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος συνεσταυρώθη ἐν τῷ βαπτίσματι, τοῦ θανάτου τὸν τύπον δεξάμενος.) Dass diese Deutung, welche von Späteren noch *Faber Stapulensis, Clarius* und *Calmet* befolgen, eine verkehrte sei, ist jetzt allgemein anerkannt. Die *Rechtfertigung* des Ausspruchs aber, der für *Luther* ein Bestimmungsmoment wurde, um dem Briefe die Kanonicität im engern Sinne abzusprechen (s. die Einleitung p. 17 f.) ist dadurch gegeben, dass, worauf auch die Parallelstelle 10, 26—31. hinweis't, nicht vom Abfall überhaupt, sondern vom qualificirten Abfall die Rede ist, d. h. dass, wie mit Recht *Calvin, Beza, Jac. Cappellus, Estius, Seb. Schmidt, Peirce, Carpzov, Tholuck, Ebrard, Bisping, Delitzsch, Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 341 f. Aufl. 2.), *Maier* u. A. geltend gemacht haben, Christen geschildert werden, welche *die Sünde wider den heiligen Geist* (Matth. 12, 31 f. Mark. 3, 28 f. Luk. 12, 10.) oder die ἁμαρτία πρὸς θάνατον (1. Joh. 5, 16.) begehen. Denn es werden Christen beschrieben, welche nicht etwa aus blosser Schwachheit, aus blossem Wankelmuth der Ueberzeugung, sondern trotz besserer Erkenntniss und trotzdem dass sie die Gnadenschätze des Christenthums an sich erfahren haben, zu Falle kommen, Christen, welche nach der Parallelstelle 10, 26 ff. wider besseres Wissen und Gewissen den Sohn Gottes, gleich als wäre er ein Betrüger, mit Füssen treten, sein zur Versöhnung vergossenes Blut als Blut eines Missethäters brandmarken, und den Gnadengeist als einen Lügengeist verhöhnen. In Bezug auf Menschen solcher Art ist das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν in seinem vollen Recht, da bei *ihnen* innerlich jede Empfänglichkeit zur μετάνοια fehlen muss. Die Beziehung des Ausspruchs auf die Sünde wider den heiligen Geist ist übrigens um so unbedenklicher, da der Verfasser keineswegs sagt, dass die Leser dieselbe bereits *begangen* haben, vielmehr nur als Schreckbild sofort das Aeusserste ihnen vor Augen hält, wohin ihr Verhalten sie *führen* kann.

V. 7. 8. Begründung des ἀδύνατον κτλ. seiner *objectiven* Seite nach, insofern bei so grosser Verschuldung und solchem Undank die göttliche Strafe nicht ausbleiben kann. Dieser Gedanke wird durch ein Gleichniss anschaulich gemacht. Das gemeinsame Subject für V. 7. und V. 8. ist nicht bloss γῆ, sondern γῆ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν zusammengenommen. Denn auf die aus *gleich günstigen* Vorbedingungen hervorgehende Resultats-

verschiedenheit hinzuweisen, ist die Absicht des Verfassers. Das Hauptmoment des Gleichnisses liegt aber in V. 8., während V. 7. nur zur Vorbereitung und grösseren Heraushebung des nachfolgenden Gegensatzes dient. — γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα — ὑετόν) *denn der Acker, welcher den auf ihn häufig herabkommenden Regen getrunken*. Bild der vorhin geschilderten Menschen, welche vielfach Gottes Gnadenwohlthaten an sich erfahren und dieselben in sich aufgenommen haben. — Das Participium *Aoristi* πιοῦσα ist gewählt, während dann Participia des *Präsens* (τίκτουσα, ἐκφέρουσα) folgen, weil die historisch bereits vollendete Thatsache zu markiren ist, aus der dann für die Gegenwart zwei verschiedene Wirkungen sich entwickeln. — Ein πίνειν, τίκτειν u. s. w. aber wird der γῇ beigelegt, indem dieselbe, wie überhaupt sehr häufig, als ein Theil der Leben bekundenden, emsig schaffenden Natur, personificirt wird. — ἐπ᾽ αὐτῆς) Die Structur von ἐπὶ mit dem *Genitiv* nach einem Verbum der Bewegung unterscheidet sich von der üblicheren mit dem Accusativ dadurch, dass jene zugleich den Begriff des Verweilens in sich schliesst. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 336. — καὶ τίκτουσα) Correcter würde statt dessen bloss τίκτουσα oder τίκτουσα μὲν geschrieben sein, — βοτάνη) im N. T. nur hier, von den LXX. zur Wiedergabe von דֶּשֶׁא (Gen. 1, 11. 12.) und עֵשֶׂב (Exod. 9, 22. 10, 12. 15.) gebraucht, bezeichnet seiner Ableitung von βόσκω nach, ursprünglich Futter- oder Weidekraut, dann aber überhaupt jedes Grün oder Gewächs des Feldes. — εὔθετος) gut gesetzt, passend, erspriesslich. Vergl. Luk. 9, 62. 14, 35. — ἐκείνοις) kann auf εὔθετον (*Böhme* und die Meisten), aber auch auf τίκτουσα (*Bleek*, *Alford*) bezogen werden. — δι᾽ οὓς) *um deretwillen*. Sprachlich falsch die *Vulgata*, *Zeger* u. A.: a quibus; *Calvin*: quorum opera; *Erasmus*, *Vatablus*, *Heinrichs* u. A.: per quos; *Luther*: denen, die sie bauen; *Schulz*: denen, die es bearbeiten; *Wieseler* (Comm. üb. d. Br. P. an die Gal. Gött. 1859. p. 111.): auf deren Befehl und Anordnung. — καὶ γεωργεῖται) *er auch* (oder *eben*) *bebaut wird*, hebt die Natürlichkeit des τίκτειν βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις hervor, insofern die ἐκεῖνοι die Herren des Landes sind, denen die Bebauung und der Ertrag desselben zu Gute kommen soll. Unrichtig *Schlichting* (und ebenso *Böhme*, *Kuinoel*): Ait autem „*et* colitur“, ut ad imbrium irrigationem etiam terrae istius diligentem accedere culturam ostendat. In der Anwendung des Bildes sind die ἐκεῖνοι, δι᾽ οὓς καὶ γεωργεῖται, Gott und Christus; nicht Gott

allein (*Schlichting*, *Grotius*, *Cramer*, *de Wette*, *Tholuck*, *Alford*), da dann der Plural nicht zu seinem Rechte gelangt. — *μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ*) *erhält Antheil am Segen von Seiten Gottes*, indem nämlich seine Fruchtbarkeit fortschreitend sich vermehrt. Vergl. Matth. 13, 12. Joh. 15, 2. Zu schwach *Grotius*, *Wittich*: er wird von Gott gelobt oder gepriesen. — *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*) *von Gott her*, verbindet man am besten mit *μεταλαμβάνει*, nicht mit *εὐλογίας*.

V. 8. Das Gegenbild. — *Ἐκφέρουσα*) seinem Begriffe nach vom vorhergehenden *τίκτουσα* nicht verschieden. Ohne Berechtigung durch den Sprachgebrauch meinen *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Corn. a Lapide*, *Grotius*, *Wittich*, *Valckenaer*, *Klee* und *Bloomfield*, es sei in malam partem, nämlich in dem Sinne: „ejicere quasi abortus" zu nehmen. — *ἀκάνθας καὶ τριβόλους*) *Dornen und Disteln*. Sprichwörtliche Bezeichnung des wuchernden Unkrauts. Vergl. Gen. 3, 18. Hos. 10, 8. (קוֹץ דַּרְדַּר) Matth. 7, 16. — *ἀδόκιμος*) sc. *ἐστίν*, *ist er unprobehaltig* oder *verworfen*, nämlich bei Gott, was sich aus dem *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* im vorigen Gliede von selbst ergiebt. — *καὶ κατάρας ἐγγύς*) *und dem Fluche nahe*, d. h. der Gefahr ausgesetzt, ewiger Unfruchtbarkeit und Verödung von Gott preisgegeben zu werden. Steigerung von *ἀδόκιμος*. Zugleich aber liegt in *ἐγγὺς* eine Milderung, offenbar mit Beziehung darauf, dass für die *Leser* es noch nicht zu spät ist, ihre Abfallsgelüste zu bekämpfen, und völlig auf den rechten Weg zurückzukehren (vergl. V. 9 ff.). *Chrysostomus*: *Βαβαί, πόσην ἔχει παραμυθίαν ὁ λόγος. Κατάρας γὰρ εἶπεν ἐγγύς, οὐ κατάρα· ὁ δὲ μηδέπω εἰς τὴν κατάραν ἐμπεσὼν ἀλλ᾽ ἐγγὺς γενόμενος καὶ μακρὰν γενέσθαι δυνήσεται.* — *ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν*) sc. *ἐστίν*, *und sein Endschicksal schlägt aus zur Verbrennung*. *ἧς* beziehen *Camerarius*, *Abresch*, *Heinrichs*, *Bleek* auf *κατάρας*, richtiger aber wohl *Chrysostomus*, *Theophylact*, *Luther*, *Seb. Schmidt*, *Bengel*, *Carpzov*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 773.), *Alford*, *Maier* und die Meisten auf das *Hauptsubject* zurück, so dass das Relativum durch *γῆς*, *ἐκφερούσης ἀκάνθας καὶ τριβόλους* zu vervollständigen ist. Dabei aber *εἶναι εἰς* mit *Carpzov*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Maier* u. A. als Hebraismus (הָיָה לְ) zu betrachten, ist unstatthaft. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 165. — Bei der *καῦσις* übrigens an ein Abbrennen des Ackers oder

seiner Erzeugnisse, damit er *verbessert* werde, zu denken (*Schlichting, Bloomfield* u. M.), verwehrt der Zusammenhang, da eben das über ihn hereinbrechende göttliche *Straf*gericht geschildert werden soll. Gemeint ist ein Verbrennen des Ackers selbst durch Feuer und Schwefel vom Himmel herab, wodurch z. B. der Boden von Sodom und Gomorra auf ewig unbebaubar ward (*Bleek, Tholuck, Ebrard, Alford, Maier, Moll,* A.). Vergl. Gen. 19, 24. Deuteron. 29, 23., auch Hebr. 10, 27.: *πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.*

V. 9. Milderung der vorhergehenden warnenden Vorhaltung durch Bezeugung der Zuversicht, dass jene Schilderung auf die Leser nicht anwendbar sein werde. — *Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν*) *Wir sind indess in Bezug auf euch überzeugt.* Vergl. Röm. 15, 14. — *πεπείσμεθα*) stärker als *πεποίθαμεν.* — *περὶ ὑμῶν*) hat Nachdruck. Es ist desshalb schon hierher, nicht erst hinter *σωτηρίας* gestellt. — Die Anrede *ἀγαπητοὶ* nur hier im Brief. *Schlichting:* Apposite eos sic vocat, ne putarent, eum aliquo ipsorum odio laborare, sed ut scirent, eum amore Christiano erga ipsos flagrare, qui amor facit, ut semper meliora ominemur iis, quos amamus, et, si quid severius dicimus, animo corrigendi non nocendi cupido dicamus. — *τὰ κρείσσονα*) *des Besseren.* Diess kann sich auf die subjective, aber auch auf die objective Seite des vorigen Gleichnisses beziehen. Im ersteren Fall ist der Sinn: dass euer Zustand ein besserer ist, als dass ihr mit einem Dornen und Disteln tragenden Lande verglichen werden könntet; im letzteren Fall: dass euer Schicksal ein besseres sein wird als Fluch und Verderben. Wegen des Plurals *τὰ κρείσσονα* verbindet man wohl am passendsten beide Momente mit einander, wie denn auch das letztere nur die Folge des ersteren ist. — *καὶ ἐχόμενα σωτηρίας*) *und dessen, was mit dem Heil in Berührung steht,* d. h. dass ihr zu demselben gelangen werdet. *ἐχόμενον* mit dem Genitiv bezeichnet das an einen Gegenstand sich Anschliessende, das damit, sei es äusserlich (lokal oder temporell), sei es innerlich Verbundene. Beispiele bei *Bleek* II. 2. p. 220 ff. — *εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν*) *Chrysostomus: βέλτιον γὰρ ὑμᾶς τοῖς ῥήμασι φοβῆσαι, ἵνα μὴ τοῖς πράγμασιν ἀλγήσητε.* — *οὕτως*) sc. wie V. 4—8. geschehen ist.

V. 10. Begründung der V. 9. ausgesprochenen guten Zuversicht. — *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός, ἐπιλαθέσθαι*) *denn nicht ungerecht ist Gott, dass er vergessen sollte.* Gott übt vergeltende Gerechtigkeit. Da nun die Leser christlich

anerkennungswerthe Thaten vollbracht und noch vollbringen, so steht zu erwarten, dass Gott dessen gedenken, und, falls sie nur völlig das Ihrige thun wollen (vergl. V. 11. 12.), mit seiner Gnade über ihnen walten und zum Besitz des Heiles sie führen werde. Ein Recht, wegen ihres Verhaltens das Heil von Gott zu fordern, wird durch die Worte V. 10. nicht zugestanden; nur als ein Moment, welches Gott vermöge seiner vergeltenden Gerechtigkeit bei dem Schlussresultat berücksichtigen werde, wird dasselbe zum Trost und zur Ermunterung der Leser geltend gemacht, während daneben auf das noch Ungenügende ihres christlichen Zustandes, und auf die Gefahr, aus dem Gnadenstande überhaupt wieder herauszufallen, sofort auf's Neue V. 11 f. hingewiesen wird. — *ἐπιλαθέσθαι*) Der Infinitiv des *Aorists* drückt den blossen Verbalbegriff aus, ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniss. S. *Kühner* II. §. 445. 2. Weder als Präteritum (*Seb. Schmidt:* ut oblitus sit), noch als Futurum (*Bisping* u. A.) ist er aufzufassen. — *τοῦ ἔργου ὑμῶν*) *eures* (abgeschlossen vorliegenden) *Werks*, d. h. dessen, was ihr gethan habt. Der Ausdruck ist ganz allgemein. Eine nähere Begrenzung desselben kann man in dem nachfolgenden *καὶ τῆς ἀγάπης* finden, indem man *καὶ* als das epexegetische „und zwar" nimmt. Da indess jedenfalls als sachliche Parallele zu der Aussage V. 10. die Stelle 10, 32 ff. zu vergleichen ist, dort aber neben der bekundeten Liebe auch die bewiesene Standhaftigkeit der Leser unter Verfolgungen gerühmt wird, so ist wohl am natürlichsten mit *Schlichting*, *Grotius* u. A. anzunehmen, dass eben hierauf auch an unserer Stelle das allgemeine *τοῦ ἔργου ὑμῶν* vor Allem habe hindeuten sollen. — *τῆς ἀγάπης*) hat nicht schon für sich den Begriff der Liebe „gegen die Brüder", so dass *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* „auf seinen Namen hin" (Matth. 10, 41. 42. 18, 20.), d. h. zu seiner Ehre (*Vulgata:* in nomine ipsius; *Böhme* u. A.: *ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* Matth. 18, 5.) zu übersetzen wäre. Vielmehr bekommt *τῆς ἀγάπης* sein Object in dem zu *ἧς ἐνεδείξασθε* (nicht zu *διακονήσαντες κτλ.*, wozu *Beza* geneigt war) zu struirenden *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Also: *der Liebe, die ihr bewiesen habt gegen seinen* (nämlich Gottes, nicht Christi: *Ernesti*, A.) *Namen.* Es ist diess das allgemeinere Object, welches dann erst seine speciellere Beziehung und Inhaltsangabe durch *διακονήσαντες κτλ.* erhält. Eine Liebe, gegen christliche Brüder geübt, ist aber eine Liebe, die dem Namen Gottes erwiesen wird, insofern die Christen als Gottes Kinder den Namen Gottes an sich tragen. — *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις*) *dadurch*

dass ihr den Heiligen (den Mitchristen) *Dienstleistung erwiesen habt*, ihnen, während sie in Noth und Bedrängniss (nicht speciell: in Armuth) sich befanden, zu Hülfe gekommen seid. Dass aber diese Tugend eine nicht bloss einstmals geübte, sondern noch immer fortdauernde sei, hebt der Zusatz *καὶ διακονοῦντες* hervor.

V. 11. 12. An das, was der Verfasser in Bezug auf die Leser *hofft*, knüpft er nun dasjenige, was er von ihnen *geleistet* zu sehen wünscht. — *ἐπιθυμοῦμεν δέ) wir sehnen uns aber darnach*, verlangen eifrigst darnach. Stärkerer Ausdruck als *θέλομεν* oder *βουλόμεθα*. — *ἕκαστον ὑμῶν*) Nachdrücklicher und bezeichnender, als das blosse *ὑμᾶς* sein würde. Es wird einerseits damit angedeutet, dass die innige Theilnahme, die der Verfasser für die Leser fühlt, auf jeden Einzelnen unter ihnen sich erstreckt. Andererseits aber liegt darin, dass, wenn etwa auch *Einzelne* unter den Lesern der hier ausgesprochenen Forderung bereits genügen mögen, es eben darauf ankommt, dass ein *Jeglicher* von ihnen so, wie angegeben wird, sich verhalte. — Im Folgenden ist *τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν* nicht in der Weise mit *ἄχρι τέλους* zusammenzufassen, dass hierauf das Hauptgewicht gelegt, und *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* als blosses Nebenmoment betrachtet wird. Bei dieser von *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Grotius*, *Seb. Schmidt*, *Limborch* u. A. befolgten Fassung würde die Forderung des Autors dahin gehen, dass die Leser denselben Eifer, den sie nach V. 10. bereits bewiesen, auch bis zum Ende oder in der ganzen Zukunft üben sollten. Allein solchergestalt würde vorausgesetzt werden, dass der Verfasser alle Ursache habe, mit dem christlichen Zustande der Leser zufrieden zu sein, und nichts weiter als die Fortdauer desselben wünsche, während doch der ganze Brief bezeugt, dass die Lage der Dinge bei den Hebräern eine völlig andere war. Hieraus ergiebt sich, dass auf *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* eben so sehr wie auf *ἄχρι τέλους* der Nachdruck ruht. Der Gedanke muss demnach sein: der Verfasser sehne sich darnach, dass die Leser denselben Eifer, wie sie ihn in Bezug auf thatkräftige *Liebe* bewiesen, eben so auch in einer *andern* Beziehung, nämlich in Bezug auf die *πληροφορία κτλ.* beweisen möchten (so *Bengel*, *Cramer*, *Chr. Fr. Schmid*, *Böhme*, *Bleek*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* u. A.), wobei aber dann *ἄχρι τέλους* am besten nicht, wie auch bei dieser richtigen Gedankenbestimmung meistentheils geschieht, mit *ἐνδείκνυσθαι*, son-

dern eng mit *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* zusammengenommen wird. — *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους*) ***in Bezug auf die Ueberzeugungsgewissheit über die Christenhoffnung bis zum Ende***, d. h. dergestalt, dass ihr die Christenhoffnung auf das mit Christi Wiederkehr zu erwartende ewige Messiasreich als feste, durch Zweifel unbeirrte, Glaubenszuversicht in euch tragt und bis zum Ende hin bewahrt. Vergl. 3, 6. 14. Gegensatz ist das Schwanken in der Ueberzeugung, dass der Gegenstand der christlichen Hoffnung ein auf objectiver Wahrheit gegründeter sei, das Stillstehen auf der Bahn des Christenthums vor erreichtem Ziele, und die Geneigtheit, vom Christenthum wieder ab- und in's Judenthum zurückzufallen. — *πληροφορία* ist nicht mit ***Corn. a Lapide, Grotius, Schulz, Bleek, de Wette, Stengel*** u. A. (nach dem Vorgange der ***Vulgata:*** „ad expletionem spei") in dem ***activen*** Sinne der „Völligmachung", sondern, wie überall im N. T. (1. Thess. 1, 5. Kol. 2, 2. Hebr. 10, 22., vergl. auch Röm. 4, 21. 14, 5.), mit ***Erasmus, Vatablus, Zeger, Calvin, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Schlichting, Calov, Wolf, Abresch, Heinrichs, Böhme, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Alford, Maier, Moll*** und den Meisten im ***passiven*** Sinne zu fassen. — *ἄχρι τέλους*) ***bis zum Ende***, d. h. bis (bei der Parusie des Herrn) die Hoffnung in den Besitz selber übergeht.

V. 12. Weitere Ausführung von *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους* V. 11. — *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε*) ***auf dass ihr nicht träge werdet.*** Das auf die Zukunft weisende *γένησθε* steht mit *γεγόνατε* 5, 11. in keinem Widerspruch. Dort ward von Trägheit des Verstandes, hier wird von Trägheit im Festhalten der Christenhoffnung geredet. Der Conjectur *νόθοι* (nach 12, 8.) für *νωθροί* (***Heinrichs***) bedarf es desshalb nicht. — *μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας*) ***vielmehr Nachahmer derer, die durch Glauben und Beharrlichkeit die Verheissungen ererben.*** Von den beiden Substantiven *πίστεως καὶ μακροθυμίας* bildet das letztere den Hauptbegriff; vergl. V. 15., wo bloss *μακροθυμήσας* gesetzt ist. *καὶ* ist daher das näher bestimmende „und zwar". Also: ***durch Glauben und zwar durch beharrliche Ausdauer in demselben.*** — Die *μακροθυμία*, sonst gewöhnlich die göttliche Eigenschaft der Langmuth, wird von Menschen auch Kol. 1, 11. Jak. 5. 7. 8. 10. LXX. Jes. 57, 15. (*ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν*) u. ö. prädicirt, und an der erstgenannten Stelle mit *ὑπομονῇ* als Synonymum verbunden. — Die *ἐπαγγελίαι* sind

die von Gott zur Zeit des Alten Bundes gegebenen. die durch das Christenthum zu ihrer vollen Verwirklichung kommen. Vergl. 7, 6. 8, 6. 11, 13. 17. 33. Röm. 9, 4. 15, 8. 2. Kor. 1, 20. 7, 1. Gal. 3, 16. Vergl. auch den Singular ἡ ἐπαγγελία 9, 15. 10, 36. 11, 39. — **κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας** aber bedeutet: in das *Erbe* dieser Verheissungen eintreten, d. h. zum *Genuss* oder *Besitz* der durch sie in Aussicht gestellten *Güter* gelangen. Dass an unserer Stelle (vergl. 9, 15. 10, 36. 11, 39.) κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας nicht mit *Schulz* und *Bleek* von dem blossen „Zugetheilterhalten der Verheissungen als solcher, abgesehen von ihrer Erfüllung" verstanden werden könne, zeigt schon die Wortstellung, nach welcher nicht in τὰς ἐπαγγελίας sondern in κληρονομούντων das Hauptgewicht der Aussage enthalten ist. Vergl. auch V. 15., wo aus demselben Grunde ἐπέτυχεν dem Substantivum τῆς ἐπαγγελίας vorangestellt ist. Ausserdem aber ergiebt es sich daraus, dass dann der in ἄχρι τέλους V. 11. angedeuteten Vorstellung des eintretenden *Besitzes selber* in V. 12. nichts entsprechen würde. — Bei **τῶν κληρονομούντων** denken fast sämmtliche Ausleger, auch noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Kluge* an die Patriarchen, besonders den Abraham, und zwar *entweder* an sie allein, *oder* mit Einschluss aller Gläubigen des Neuen Bundes. Diese Fassung aber, zu welcher ohne Noth V. 13. verleitete, ist unstatthaft. Denn bei ihrer erstgenannten Gestalt wäre die Schreibung von κληρονομησάντων — wofür denn auch Viele geradezu das Participium Präsentis genommen wissen wollen —, bei ihrer letztgenannten Gestalt die Schreibung von κληρονομησάντων τε καὶ κληρονομούντων erforderlich gewesen. Die Charakteristik οἱ διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας ist vielmehr *eine ganz allgemeine*, und das Participium des *Präsens* markirt das zuverlässig oder nach constanter, fester Regel (als Belohnung der erfüllten Vorbedingung der πίστις καὶ μακροθυμία) Eintretende. Der Gedanke ist daher nicht, dass die Leser die Patriarchen, sondern dass sie überhaupt diejenigen sich zum Muster nehmen sollen, welche beharrliche Ausdauer im Glauben bekunden, und eben desshalb unzweifelhaft in den Besitz des Verheissenen gelangen.

V. 13—15. Beweis der *allgemeinen* Wahrheit, dass Ausdauer im Glauben zum Besitz des Verheissenen führe, durch das *specielle* Beispiel des Abraham. *Calvin:* exemplum Abrahae adducitur, non quia unicum sit, sed quia prae aliis illustre. — **τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος**

ὁ θεός) *denn als dem Abraham Gott Verheissung gegeben.* ἐπαγγειλάμενος ist mit *de Wette* als der Zeit nach dem ὤμοσεν vorgängig zu fassen. Es bezieht sich auf die Verheissungen, die Gott bereits Gen. 12, 7. 17, 5. 6. 18, 18. dem Abraham ertheilt hatte, und die dann Gen. 22, 16—18. von Gott demselben nicht bloss wiederholt und durch einen Eidschwur bekräftigt, sondern zugleich auch, wenigstens theilweise, erfüllt wurden (s. zu V. 15.). — ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς κτλ.) *schwur er, weil es keinen Grösseren* oder Höheren (οὐδενὸς Masculinum) *gab, bei dem er hätte schwören können, bei sich selbst.* Referat der Worte LXX. Gen. 22, 16.: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, mit eingeschalteter Motivirung derselben. Vergl. *Philo* legg. allegorr. III. p. 98. E. (bei Mangey I. p. 127.), wo es in Bezug auf dasselbe Schriftwort heisst: εὖ καὶ τῷ ὅρκῳ βεβαιώσας τὴν ὑπόσχεσιν, καὶ ὅρκῳ θεοπρεπεῖ. Ὁρᾷς γὰρ ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός — οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον — ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ, ὅς ἐστι πάντων ἄριστος.

V. 14. Εἰ μὴν κτλ.) Anführung des Ausspruchs Gen. 22, 17., mit dem Unterschiede, dass bei den LXX. in Uebereinstimmung mit dem Originale πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου statt πληθυνῶ σε gesetzt ist. Diese Abweichung ist nicht daraus zu erklären, dass der Verfasser nur „um der Kürze willen" (*Jac. Cappellus*) oder „um die Verheissung in möglichst concentrirter Fassung zu geben" (*Delitzsch*) σε statt τὸ σπέρμα σου wählte, oder dass er aus dem Gedächtniss citirte (*Abresch*), oder dass er den Gedanken an die bloss *leibliche* Nachkommenschaft Abrahams in Schatten stellen, und den Blick der Leser auf die himmlische oder *geistliche* Nachkommenschaft Abrahams, die ihm durch Christus bestimmt war, lenken wollte (*Böhme, Bisping* u. A.). Sie hat ihren Grund einfach darin, dass es dem Verfasser hier ausschliesslich auf die Person *des Abraham selbst* ankam (*Bleek, de Wette, Maier*). — εἰ μήν) statt des griechischen ἦ μήν oder des dem hebräischen אִם־לֹא nachgebildeten εἰ μή findet sich auch sonst wohl bei den LXX. (Ezech. 33, 27. 34, 8. 35, 6. 36, 5. al.), an unserer Stelle zwar nicht im Cod. Alex. und Vatic., aber doch in andern alten Handschriften, und jedenfalls hat der Verfasser dasselbe in dem von ihm benutzten Exemplar der LXX. vorgefunden. — Die Verbindung des Particips mit dem Tempus finitum des nämlichen Verbums (εὐλογῶν εὐλογήσω κτλ.) ist bekannte, bei den LXX. äusserst häufige Gräcisirung des hebräischen Infinitivus absolutus, und dient mei-

stentheils, wie hier, zur verstärkten feierlichen Hervorhebung des Verbalbegriffs. S. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 317.

V. 15. *Καὶ οὕτως*) *und solchergestalt*, d. h. da auf solche Weise Gott seinerseits den Ernst seines Willensentschlusses documentirt hatte. *οὕτως* gehört zu *ἐπέτυχεν*. Es mit *μακροθυμήσας* zu verknüpfen, wie von *Stein, Tholuck* *) und *Bisping* geschieht, und somit das Participium für eine Epexegese von *οὕτως* anzusehen, ist unstatthaft, weil dann unmittelbar vorher von der *μακροθυμία speciell des Abraham* schon hätte die Rede sein müssen. Die Meinung von *Delitzsch* aber, welchem *Maier* gefolgt ist: „die Verbindung beider Verbindungen" sei „das Richtige", erledigt sich von selbst, da sie logisch Unmögliches fordert. — *μακροθυμήσας*) *weil er Ausdauer* (sc. im Glauben, vergl. V. 12.) *zeigte*, namentlich dadurch, dass er so eben bereit gewesen war, auf Gottes Geheiss den Isaak, der doch der einzige Anhaltspunkt für Verwirklichung der göttlichen Verheissung zu sein schien, zu opfern. — *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας*) *ward ihm zu Theil die Verheissung*, d. h. das Verheissene, insofern dem Abraham nicht bloss Isaak lebend wiedergeschenkt wurde, sondern er es auch noch erlebte, dass dem Isaak zwei Söhne geboren wurden (vergl. Gen. 21, 5. 25, 7. 26.), und so die göttliche Verheissung in ihren Anfängen sich erfüllte. Nicht eine Erfüllung, welche Abraham erst im jenseitigen Leben schaute (*Maier*), ist gemeint. Aber auch nicht im activen Sinn ist die *ἐπαγγελία* hier mit *Bleek* zu nehmen, und auf das in Aussicht gestellte messianische Heil zu beziehen. Denn abgesehen davon, dass dann *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας* im Verhältniss zu *ἐπαγγειλάμενος* V. 13. keinen Fortschritt enthalten würde, lässt sich das nachdrucksvoll vorangestellte *ἐπέτυχεν* nur von der Besitzerhaltung des verheissenen Gegenstandes selbst verstehen. Die dem Abraham Gen. 22, 17. 18. wiederholte Verheissung stellte unter einem doppelten Gesichtspunkt sich dar. Sein Same sollte gemehrt, und in seinem Samen sollten alle Völker der Erde gesegnet werden. Nur das Erstere in seinen Anfängen konnte Abraham der Natur der Sache nach noch erleben; die Erfüllung des Letztern war an die in ferner Zukunft zu erwartende Erscheinung Christi auf Erden geknüpft. Die erstgenannte Beziehung

---

*) Der dafür — was völlig unbegreiflich — darauf sich stützt, dass „alsdann eine Parallele entstehe zwischen den Christen, die nach V. 17. 18. auf Grund des göttlichen Eides die Hoffnung festhalten sollen, und Abraham, der es ebenfalls that."

waltet V. 15. ob. Die letztgenannte Betrachtungsweise dagegen liegt dem *κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας* V. 17. zu Grunde. Auch was wir 11, 13. 39. lesen, ist vom letztgenannten Gesichtspunkte aus gesprochen, wesshalb in diesen Stellen ein Widerspruch mit der unsrigen nicht enthalten ist.

V. 16--20. Nicht ohne Absicht hat der Verfasser bei der Relation der historischen Thatsache V. 13—15. auch des göttlichen *Eidschwurs* erwähnt, obwohl dort die Erwähnung desselben durch das Verhältniss zu V. 12. nicht nothwendig gefordert ward. Sein Zweck war nämlich, die aus diesem Umstande für die *Leser* sich ergebende *Nutzanwendung* noch besonders in's Licht zu setzen. Diess geschieht V. 16—20. Da die dem Abraham ertheilte Verheissung, insoweit sie die Beseligung aller Erdenvölker durch seinen Samen betraf, ihre Erfüllung erst im bedingenden Zusammenhange mit Christus, dem Seligmacher aller Gläubigen, erhalten konnte, die Christen also die Erben der abrahamitischen Verheissung sind, so ist durch den Eidschwur Gottes ihnen gleicherweise wie dem Abraham *die unverbrüchliche Gültigkeit des Verheissungsobjects* gewährleistet worden. An der *objectiv gesicherten und untrüglichen* Christenhoffnung festzuhalten, müssen daher die Christen kräftigst sich ermuntert fühlen.

V. 16. *Γάρ*) begründet das *ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς κτλ., ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ* V. 13. Nicht aber bloss V. 16., sondern der ganze Passus V. 16—18. ist als Begründung dieser Worte anzusehen. V. 16. nämlich ist nur ein Lehnsatz, nur eine Vorbereitung für V. 17 f., und zwar giebt V. 16. die bei *Menschen* in Bezug auf Eidesleistung gültige Gewohnheit an, während dann V. 17 f. im Zusammenhange hiermit die Absicht, welche *Gott* bei seiner Eidleistung verfolgte, nachgewiesen wird. — *κατὰ τοῦ μείζονος*) *bei dem Höheren.* *μείζονος* ist Masculinum, und gemeint ist Gott. — Mit *καὶ* schliesst sich die zweite Satzhälfte von V. 16. eng an die erste an: *„und so"*, *„und demzufolge"*. An die so eben erwähnte *Gewohnheit* der Menschen wird das für dieselben daraus hervorgehende *Rechtsverhältniss* angeknüpft. — *πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος*) *ist ihnen der Eid jedweder* (jeder denkbaren) *Widerrede Ende zur Bekräftigung.* Vergl. *Philo* de sacrificiis Abelis et Caini p. 146. (bei Mangey I. p. 181.): *Τοῦ τε μὴν πιστευθῆναι χάριν ἀπιστούμενοι καταφεύγουσιν ἐφ' ὅρκον ἄνθρωποι· ὁ δὲ θεὸς καὶ λέγων πιστός ἐστιν· ὥστε καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ βεβαιότητος ἕνεκα μηδὲν ὅρκων διαφέρειν. — — Οὐ γὰρ δι' ὅρκον πιστὸς ὁ*

θεός, ἀλλὰ δι' αὐτὸν καὶ ὁ ὅρκος βέβαιος. — Zu **ἀντιλογία** als „Widerrede" (*Bleek, Bisping, Delitzsch, Alford, Maier, Moll*) vergl. 7, 7., auch 12, 3. Jud. 11. Die Bedeutung „Streit", „Rechtsstreit", welche *Theophylact, Erasmus, Zeger, Camero, Jac. Cappellus, Schlichting, Heinrichs, Böhme, Stengel* und die Meisten annehmen, ist allerdings durch den Sprachgebrauch sowohl der Classiker (Xenoph. Hell. 6, 3, 9.) wie der LXX. (Exod. 18, 6. [hebr. דָּבָר] Deuteron. 19, 17. [הָרִיב] Proverb. 18, 18. [מִדְיָנִים] al.) vollkommen gerechtfertigt. Hier aber liegt sie dem Zusammenhange fern, da„V. 16. zur Erläuterung der *Glaubhaftigkeit* einer göttlichen Aussage, nicht aber zur Erläuterung eines *Streitverhältnisses* zwischen Gott und den Menschen dient (*Bleek*). Die Bedeutung „dubitatio", „Zweifel", welche *Grotius* und *Cramer* dem Worte leihen, hat dieses nie. — *εἰς βεβαίωσιν*) *zur Bestätigung* oder zur Bewirkung unverbrüchlicher Gültigkeit. Falsch fassen *Jac. Cappellus, Peirce, Paulus* u. A. *εἰς βεβαίωσιν*, welches zur ganzen zweiten Satzhälfte, nicht bloss zu *πέρας* (*Böhme, Bleek, Bisping, Alford*) gehört, mit *ὁ ὅρκος* zusammen: „der zur Bestätigung geleistete Eid", was durch *ὁ εἰς βεβαίωσιν ὅρκος* hätte ausgedrückt werden müssen. — Als Folgerung aus V. 16. ergiebt sich übrigens, dass der Verfasser die Eidleistung von Seiten der Menschen für nichts Unerlaubtes gehalten habe. Vergl. *Calvin:* Praeterea hic locus docet aliquem inter Christianos jurisjurandi usum esse legitimum. . . Nam apostolus certe hic de ratione jurandi tanquam de re pia et deo probata disserit. Porro non dicit olim fuisse in usu, sed adhuc vigere pronuntiat.

V. 17. *Ἐν ᾧ*) *auf dem Grunde welcher Thatsache*, d. h. im Zusammenhange mit dieser menschlichen, und unter Menschen rechtsgültigen Gewohnheit. *ἐν ᾧ* nämlich bezieht sich auf den ganzen Inhalt von V. 16. (nicht bloss auf *ὁ ὅρκος*) zurück, und gehört nicht zu *βουλόμενος ἐπιδεῖξαι* (*Seb. Schmidt, Braun, Rambach* u. A.), auch nicht zum ganzen folgenden Satze (*Delitzsch, Alford*), sondern zu *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ.* — *περισσότερον*) ist mit *ἐπιδεῖξαι* zusammenzufassen. Es bedeutet aber nicht: zum Ueberfluss, da es dessen überhaupt nicht bedurft hätte (*Beza, Schlichting, Seb. Schmidt, Carpzov, Storr, Klee* u. A.), sondern: *um so mehr oder nachdrücklicher, als durch das blosse Ertheilen der Verheissung geschehen sein würde.* — *τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας*) *den Erben der Verheissung.* Unter den *κληρονόμοι* verstehen *Grotius, Bleek, Stein, de Wette, Bisping, Delitzsch, Maier, Moll* u. A. die Pa-

triarchen nebst allen Gläubigen, *Tholuck* u. A. nur die alttestamentlichen Frommen, *Morus* sogar (trotz des Plurals) bloss Abraham, *Calvin* die Juden. Wie sich indess aus dem erläuternden *ἵνα ἔχωμεν* V. 18. deutlich ergiebt, können nur *die Christen* gemeint worden sein. — *τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*) *das Unwandelbare seines Rathschlusses*, nämlich alle Gläubigen durch den Samen Abrahams zu beseligen. Willkürlich, weil mit gewaltsamer Beseitigung des durch den Context selbst dargebotenen *nächsten* Gedankenkreises, *Abresch* (und ähnlich *Michaelis*, *Storr* und *Delitzsch*): „crediderim, non juratam eam promissionem spectari, quam Abrahamo factam in superioribus dixerat, sed illud nominatim jusjurandum, quo Christus sit pontifex creatus ad Melchisedeci rationem" (Ps. 110, 4.). Weder V. 20., noch 7, 1 ff., noch 7, 20. 21. 28., noch 5, 10. enthält für diese Annahme eine Berechtigung. — Das substantivirte Adjectiv hebt den Begriff der Unwandelbarkeit, auf dessen Betonung es dem Verfasser vorzugsweise hier ankam, nachdrücklicher hervor, als wenn *τὴν βουλὴν αὐτοῦ τὴν ἀμετάθετον* geschrieben wäre. — *ἀμετάθετος* im N. T. nur hier und V. 18. — *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*) *trat er als Mittelsperson mit einem Eide auf*. Als Mittelsperson, sc. zwischen sich und Abraham. Menschen schwören bei Gott, weil er höher ist als sie. So ist bei einem menschlichen Eidschwur für beide Partheien Gott die höhere Mittelsperson oder der höhere Bürge für die Lösung des Versprechens. Schwört aber Gott einen Eid, so kann er, da es keinen Höheren über ihm giebt, nur bei sich schwören, und so selbst die Rolle des Bürgen oder der Mittelsperson übernehmen. *μεσιτεύειν*, im N. T. nur hier, wird transitiv und intransitiv gebraucht, im letzteren Sinne hier. Transitiv fassen es *Oecumenius*, welcher *τὴν ὑπόσχεσιν*, und *Böhme*, welcher *τὴν βουλὴν* ergänzt.

V. 18. Zweckangabe zu *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ* V. 17., und somit Parallele zu dem dortigen Participialsatze *περισσότερον βουλόμενος ἐπιδ. τοῖς κληρονόμ. τῆς ἐπ. τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*, aber keine blosse Wiederholung desselben, da die göttliche Absicht, die dort im Verhältniss zu den Christen rein *objectiv* dargestellt ward, jetzt im Verhältniss zu ihnen *subjectiv* gewandt wird. — *διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων*) *durch zwei unwandelbare Thatsachen*, nämlich durch die Verheissung und den Eidschwur. Gegen den Zusammenhang (vergl. V. 13. 17.) *Reuss:* l'une de ces choses c'est la parole évangélique apportée par Christ, l'autre le serment typique donné à Abraham. —

δύο) S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 61. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 25. — *ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν*) *bei denen* (d. h. bei deren Vollbringung) *es unmöglich ist, dass Gott gelogen* (getäuscht) *habe*. Denn Gott ist wahrhaftig. Sein blosses Wort ist zuverlässig; um wie viel mehr also, wenn er dasselbe durch einen Eidschwur bekräftigt. Ein ἡμᾶς zu ψεύσασθαι zu suppliren (*Heinrichs*) ist unstatthaft. — *παράκλησιν*) nicht „Trost" (*Vulgata*, *Luther*, *Calvin*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Böhme*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Bisping* und die Meisten), sondern, wie die *ermahnende* Tendenz unseres ganzen Abschnittes erheischt: *Ermunterung* (*Oecumenius*, *Theophylact*, *Estius*, *Semler*, *Carpzov*, *Bleek*, *Tholuck*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* u. A.). — Von *παράκλησιν ἔχωμεν*, nicht von *οἱ καταφυγόντες* (*Primasius*, *Erasmus*, *Beza*, *Schlichting*, *Grotius*, *Akersloot*, *Wolf*, *Carpzov*, *Abresch*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 749., *Alford*, *Moll* u. v. A.) hängt *κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος* ab, so dass *οἱ καταφυγόντες* mit *Oecumenius*, *Camerarius*, *Camero*, *Seb. Schmidt*, *Heinrichs*, *Bleek*, *Maier* u. A. absolut zu fassen ist. — *οἱ καταφυγόντες*) *die Geflüchteten* mit dem Nebenbegriff des gefundenen Schutzes, also *die Geborgenen*. Dem Sinne nach zu vervollständigen ist der Ausdruck: wir, die wir aus der sündigen Welt uns hinweg, und zu Gott hin geflüchtet haben. Als Analogon vergleicht man *οἱ σωζόμενοι* (Act. 2, 47. al.). — *κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος*) *festzuhalten* (*Luther*, *Schulz*, *Bleek*, *Maier*, *Moll*, A.) *an der in Bereitschaft liegenden Hoffnung*. *κρατῆσαι* als „ergreifen" zu deuten (*Wolf*, *Tholuck*, *de Wette*, *Alford* u. A.), verwehrt bei der richtigen Verknüpfung mit *παράκλησιν* der Zusammenhang; vergl. V. 11., wornach die Leser die *ἐλπὶς* schon besitzen, aber noch keine *πληροφορία* derselben; vergl. ferner das *διὰ μακροθυμίας* V. 12. und *μακροθυμήσας* V. 15. — *τῆς προκειμένης ἐλπίδος* ist nicht so viel wie *τῆς ἐλπίδος τῶν προκειμένων*, „an der Hoffnung der uns vorliegenden, unserer wartenden Heilsgüter" (*Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Maier*), so dass eine Vermischung des objectiven Begriffs der *ἐλπὶς* mit dem subjectiven Begriff derselben anzunehmen wäre. Noch weniger ist mit *Grotius*, *Seb. Schmidt*, *Wittich*, *Peirce*, *Limborch*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bloomfield*, *Alford* u. A. *ἐλπὶς* schon für sich als „res sperata" (vergl. Kol. 1, 5.) zu deuten. Vielmehr weis't V. 19. auf die Christenhoffnung im subjectiven

Sinne hin. Als *προκειμένη* aber, *als schon vorliegend* oder *in Bereitschaft befindlich* wird dieselbe charakterisirt, da sie den Christen mit der Annahme des Christenthums bereits eingeflösst, bereits als ein Gut zum Besitzthum ihnen mitgetheilt worden ist.

V. 19. Schilderung der Untrüglichkeit dieser Christenhoffnung. — ἥν) sc. ἐλπίδα. Die Zurückbeziehung auf παράκλησιν (*Grotius* u. A.) ist nur bei der irrigen Deutung dieses Wortes als „solatium" möglich, während bei richtiger Fassung von V. 18. παράκλησιν ἔχωμεν zur blossen Einführung von κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος dient, ἥν also am natürlichsten mit ἐλπίδος als dem letztvorhergehenden Hauptbegriff sich verknüpft. Dazu kommt, dass auch sonst sehr häufig schon im Alterthum — obgleich nirgends weiter in der heiligen Schrift — der Anker für ein Bild der *Hoffnung* gilt, und als Symbol derselben auch auf Münzen erscheint. S. *Wetstein, Kypke* und *Kuinoel* zu der St. — ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς) *die wir gleich wie einen Anker der Seele besitzen*, d. h. an welcher wir gleichsam einen Anker der Seele besitzen, der ihr Halt und Schutz gegen die Stürme und Nöthe des irdischen Lebens gewährt. — ἔχειν mit κατέχειν gleichzusetzen (*Abresch, Dindorf, Bloomfield* u. M.), ist kein Grund vorhanden. — ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰςερχομένην κτλ.) *welcher* (sc. Anker) *sicher ist und fest und hineinreicht in das Innere des Vorhangs*. Falsch struirt *Carpzov* (und so auch *Reuss*) diese sämmtlichen Worte zu ἥν (sc. ἐλπίδα). Denn um das zu ermöglichen, hätte ἔχομεν seinen Platz erst hinter τῆς ψυχῆς erhalten müssen, so dass ὡς ἄγκυραν τῆς ψυχῆς durch Kommata vom Vorigen und Nachfolgenden sich scheiden liesse. Eben so unstatthaft aber ist es, wenn *Abresch, Böhme, Bleek, Bloomfield* u. M. nur ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν mit ἄγκυραν zusammenfassen, dann aber εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος auf ἥν (sc. ἐλπίδα) zurückbeziehen. Denn obwohl das Bild eines in die Höhe statt in die Tiefe reichenden Ankers ein inconcinnes wird, so sind doch Bilder nie zu pressen, und an unserer Stelle weis't die Wahl des Ausdrucks εἰςέρχεσθαι εἰς τὸ ἐσώτερον auf Beibehaltung des Bildes vom Anker, so wie das eng verknüpfende τε — καὶ — καὶ auf Zusammengehörigkeit der drei Charakteristiken hin. — καταπέτασμα) bei den LXX. gewöhnlich (Exod. 26, 31—35. 27, 21. Levit. 21, 23. 24, 3. Num. 4, 5. al.), im N. T. stets (10, 20. Matth. 27, 51. Mark. 15, 38. Luk. 23, 45.) von dem zweiten (9, 3.) oder innersten Vorhang des Tempels, dem Vor-

hang vor dem Allerheiligsten (הַפָּרֹכֶת). Vergl. auch *Philo* de vita Mosis III. p. 669. B. (bei Mangey II. p. 150.): *ἐν δὲ τῷ μεθορίῳ τῶν τεττάρων καὶ πέντε κιόνων, ὅπερ ἐστὶ κυρίως εἰπεῖν πρόναον, εἰργόμενον δυσὶν ὑφάσμασι, τὸ μὲν ἔνδον ὃν καλεῖται καταπέτασμα, τὸ δ' ἐκτὸς προςαγορεύεται κάλυμμα.* Ibid. p. 667. C. (II. p. 148.): *ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν τό τε καταπέτασμα καὶ τὸ λεγόμενον κάλυμμα κατεσκευάζετο· τὸ μὲν εἴσω κατὰ τοὺς τέσσαρας κίονας, ἵν' ἐπικρύπτηται τὸ ἄδυτον· τὸ δ' ἔξω κατὰ τοὺς πέντε κτλ.* — *τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος) das Innere des Vorhangs,* d. h. was in Bezug auf den Vorhang das Innere, oder innerhalb desselben, also hinter demselben, befindlich ist. Bezeichnung des *Allerheiligsten.* Vergl. Exod. 26, 33. Levit. 16, 2. 12. 15. Das Allerheiligste aber wird genannt als Symbol des *Himmels,* wo Gott in seiner Herrlichkeit und ihm zur Rechten der erhöhte Christus thront.

V. 20. Abschluss der von 5, 11. an eingeschalteten Zwischenerörterung, und geschickte Rückkehr zu 5, 10. — *ὅπου) wohin.* Ungenau, wie Luk. 9, 57. Joh. 8, 21 f. und oft statt (des im N. T. niemals gebrauchten) *ὅποι* (s. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 418.), doch significanter als dieses, da es neben dem Begriff des Eingetretenseins zugleich den Begriff des auf dasselbe gefolgten Verweilens in sich schliesst. — *πρόδρομος) als Vorläufer.* Der Ausdruck (im N. T. nur hier) charakterisirt Christum als das Anfangsglied in einer Reihe, weis't also darauf hin, dass auch die an ihn Gläubigen in das Allerheiligste gelangen werden. Vergl. Joh. 14, 2. 3. — *ὑπὲρ ἡμῶν) zu unserm Besten* oder *zu unserm Heil,* nämlich um uns zu versöhnen (9, 12.), uns bei Gott zu vertreten (9, 24.), und den Eingang in den Himmel selbst uns zu eröffnen (10, 19 f.). Zu struiren ist *ὑπὲρ ἡμῶν* nicht zu *πρόδρομος* (*Heinrichs, Böhme, Tholuck, Ebrard* u. A.), sondern zu *εἰςῆλθεν.* — Im Folgenden ruht der Nachdruck auf *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* (*Böhme, Delitzsch, Alford, Maier*), welches desshalb vorangestellt ist; nicht auf *εἰς τὸν αἰῶνα* (*Bleek*), welches letztere vielmehr als Nebenbestimmung aus dem *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισ.* erst abgeleitet wird.

Kap. VII.

V. 1. Statt *τοῦ ὑψίστου* hat *Elzev.* bloss *ὑψίστου.* Gegen A. C. D. E. K. L. Sin. 23. 44. 46. 48. al. pl. Clem. Chrys. Theodoret.

al. mult. — *ὁ συναντήσας*) *Lachmann* und *Alford* nach A. B. C. (corr.) D. E. K. Sin. 17. 117. al.: *ὃς συναντήσας*. Trotz der starken Auctorität augenscheinlicher Irrthum, erwachsen aus dem Zusammenlesen des Artikels mit dem Anfangsbuchstaben des Participiums. — V. 4. Statt der *Recepta ᾧ καὶ δεκάτην* lesen *Lachmann, Bleek, Tischendorf I.* nach B. D*. E*. Vulg. (Amiatin. Toletan.) It. Copt. Basm. Syr. bloss: *ᾧ δεκάτην*. Allerdings ist *καὶ* entbehrlich, und könnte als späteres Glossem aus V. 2. betrachtet werden. Eben so gut aber konnte es schon vom Verfasser selbst, indem ihm die Worte V. 2. noch im Sinne lagen, hinzugefügt werden. Es ist desshalb, da es die ansehnliche Bezeugung durch A. C. D***. E**. K. L. Sin., durch — wie es scheint — sämmtliche Minuskeln, durch die Vulgata (auch Demidov. und Harlej.), Syr. Philonex. al., durch Chrys. Theodoret. Damasc. al. Aug. Bed. für sich hat, mit *Griesbach, Matthaei, Scholz, Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Alford* beizubehalten. — V. 6. Den Artikel *τὸν* vor *Ἀβραὰμ* tilgen *Lachmann, Bleek, Tischendorf I.* und *Alford* nach B. C. D*. Sin*. 23. 57. 109. al. Für die Weglassung spricht der im Hebräerbrief sehr sparsame Gebrauch des Artikels vor Nomina propria, indem derselbe meist nur da hinzugesetzt ist, wo, wie 11, 17., die Deutlichkeit der Rede ihn unbedingt erforderte. — V. 9. Statt des *recipirten Λευΐ* ist hier mit *Lachmann* und *Tischendorf I.* und *II.* *Λευΐς* zu schreiben nach A. (*λευις*) B. C*. Sin****. (*λευεις*). In der *ed. VII.* schreibt *Tischendorf: Λευείς*. — V. 10. *Elzev.: ὁ Μελχισεδέκ*. *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Alford* nach B. C*. D*. Sin. 73. 118. al. Chrys.: *Μελχισεδέκ*. Die Auswerfung des Artikels ist aus demselben Grunde zu billigen wie bei V. 6. — V. 11. Die *Recepta ἐπ' αὐτῇ νενομοθέτητο* (in Schutz genommen von *Reiche*) hat entscheidende Zeugen gegen sich. Statt *ἐπ' αὐτῇ* wird *ἐπ' αὐτῆς* (gebilligt von *Grotius*, in den innern Rand gesetzt von *Griesbach*, aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*) durch A. B. C. D*. E*. Sin. 17. 31. 46. al. Cyrill., statt *νενομοθέτητο* aber *νενομοθέτηται* (gebilligt schon von *Camerarius* und *Grotius*, aufgenommen von *Lachmann, Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*) durch A. B. C. D*. Sin. 17. 47. 73. al. Cyrill. gefordert. — V. 13. *προςέσχηκεν*) *Tischendorf I.* nach A. C. 17. al.: *προςέσχεν*. Der Beachtung empfohlen auch von *Griesbach*. Mit Recht aber ziehen *Lachmann, Bleek, Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Alford*, *Reiche* (commentar. crit. p. 56. not. 9.) die *Recepta προςέσχηκεν* vor. Für sie spricht ausser der noch stärkeren Bezeugung (B. D. E. K. L. Sin. Oecum. al.) die dem Stil des Hebräerbriefs angemessene Paronomasie mit *μετέσχηκεν*. — V. 14. *Elzev.: οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης*. Aber A. B. C*. D*. E. Sin. 17. 47. al. It. Vulg. Copt. Sahid. Arm. Cyr. Chrys. (codd.) haben: *περὶ ἱερέων οὐδέν*. Mit Recht aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*,

Tischendorf und *Alford.* περὶ ἱερωσύνης ist glossematische Erläuterung. — V. 16. Statt der *Recepta* σαρκικῆς haben *Griesbach, Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford* σαρκίνης nach A. B. C*. D*. L. Sin. (auch H. im Titel), vielen Minuskeln und Vätern aufgenommen. Mit Recht. σαρκίνης konnte von Abschreibern leicht in σαρκικῆς verwandelt werden, da σαρκικὸς im N. T. ein sehr häufiges, σάρκινος ein seltenes Beiwort ist. — V. 17. μαρτυρεῖται) *Elzev.:* μαρτυρεῖ. Gegen überwiegende Bezeugung (A. B. D*. E*. Sin. 17. 31. al. Copt. Sahid. Basm. Slav. Cyr. Chrys. Theophyl.). — V. 21. Hinter αἰῶνα fügen *Elzev., Griesbach, Matthaei, Scholz, Lachmann, Bloomfield, Reiche* noch hinzu: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Getilgt von *Bleek, Tischendorf* und *Alford* nach B. C. 17. 80. Vulg. Sahid. Basm. Arm. Ambr. (?) Bed. Verworfen auch von *Delitzsch.* Aber ohne hinlänglichen Grund. Denn die Worte finden sich in A. D. E. K. L. Sin****. It. Syr. utr. Copt. al., bei Chrys., Theodoret. al., und ihre Auslassung erklärt sich daraus, dass unmittelbar nach denselben (V. 22.) die Rede auf's Neue mit κατὰ sich fortsetzt, das Auge der Abschreiber also leicht vom ersten κατὰ auf das zweite κατὰ abirren konnte. Auch für Sin*. lag in dem doppelten κατὰ die Veranlassung, dass nicht bloss κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, sondern obendrein auch noch εἰς τὸν αἰῶνα übersehen wurde. — V. 22. τοσοῦτον) So *Elzev., Griesbach, Matthaei, Scholz, Bloomfield.* Aber die gewichtige Auctorität von A. B. C. D*. Sin*. Athan. (cod.) al. entscheidet für die von *Böhme, Lachmann, Bleek, Tischendorf, Delitzsch, Alford* vorgezogene Wortform τοσοῦτο. — V. 23. *Recepta:* γεγονότες ἱερεῖς. So auch *Tischendorf II.* und *VII.* Als beglaubigter aber (A. C. D. E. Cyr. [zwei Mal], Chrys. [ms.]) ist mit *Lachmann, Bleek, Tischendorf I., Delitzsch* und *Alford* die Wortfolge ἱερεῖς γεγονότες vorzuziehen. — V. 26. *Elzev.:* ἔπρεπεν. Richtiger indess *Griesbach, Lachmann, Bleek, Scholz(?), Tischendorf* und *Alford* nach A. B. D. E. Syr. utr. Arab. Erp. Euseb.: καὶ ἔπρεπεν.

V. 1—10.*) Indem jetzt der Verfasser in Wirklichkeit dazu übergeht, das Christo nach der Weise Melchisedeks zukommende Hohepriesterthum zu entwickeln, und demzufolge den Vorrang desselben vor dem levitischen Hohenpriesterthum allseitig in's Licht zu setzen, verweilt er

*) *C. A. Auberlen*, Melchisedek's ewiges Leben und Priesterthum Hebr. 7. (Studd. u. Kritt. 1857. H. 3. p. 453 ff.).

zunächst bei der *Person des Melchisedek selbst*, indem er nach Anleitung der Schrift die Erhabenheit seiner Stellung den Lesern vor Augen führt, und auf einen dreifachen Vorzug desselben vor den levitischen Priestern aufmerksam macht.

V. 1—3. Erläuterung von κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. durch Schilderung des Charakters Melchisedeks. — V. 1—3. bilden einen einzigen Satz, in welchem μένει das Tempus finitum ist. Die Charakteristik des Melchisedek stellt in der ersten Hälfte (βασιλεὺς Σαλὴμ — ἐμέρισεν Ἀβραάμ V. 2.) die historischen Züge, die in der Genesis (14, 18—20.) über ihn berichtet werden, zusammen, während in der zweiten Hälfte (πρῶτον μὲν κτλ.) der Verfasser selbst das Bild vom Melchisedek, indem er aus jener historischen Schilderung argumentirt, vervollständigt. — βασιλεὺς Σαλήμ) *König von Salem*. Unter *Salem* wird von den Targumisten, *Josephus* Antiqq. 1, 10, 2., den meisten Kirchenvätern, *Grotius, Drusius, Michaelis, Gesenius, v. Bohlen, Winer*, Realwörterb. II. Aufl. 2. p. 95., *Stengel, Tholuck, Bloomfield, Knobel, Bisping, Delitzsch, Auberlen, Moll* u. A. Jerusalem verstanden. Dagegen denken *Primasius, Zeger, Jac. Cappellus, Whitby, Cellarius, Reland, Rosenmüller, Bleek* (s. indess zu V. 2.), *Tuch, Ewald, Alford, Maier* u. A. an den Joh. 3, 23. erwähnten, acht römische Meilen südlich von Scythopolis belegenen Ort Σαλείμ. Letzteres war, wie wir durch Hieronymus (ep. 126. ad Evagrium) erfahren, die schon zu seiner Zeit von den „eruditissimi" unter den Hebräern im Gegensatz zu „Josephus et nostri omnes" vertretene Ansicht, wie man denn auch am letztgenannten Ort zur Zeit des Hieronymus noch die Ruinen vom Palast des Melchisedek zeigen zu können glaubte. Diess Joh. 3, 23. erwähnte Σαλειμ ist dann von einigen neueren Auslegern, wie *Bleek* und *Alford*, zugleich für identisch mit dem Σαλὴμ Judith 4, 4. gehalten worden. Richtiger indess ist die zuerst genannte Ansicht. Denn neben dem älteren Namen Jebus (Judd. 19, 10. al.) kommt auch der ältere Name Salem (Ps. 76, 3.) für Jerusalem vor, und die Erzählung der Genesis (14, 17 ff.) weis't unverkennbar auf den *Süden* des Landes hin. Vergl. besonders *Knobel*, Genesis. 2. Aufl. Leipz. 1860. p. 149 f. — ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου) *Priester Gottes, des Höchsten.* Im monotheistischen Sinne, wie in der Genesis, vergl. daselbst V. 22. — ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ κτλ.) *der dem Abraham, als derselbe von der Schlacht der Könige* (Gen. 14, 12 ff.) *wiederkehrte, entgegenging und ihn segnete.* — καὶ εὐλο-

γήσας αὐτόν) Gen. 14, 19. 20. Falsch *Heinrichs*, *εὐλογεῖν* bezeichne nur: gratulari de victoria tam splendida.

V. 2. *Dem auch den Zehnten von Allem* (sc. was er erbeutet hatte; vergl. *ἐκ τῶν ἀκροθινίων* V. 4.) *Abraham zutheilte*. — *πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης*) *er, der zuerst, verdollmetscht* (d. h. wenn man seinen hebräischen Namen מַלְכִּי־צֶדֶק in's Griechische überträgt), *König der Gerechtigkeit ist*. Vergl. Joseph. Antiqq. 1, 10, 2.: *Μελχισεδέκης, σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεὺς δίκαιος*. — Bell. Jud. 6, 10.: *ὁ δὲ πρῶτος κτίσας* (*Ἱεροσόλυμα*) *ἦν Χαναναίων δυνάστης, ὁ τῇ πατρίῳ γλώσσῃ κληθεὶς βασιλεὺς δίκαιος· ἦν γὰρ δὴ τοιοῦτος*. Dass aber der Verfasser des Briefs, näher an das Hebräische sich anschliessend, den Namen durch *βασιλεὺς δικαιοσύνης* (statt wie Josephus durch *βασιλεὺς δίκαιος*) wiedergiebt, dadurch lässt er Melchisedek um so deutlicher als Typus Christi hervortreten, insofern der letztere nicht bloss selbst gerecht ist (vergl. Zach. 9, 9. Jerem. 23, 5.), sondern auch der Vermittler der Gerechtigkeit für Andere. Vergl. 1. Kor. 1, 30. Jerem. 23, 6. Mal. 4, 2. Dan. 9, 24. — *ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης*) *dann aber auch König von Salem, welches ist* (bedeutet) *König des Friedens*. Vergl. in Bezug auf *Christus* als unsern Frieden und Friedensbringer Eph. 2, 14. 15. 17. Röm. 5, 1., auch Jes. 9, 6. 7. — *ὅ ἐστιν*) correspondirt dem *ἑρμηνευόμενος* des vorigen Gliedes. — *Salem* aber mit *Böhme* und *Bleek* nach dem Vorgange von *Petrus Cunaeus* de Rep. Hebraeorum III, 3. gar nicht als Ortsnamen, sondern *βασιλεὺς Σαλήμ* zusammen als weiteren Namen des Mannes zu fassen, ist kein Grund vorhanden, da der Verfasser wie im Personennamen des Melchisedek, eben so auch im Namen des Staats, über welchen derselbe als König und Priester herrschte, eine typische Hinweisung auf Christus finden konnte. Der Verfasser interpretirt übrigens den Ortsnamen, gleich als wenn nicht שָׁלֵם (Frieden hegend), sondern שָׁלוֹם (Friede) im Hebräischen geschrieben wäre — ein Verfahren, worin demselben schon *Philo* vorangegangen war. Vergl. Legg. allegorr. 3, 25. p. 75. (bei Mangey I. p. 102 f.): *καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης — Σαλὴμ τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται — ἱερέα ἑαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός*.

V. 3. *Ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*) *ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister*, d. h. von dem weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtsregister in

der heiligen Schrift verzeichnet steht. Diess die gewöhnliche, von früh an in der Kirche bis herab zur Gegenwart herrschende Deutung der Worte. Weniger natürlich und nur vereinzelt geltend gemacht ist die Erklärung: der weder Vater noch Mutter u. s. w. *besass*, wornach der Schriftsteller in Melchisedek ein höheres, übermenschliches Wesen erblickt haben müsste, das nur zeitweilig eine Menschengestalt angenommen. Der letzteren Auffassung folgten *Origenes* und *Didymus*, welche Melchisedek für einen Engel angesehen wissen wollten, dessgleichen der Ungenannte bei Hieronymus ad Evagr., *Hilarius* Quaestt. in V. et N. T. quaest. 109., und der Aegypter *Hieracas* bei Epiphan. haeres. 67., welche in ihm eine Ensarkose des heiligen Geistes fanden, ferner die *Melchisedekiten*, eine Fraction der Theodotianer, die ihn als *μεγάλην τινὰ δύναμιν θεῖαν* beschrieben, die an Erhabenheit selbst Christus übertreffe, da dieser nach Melchisedeks Bilde erschienen sei, endlich Einige aus der orthodoxen Kirche bei Epiphanius haer. 55, 7., sowie später *P. Molinaeus*, Vates 4, 11 sq., *P. Cunaeus* a. a. O., *J. C. Hottinger*, de decimis Judaeorum p. 15., *d'Outrein*, *Starck* u. M., welche annahmen, dass in Melchisedek der Sohn Gottes selbst in menschlicher Gestalt erschienen sei. Gegen sich hat diese ganze Interpretationsweise, dass *ἀγενεαλόγητος* — denn nicht *ἀγένητος* ist gesetzt — ohne Zwang nur von der im Geschichtsbericht der Genesis unterlassenen Vorführung der Stammtafel Melchisedeks sich verstehen lässt, *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* aber mit dem erläuternden *ἀγενεαλόγητος* conform gefasst werden müssen, also gleichfalls von dem blossen Ungenanntsein des Vaters und der Mutter im Geschichtsbericht, nicht von ihrem thatsächlichen Nichtvorhandensein zu deuten sind. Die Charakteristiken *ἀπάτωρ*, *ἀμήτωρ*, *ἀγενεαλόγητος* sind übrigens, da *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* nicht schon mit denselben in Correspondenz gesetzt werden kann, nur auf Melchisedek zu beziehen, ohne dass man für sie specielle Vergleichungspunkte mit Christus zu suchen hätte, wie von *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Corn. a Lapide, Jac. Cappellus, Bisping* u. M. geschieht, indem sie das *ἀπάτωρ* auf Christi Menschheit, das *ἀμήτωρ* auf seine Gottheit und das *ἀγενεαλόγητος* entweder gleichfalls auf seine Gottheit oder auf sein neutestamentliches Hohepriesterthum anwenden. Vergl. z. B. *Theodoret: Ἀμήτωρ μὲν γάρ ἐστιν ὡς θεός· ἐκ μόνου γὰρ γεγέννηται τοῦ πατρός· ἀπάτωρ δὲ ὡς ἄνθρωπος· ἐκ μόνης γὰρ ἐτέχθη μητρός, τῆς παρθένου φημί· ἀγενεαλόγητος ὡς θεός· οὐ γὰρ χρήζει γενεαλογίας ὁ ἐξ*

ἀγεννήτου γεγεννημένος πατρός. — Durch *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* erscheint Melchisedek als einen Gegensatz zu den levitischen Priestern bildend, da bei diesen auf Abstammung sorgfältige Rücksicht genommen ward. — Der Ausdruck *ἀγενεαλόγητος* in der gesammten Gräcität nur hier. — *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων) ohne Anfang der Tage und ohne Lebensende,* indem nämlich weder über seine Geburt noch über seinen Tod etwas in der heiligen Schrift gemeldet ist. Die Aussage lautet ganz allgemein. Sie auf den Anfang und das Ende des *Priesterthums* zu beschränken (*Camero*, *Seb. Schmidt, Limborch, Kuinoel*, A.) ist willkürlich. Aber auch nicht das ist ihr Sinn, dass Melchisedek überhaupt nicht auf natürlich menschlichem Wege geboren, und etwa wie Henoch und Elias, ohne dem Tode zu verfallen, in den Himmel entrückt worden sei (*Hunnius, Braun, Akersloot,* vergl. auch *Bleek* p. 322 ff., *Nagel,* über die Bedeutung Melchisedeks im Hebräerbr.; in d. Studd. u. Kritt. 1849. H. 2. p. 332 ff., *Nickel* in Reuter's Repertor. 1858. Febr. p. 102 f., *Alford*), was mit der richtigen Fassung der Anfangsworte des Verses im Widerspruch steht. — *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ) vielmehr* (darin) *ganz ähnlich gemacht dem Sohne Gottes,* nämlich als Typus desselben. Die Worte gehören nicht zu *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* (*Peschito, Grotius*, A.). Denn mit Recht bemerkt schon *Theodoret: ἐν μέντοι τῇ ἱερωσύνῃ οὐ Μελχισεδὲκ μεμίμηται τὸν δεσπότην Χριστόν, ἀλλ᾽ ὁ δεσπότης Χριστὸς ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* Sie bilden vermittelst des eng verknüpfenden *δὲ* zu dem negativen *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* eine nähere positive Bestimmung. *Chrysostomus: Ἀφωμοιωμένος δέ, φησί, τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ· καὶ ποῦ ἡ ὁμοιότης; Ὅτι καὶ τούτου κἀκείνου τὸ τέλος ἀγνοοῦμεν καὶ τὴν ἀρχήν· ἀλλὰ τούτου μὲν παρὰ τὸ μὴ γεγράφθαι, ἐκείνου δὲ παρὰ τὸ μὴ εἶναι.* — *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές) bleibt Priester in Ewigkeit,* indem wie über sein Lebensende, eben so auch über das Aufhören seines Priesterthums nichts überliefert ist. Er bleibt es nicht in Wirklichkeit, sondern nur als Vorbild und Typus Christi. Gegen die Ansicht *Auberlen's* (a. a. O. p. 497.), dass Melchisedek in keinem andern Sinne ewiger Priester genannt werde, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister seien, s. die Bemerkk. von *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 202 f. Anm. Das *Subject* in *μένει* übrigens ist natürlich der Melchisedek der Genesis, nicht, wie *Wieseler* (Schrr. d. Univ. zu Kiel aus d. J. 1860. VI. 1. p. 40.) will:

„der *eben genannte* (6, 20.) Melchisedek der *Psalm*stelle oder der *wahre, antitypische* Melchisedek oder *Messias*". Denn mit *W.* die Worte *βασιλεὺς Σαλὴμ* bis *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* als Apposition bloss zu *ὁ Μελχισεδέκ*, nicht aber zu dem Gesammtausdruck *οὗτος ὁ Μελχισεδὲκ* aufzufassen, und bei *ουτος ὁ Μελχισεδὲκ* den Nachdruck ausschliesslich auf *οὗτος* zu legen, ist sprachlich unstatthaft. — *εἰς τὸ διηνεκές*) so viel wie *εἰς τὸν αἰῶνα* 6, 20. Vergl. 10, 12. 14.

V. 4. *Θεωρεῖτε*) ist *Imperativ*, durch welchen die Aufmerksamkeit für das Nachfolgende gespannt werden soll: *schauet aber*, nämlich innerlich, d. h. *erwäget.* — *πηλίκος*) *wie gross*, d. h. *wie hoch und erhaben.* — *οὗτος ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν κτλ.*) Wiederaufnahme der schon im Anfang von V. 2. beigebrachten historischen Notiz, um dann daraus weiter zu argumentiren. Durch die Wahl und Stellung der Worte aber lässt der Verfasser das *πηλίκος* in seiner Wahrheit und inneren Berechtigung hervortreten (Wahl der Worte *ἀκροθίνια* und *πατριάρχης* — das letztere statt des sonst in Bezug auf Abraham üblicheren *ὁ πατήρ* — und effectvolle Setzung der Charakteristik *ὁ πατριάρχης* an den Schluss des Satzes in weiter Trennung vom Namen *Ἀβραάμ*). — *καὶ δεκάτην*) *καὶ* intendirt nicht das Subject (so *Luther*, *Grotius*, *Carpzov*: „auch selbst Abraham") — denn dann hätte *ᾧ καὶ Ἀβραὰμ δεκάτην ἔδωκεν* geschrieben werden müssen —, sondern das Prädicat: *dem sogar den Zehnten Abraham gab.* — *ἀκροθίνια*) aus *ἄκρος* und *θὶν* zusammengesetzt, im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, bezeichnet das Oberste des Haufens, den Abhub oder das Beste davon. Am gebräuchlichsten ist der Ausdruck von den der Gottheit dargebrachten Erstlingen der Feldfrüchte; nicht selten aber wird er auch von dem Besten, was als Weihgeschenk für die Gottheit aus der Kriegsbeute ausgesondert ward, gebraucht. Auch an unserer Stelle bezeichnet *ἀκροθίνια* nicht die von Abraham gemachte Beute schlechthin (so *Chrysostomus* [*τὰ λάφυρα*], *Oecumenius* [*ἐκ τῶν σκύλων καὶ λαφύρων*], *Erasmus*, *Luther*, *Vatablus*, *Calvin*, *Schlichting*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Bloomfield* und die Meisten), sondern die auserlesensten, vorzüglichsten Stücke derselben. *Theophylact*: *ἐκ τῶν λαφύρων τῶν κρειττόνων καὶ τιμιωτέρων.* Nicht aber das will der Verfasser sagen, dass Abraham dem Melchisedek von den auserlesensten Bestandtheilen der gemachten Kriegsbeute den zehnten Theil gegeben, sondern dass der Zehnten, den er ihm dargebracht, aus den auserlesensten, vorzüglichsten

Stücken des Erbeuteten bestanden habe. — ὁ πατριάρχης) *er, der Patriarch*. Der volltönende Ehrenname πατριάρχης, aus πατριὰ und ἀρχὴ zusammengesetzt, bezeichnet den Abraham als den Stammvater und Ahnherrn des israelitischen Volkes. Vergl. Act. 2, 29., wo David, und Act. 7, 8. 9., wo die zwölf Söhne Jakobs durch denselben Ehrentitel ausgezeichnet werden.

V. 5—10. Entfaltung des πηλίκος οὗτος κτλ. V. 4., indem Melchisedek mit den levitischen Priestern verglichen, und ein dreifacher Vorzug des ersteren vor den letzteren nachgewiesen wird.

V. 5—7. Der *erste* Vorzug. Die levitischen Priester bezehnten zwar ihre Brüder, obwohl diese in gleicher Weise wie sie von Abraham entsprossen sind; sie haben also allerdings vor *diesen* einen Vorrang; dem Melchisedek aber stehen sie nach, da dieser den Abraham selbst, den gemeinschaftlichen Stammvater des jüdischen Volks, bezehntet und ihn gesegnet hat.

V. 5. Zugeständniss der *relativ* bevorzugten Stellung der levitischen Priester. — καί) das erörternde: *und zwar*. — οἱ μὲν κτλ.) Vorbereitung des Gegensatzes ὁ δὲ κτλ. V. 6. — οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες) *diejenigen von den Söhnen* (Nachkommen) *Levi's, welche das Priesteramt erhalten*. Denn nicht alle Leviten, sondern nur diejenigen von ihnen, welche vom Hause Aaron abstammten, waren zum Priesterthum berechtigt. Vergl. Exod. 28, 1 ff. Num. 3, 10. 38. Kap. 16. 18, 1 ff. al. Falsch *Delitzsch*, *Maier* und *Moll* (im Anschluss an *Hofmann*): das ἐκ in ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ sei das causale des Ursprungs: „diejenigen, welche von den Söhnen Levi's her, d. i. vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesterthum bekommen, so dass ihre Person nicht als solche, sondern nur, sofern sie diesem Geschlecht angehört, in Betracht kommt". Wäre das gemeint, so hätte οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ ὄντες καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες geschrieben werden müssen. — ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον) *haben Auftrag das Volk zu bezehnten gemäss dem Gesetz*. Vergl. Num. 18, 20—32. Deuteron. 14, 22—29. Nehem. 10, 38. 39. *de Wette*, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie. 3. Aufl. p. 273 f. *Delitzsch*, talmudische Studien. XIV. Rechtfertigung *) von Hebr. 7, 5. (in *Guericke's*

*) Die Rechtfertigung besteht in dem versuchten Nachweis, dass in der nachexilischen Zeit der Zehnte nicht mehr zunächst von den Leviten, die dann erst weiter an die Priester den diesen gebühren-

Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theol. u. Kirche. 1863. H. 1. p. 16 ff.). — κατὰ τὸν νόμον) gehört nicht zu τὸν λαόν (*Seb. Schmidt, Hammond, Starck, Böhme*), wogegen schon die Nichtwiederholung des Artikels nach λαὸν entscheidet; auch nicht zu ἀποδεκατοῦν (*Delitzsch, Alford, Maier*), sondern zu ἐντολὴν ἔχουσιν. — In den Schlussworten τουτέστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ κτλ. findet *Bleek* irrig nach *Böhme's* Vorgange den Sinn: „dass, obwohl es Nachkommen Abrahams, des gepriesenen Erzvaters, seien, welche durch die levitischen Priester bezehntet werden, es doch immer deren Brüder, d. i. Volksgenossen seien, was nicht so auffallend sein könne, als wenn Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten entrichtete." Vielmehr dient die Erläuterung von τὸν λαὸν durch τουτέστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν dazu, die Singularität des ἀποδεκατοῦν hervorzuheben, da sonst nur der Höhere vom Niederen, nicht der Gleiche vom Gleichen (wie hier Abrahamide vom Abrahamiden) den Zehnten empfängt, und diese Singularität des ἀποδεκατοῦν wird dann noch weiter durch καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραὰμ in's Licht gesetzt. Der Verfasser kann daher nur beabsichtigen, durch V. 5. die levitischen Priester als primi inter pares zu charakterisiren. Diese Superiorität aber in Bezug auf die eigenen Volksgenossen räumt der Verfasser nur darum ein, um dann derselben V. 6. sofort die Inferiorität in Bezug auf den Melchisedek gegenüberzustellen. — ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός) So übertragen die LXX. das hebräische יָצָא מֵחֲלָצֵי פ' Gen. 35, 11. 2. Chron. 6, 9.

V. 6. Trotz dieser bevorzugten Stellung der levitischen Priester (V. 5.) nimmt doch eine noch ungleich höhere Stellung Melchisedek ein. — ὁ δέ) ist nicht mit *Böhme, Kuinoel, Klee* für sich zu nehmen, und dann durch τὴν ἱερατείαν λαβὼν aus V. 5. zu vervollständigen, sondern ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν gehört zusammen: *Melchisedek dagegen, ohne dass* (μή) *sein Geschlecht oder seine Abstammung von ihnen abgeleitet würde, hat bezehntet*

---

den Antheil abgegeben, erhoben worden sei, sondern die Priester selbst in das ursprünglich den Leviten zugewiesene Zehnterhebungsrecht eingetreten seien. Indess, wie es sich damit auch verhalten haben möge, einer „Rechtfertigung" der Worte Hebr. 7, 5. bedurfte es schwerlich, da eine Aussage über den *Modus* des Zehntempfangens in denselben gar nicht enthalten ist, dieselben vielmehr für indirecte wie für directe Zehnterhebung gleich passend sind.

den Abraham. — ἐξ αὐτῶν) bezieht sich weder auf die Israeliten (Epiphan. haer. 67, 7., *Corn. a Lapide, Braun, Ernesti, Schulz*), noch auf Levi und Abraham (*Grotius*), sondern geht auf die υἱοὶ Λευΐ V. 5. zurück. — Der Parallelsatz καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν) *und den, der die Verheissungen hatte, gesegnet,* dient dazu, die Würde und Erhabenheit des Melchisedek noch mehr in's Licht zu setzen. Denn dadurch, dass Abraham die göttlichen Verheissungen, dass sein Same sich mehren und in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, empfangen hatte (Gen. 12, 2 f. 13, 14 f.), war er von Gott bereits auf's Höchste begnadigt. Wie hoch also muss derjenige stehen, der einem so sehr schon Begnadigten seinen Segen ertheilt, da ja, wie sogleich V. 7. noch ausdrücklich hinzugesetzt wird, der Segenspendende stets erhabener ist als der Segenempfangende! *Oecumenius:* ἐξῇρε τὸν Ἀβραάμ, ἵνα πλεῖον ἐξάρῃ τὸν Μελχισεδέκ.

V. 7. durch δὲ angeknüpft, da der Vers den Obersatz eines Schlusses enthält. Der Untersatz ist in der zweiten Hälfte von V. 6. bereits vorausgeschickt, und der Schlusssatz: „also ist Melchisedek erhabener als Abraham" wird den Lesern selbst zur Ergänzung überlassen. — Die Neutra τὸ ἔλαττον und τὸ κρεῖττον dienen, da der Verfasser *Personen* im Auge hat, zur Verallgemeinerung der Aussage. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 160. — Ihre Wahrheit aber hat die Aussage, insofern der Verfasser an den im Namen Gottes und kraft der göttlichen Auctorität ertheilten Segen denkt. Melchisedek nämlich als Priester Gottes war bei Ertheilung von Segnungen Gottes Stellvertreter oder Beauftragter.

V. 8. Der *zweite* Vorzug. Die levitischen Priester sind sterbliche Menschen; vom Melchisedek dagegen wird bezeugt, dass er lebt. — Mit καὶ ὧδε μὲν *„und hier"* wird auf die levitischen Priester, mit ἐκεῖ δὲ *„dort aber"* auf Melchisedek hingewiesen, weil das levitische Priesterthum noch zur Zeit des Verfassers fortbesteht, demselben also etwas Nahes und Gegenwärtiges ist, die historische Erscheinung des Melchisedek dagegen in die graue Vorzeit fällt. — δεκάτας) Der Plural wegen der Mehrheit von Zehnten, welche die levitischen Priester erhoben. — ἀποθνήσκοντες) als der Hauptbegriff vor ἄνθρωποι gestellt. — ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι) Menschen, welche (unwiderruflich oder einer nach dem andern) sterben, vergl. V. 23. — ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ) *dort aber einer, der das Zeugniss hat, dass er lebt,* sc. δεκάτην ἔλαβεν. Dass vermöge des Zusammenhangs hierunter nur Melchisedek, nicht aber mit *Justi-*

nian, *Jac. Cappellus*, *Heinsius* und *Pyle* Christus verstanden werden könne, bedarf kaum der Erinnerung. ζῇ als Gegensatz zu ἀποθνήσκοντες kann nur absolut gedeutet werden vom Leben, welches durch den Tod nicht unterbrochen wird. Dass der Verfasser bei μαρτυρούμενος an ein in der heiligen Schrift des Alten Bundes enthaltenes Zeugniss gedacht habe, kann keinem Zweifel unterliegen. Ob er indess aus dem Stillschweigen der Schrift über Melchisedeks Tod das Zeugniss über sein fortwährendes Leben entnommen, oder in dem Ausspruche Ps. 110, 4. einen directen Beweis dafür gefunden, oder endlich beide Thatsachen mit einander combinirt und aus beiden gemeinsam seine Schlussfolgerung gezogen habe, wird schwerlich sich entscheiden lassen. Das Erste nehmen *Calvin*, *Estius*, *Drusius*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Stein*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Maier*, *Moll* u. A., das Zweite *Theodoret*, *Zeger*, *Heinrichs*, *Bleek*, *Bloomfield*, *Alford* u. A., das Dritte *Böhme*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 201. 454. u. M. an.

V. 9. 10. Der *dritte* Vorzug. In Abraham ist auch schon Levi, der Zehntempfänger, von Melchisedek bezehntet. — Die bei den Classikern sehr häufige, und auch von *Philo* öfter gebrauchte, Formel ὡς ἔπος εἰπεῖν findet sich im N. T. nur hier. Sie bedeutet entweder: um es mit Einem Worte (kurz) zu sagen, oder: so zu sagen, d. h. *gewissermaassen*. *Theophylact*: Τὸ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ τοῦτο σημαίνει ὅ,τι καὶ ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, ἢ ἀντὶ τοῦ ἵν' οὕτως εἴπω. Im ersteren Sinne nehmen dieselbe an unserer Stelle *Camerarius*, *Jac. Cappellus*, *Er. Schmid*, *Elsner*, *Wolf*, *Bengel*, *Heumann*; im letzteren — und diess ist hier richtiger — die *Vulgata*, *Faber Stapulensis*, *Erasmus*, *Luther*, *Beza*, *Schlichting*, *Grotius*, *Carpzov*, *Kypke*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* und die Meisten. Der Verfasser fühlt selbst, dass der Gedanke, den er auszusprechen im Begriff steht, etwas Singuläres und Ungewöhnliches hat. So mildert und beschränkt er denn die Schroffheit desselben durch ὡς ἔπος εἰπεῖν, wodurch er andeutet, dass die nachfolgende Aussage trotz ihrer inneren Wahrheit nicht buchstäblich aufzufassen sei. — δι' Ἀβραάμ) *durch Abraham*, d. h. dadurch, dass dieser den Zehnten gab. Ἀβραάμ ist *Genitiv*. Falsch *Augustin* (de genes. ad lit. 10, 19.): *propter* Abraham; *Photius* (bei Oecum.): διὰ τὸν δεκατωθέντα Ἀβραάμ φησι τρόπον τινὰ καὶ ὁ ἐν τῇ ὀσφύϊ αὐτοῦ ἔτι ὢν Λευΐ δεδεκάτωται. — Λευΐς) Wie das Participium des *Präsens* im Zusatz ὁ δε-

κάτας λαμβάνων zeigt, ist nicht an die blosse Einzelperson des Levi, sondern an ihn im Zusammenhange mit seinen Nachkommen, also an Levi als Stammvater und Repräsentant der jüdischen Priester zu denken.

V. 10. Beweis der Behauptung V. 9. Als Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, war er noch kinderlos, und trug seine dereinstige Nachkommenschaft als Keim noch in sich selber. Wenn er demnach durch Darreichung des Zehnten eine Oberhoheit des Melchisedek über sich anerkannte, so huldigte er demselben nicht bloss in eigener Person, sondern zugleich als Repräsentant seiner noch unselbstständigen, weil noch ungeborenen, Nachkommenschaft. — *ἔτι ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς εἶναι*) *noch in der Lende des Vaters* oder *noch ungeboren sein.* Der Ausdruck erklärt sich aus dem analogen *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινὸς* V. 5.: durch Erzeugung aus der Lende Jemandes hervorgehen. — *τοῦ πατρός*) ist nicht mit *Bleek* als „allgemeine bekannte Bezeichnung" des Abraham (d. h. als Vaters der Juden und Christen) zu fassen. Es steht in specieller Beziehung zu Levi; also: *seines* Vaters, wobei allerdings, da Abraham der Urgrossvater von Levi war, *πατὴρ* im weiteren Sinne oder als Vorfahr zu nehmen ist.

V. 11—17. Das levitische Priesterthum überhaupt hat sammt dem mosaischen Gesetze seine Gültigkeit verloren.

V. 11. Aus der so eben nachgewiesenen Inferiorität des levitischen Priesterthums vor dem Priesterthum des Melchisedek ergab sich, dass das erstere unvollkommen und unfähig war, zur Vollendung zu führen. Diese Thatsache setzt der Verfasser als eine von selbst sich darbietende Folgerung voraus, und beweis't sofort die Wahrheit derselben. — *οὖν*) folgert aus V. 5—10.; nicht aus 6, 20. (*de Wette, Bisping*), wodurch die Continuität der vom Verfasser begonnenen Entwicklung unterbrochen würde. — *εἰ*) mit dem Indicativ des Präteritums (4, 8. 8, 4.) Annahme eines unmöglichen Falls: *wenn wäre, wenn es gäbe;* in Verbindung mit *διά: wenn vermittelt würde.* — *τελείωσις*) *Vollendung*, d. h. Erreichung des höchsten Zieles der Menschheit in sittlich-religiöser Hinsicht. Darunter mitbegriffen ist die Erlangung der Sündentilgung und der dereinstigen Herrlichkeit. Vergl. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. — *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται*) *denn das Volk hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen.* Diese Worte können nur als Parenthese gefasst werden (gegen *Stein*). *νομοθετεῖν τινι* heisst Jemandem Gesetze geben, ihn mit einem Gesetze (hier: dem mosaischen) versehen. Die Um-

setzung dieser Activstructur in die passivische ὁ λαὸς νενομοθέτηται ist die ganz übliche, vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 232 f. — ἐπ' αὐτῆς) bezieht sich nicht auf τελείωσις (so unter Voraussetzung der Lesart ἐπ' αὐτῇ: *Vatablus* [doch unentschieden], *Seb. Schmidt*, *Starck*, *Rambach*), sondern auf τῆς Λευϊτικῆς ἱερωσύνης zurück. ἐπὶ aber bezeichnet: *auf dem Grunde* oder *unter Bedingung der Existenz* des levitischen Priesterthums, d. h. mit dem mosaischen Gesetze, welches das Volk erhalten hat, ist das levitische Priesterthum unauflöslich verbunden; dieses bildet einen Grundpfeiler, auf welchem jenes ruht, so dass beim Sturz des einen auch das andere stürzen muss (V. 12.). Irrig, weil die dann entstehende Aussage zu unbedeutend wäre, und weil ἐπὶ in diesem Sinn nur bei Verbis dicendi gebräuchlich ist (vergl. Gal. 3, 16. *Heindorf* ad Plat. Charm. p. 62. *Bernhardy*, Syntax p. 248.), *Schlichting* und *Grotius*: *de* sacerdotio Levitico legem accepit, und eben so *Bleek*: das Volk hatte *über* das levitische Priesterthum gesetzliche Unterweisung empfangen. — Wozu aber die Parenthese? Sie soll den Grund angeben, wie man wohl, wenn überhaupt das mosaische Gesetz zur τελείωσις zu führen vermöchte, dieselbe durch Vermittlung des levitischen Priesterthums zu gewinnen hätte erwarten dürfen, da eben auf dem levitischen Priesterthum als seiner Basis das mosaische Gesetz auferbaut sei. — τίς ἔτι χρεία) sc. ἦν oder ἂν ἦν. Die nach χρεία folgenden Worte sind nicht ins Eins zusammenzufassen (*Faber Stapulensis*, *Luther*, *Baumgarten*, *Chr. Fr. Schmid*), so dass von χρεία unmittelbar λέγεσθαι, und von λέγεσθαι wiederum alles Uebrige (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών) regiert würde. Die Wortstellung wäre dann contort und durch nichts motivirt. Vielmehr hängt von τίς ἔτι χρεία sofort der unmittelbar folgende Infinitivsatz κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα ab, und zu diesem ersten Infinitivsatz bildet der zweite καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι einen epexegetischen Parallelsatz: *Welches Bedürfniss lag dann noch vor* (oder: hätte dann noch vorgelegen), *dass nach der Ordnung Melchisedeks ein anderartiger Priester aufstände und (Priester) nicht nach der Ordnung Aarons genannt würde?* — ἔτι) sc. nachdem längst das levitische Priesterthum eingesetzt und überhaupt das mosaische Gesetz promulgirt worden war. — ἕτερον) im Unterschiede von ἄλλον hebt die Verschiedenartigkeit seiner Beschaffenheit im Vergleich mit dem levitischen Priester hervor. — Zu καὶ ist nicht der Gesammtbegriff ἕτερον

ἱερέα sondern bloss *ἱερέα* zu ergänzen. — *οὐ* aber, nicht *μή* ist gesetzt, wie der Infinitiv *λέγεσθαι* zu fordern scheinen könnte, da die Negation nur über einen Theil des Satzes sich erstreckt. *οὐ* nämlich gehört eng mit *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν* zusammen und bildet mit demselben *bloss zu dem zu supplirenden* *ἱερέα* eine Näherbestimmung, so dass der Gesammtausdruck *καὶ* (*ἱερέα*) *οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν* dem vorhergehenden Gesammtausdruck *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἱερέα* gegenübertritt. — *λέγεσθαι*) nämlich Ps. 110, 4. Dass *λέγεσθαι* nicht im Sinne von „eligi" (*Kuinoel*, *Stein*, A.) genommen werden dürfe, zeigt schon *λέγεται* V. 13.

V. 12. In der Parenthese V. 11. hat der Verfasser die enge Zusammengehörigkeit des levitischen Priesterthums mit dem mosaischen Gesetze überhaupt hervorgehoben, und dadurch bereits angedeutet, dass, wenn jenes ein unvollkommenes und ungenügendes sei, dasselbe auch von diesem gelte, der Untergang des einen den Untergang auch des andern zur Folge habe. Diese Wahrheit macht der Verfasser vermöge einer Bekräftigung der Nebenbemerkung V. 11. nun noch besonders geltend. So neuerdings auch *Alford*. Anders bestimmen *Bleek*, *de Wette*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 484.), *Maier* und *Moll* den Zusammenhang. Sie beziehen *γὰρ* auf den Hauptgedanken in V. 11., und finden in V. 12. eine Grundangabe, „wesshalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe". Allein Inhalt und Ausdruck von V. 12. weisen auf die Parenthese V. 11. zurück. Denn in beiden ist von der untrennbaren Zusammengehörigkeit des levitischen Priesterthums mit dem mosaischen Gesetz die Rede, und *ἐπ' αὐτῆς* V. 11. wird durch *τῆς ἱερωσύνης* V. 12., *νενομοθέτηται* V. 11. durch *νόμου* V. 12. wiederaufgenommen. — *μετατιθεμένης*) bezeichnet, wie das gleich nachfolgende *μετάθεσις*, allerdings seinem Wortlaute nach eine blosse *Umgestaltung* oder *Aenderung* (nicht speciell, wie *Chrysostomus*, *Grotius*, *Bengel*, *Heinrichs* u. M. annehmen, eine *Uebertragung* des Priesterthums auf einen andern Stamm des jüdischen Volks oder auf einen Nicht-Aaroniden). Der Sache nach aber *gemeint* ist, wie aus dem parallelen *ἀθέτησις* V. 18. sich ergiebt, eine wirkliche *Antiquirung* oder *Abrogation*. Der Verfasser drückt also hier noch mit Schonung sich aus. — Dass übrigens *νόμος* weder mit *Beza*, *Pareus*, *Grotius*, *Wittich*, *Chr. Fr. Schmid*, *Zacha-*

riae, Schulz auf das Priestergesetz, noch mit *Calvin, Corn. a Lapide, Jac. Cappellus, Carpzov, Kuinoel, Klee* u. A. auf das Ceremonialgesetz zu beschränken, sondern vom mosaischen Gesetze überhaupt zu deuten sei, versteht sich von selbst.

V. 13. 14. *Erster* Beweis von V. 12. Levitisches Priesterthum und mosaisches Gesetz hat seine Gültigkeit verloren. Denn Christus, auf den der Ausspruch Gottes Ps. 110, 4. sich bezieht, gehört factisch einem Stamme an, der nach mosaischer Satzung mit Verwaltung des Priesterthums nichts zu schaffen hat.

V. 13. *Ἐφ᾽ ὅν) auf welchen hin.* Vergl. Mark. 9, 12. 13. Röm. 4, 9. — *λέγεται ταῦτα)* geht, wie das *λέγεσθαι* V. 11., auf den Ausspruch Gottes Ps. 110, 4. Falsch *Paulus:* was ich bisher gesagt habe. — *φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν) hat an einem andern Stamme* (d. h. an einem vom Stamme Levi verschiedenen) *Theil gehabt,* nämlich als Mitglied desselben. — *ἀφ᾽ ἧς) von welchem herstammend* oder von dessen Gliedern. — *οὐδεὶς προςέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ) Keiner,* nämlich nach der Satzung des Gesetzes, *dem Altare seine Sorgfalt widmete,* d. h. als Priester fungirte.

V. 14. Näherer Nachweis von V. 13. — *πρόδηλον γάρ, ὅτι) denn allbekannt ist, dass.* Das *προ* in *πρόδηλον* ist nicht mit *Peirce* temporell zu nehmen, wornach der Sinn wäre, dass Christi Abkunft vom Stamme Juda schon zuvor, d. h. ehe er noch auf Erden aufgetreten, bekannt gewesen sei — wozu schon das *Perfectum ἀνατέταλκεν* sich nicht schickt —, sondern enthält den Begriff des offen vor Augen Liegens. *Theodoret: τὸ πρόδηλον ὡς ἀναντίῤῥητον τέθεικε.* *προ* dient daher nur zur Verstärkung des einfachen *δῆλον*. Vergl. 1. Tim. 5, 24. 25. — *ἐξ Ἰούδα) aus Juda,* d. h. vom Stamme Juda (vergl. Apok. 5, 5. Gen. 49, 9. 10.). Mit Nachdruck vorangestellt. — *ἀνατέταλκεν) auf-* oder *hervorgegangen ist.* Dem Verbum liegt entweder das Bild eines aufgehenden Gestirnes (vergl. Num. 24, 17. Mal. 4, 2. Jes. 60, 1.) oder eines aus der Erde hervorgehenden Sprösslings (Gen. 19, 25. Jes. 44, 4. Ezech. 17, 6.; vergl. auch *ἀνατολή* [צֶמַח] in Bezug auf den Messias Jerem. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12.) zu Grunde. — *ὁ κύριος ἡμῶν)* Jesus Christus. — *εἰς ἣν φυλήν) in Bezug auf welchen Stamm.* — *περὶ ἱερέων)* sc. die aus demselben genommen werden sollten.

V. 15—17. *Zweiter* Beweis von V. 12. Die Abrogation des levitischen Priesterthums und des mosaischen Gesetzes folgt ferner daraus, dass der verheissene neue Priester die Aehnlichkeit des *Melchisedek* an sich tragen soll, wodurch eben bekundet wird, dass seine charakteristische Eigenthümlichkeit eine ganz andere ist als die der levitischen Priester.

V. 15. *Καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν*) *und um so mehr noch ist es offenbar*, nämlich: dass mit dem levitischen Priesterthum auch das mosaische Gesetz verändert (und geltungslos) wird (V. 12.). Vergl. auch V. 18. Nicht: welcher Unterschied zwischen dem levitischen und neutestamentlichen Priesterthum sei (*Chrysostomus: τὸ μέσον τῆς ἱερωσύνης ἑκατέρας*, *τὸ διάφορον*, *Clarius*, *Zeger*, *Bisping*); auch nicht: dass Vollendung nicht im levitischen sondern in Christi Priesterthum sich finde (*Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 551., *Delitzsch*); eben so wenig: dass das Priesterthum geändert sei (*Primasius*, *Justinian*, *Hammond*, *Rambach*, *Chr. Fr. Schmid*, *Klee*, *Paulus*). Ganz verfehlt aber *Ebrard:* zu *κατάδηλόν ἐστιν* sei aus V. 14. der Satz *ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν* zu suppliren: „dass Jesus aus Juda stammte, ist erstlich an sich eine *bekannte Thatsache* (V. 14.); es ist diess aber um so klarer, da (V. 15.) aus der melchisedekischen Natur seines Priesterthums sich ergiebt, dass er nicht *κατὰ νόμον* geboren werden *durfte.*"*!* Wie konnte denn daraus, dass Jesus „nicht *κατὰ νόμον* geboren werden durfte", gefolgert werden, dass er gerade „aus *Juda*" habe stammen müssen?! — *κατάδηλον*) eine ähnliche Verstärkung des Simplex wie vorhin *πρόδηλον*. — *εἰ — ἀνίσταται*) *wenn*, wie es doch wirklich der Fall ist, *auftritt* *). *εἰ* also dem Sinne nach gleich mit *ἐπειδή* (*Oecumenius*, *Theophylact*). — *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ*) als der Hauptbegriff vorangestellt, und *ὁμοιότης* eine Erläuterung des Psalmausdrucks *τάξις*. — Das *Subject* in dem Conditionalsatz ist *ἱερεὺς ἕτερος* (wenn — — ein anderer Priester auftritt), nicht bloss *ἕτερος* (*Schulz:* „wenn — — ein andrer angestellt wird als Priester"), auch nicht Jesus (wenn er — — als ein anderer Priester auftritt.).

V. 16. Nähere Angabe, was es mit der Charakteristik

---

*) Dass *Stein* *εἰ* und *ὅς* verbinden will, in dem Sinne: „Ganz offenkundig ist es, dass, wenn einmal ein anderer Priester nach der Weise Melchis. aufsteht, dieser dann u. s. f.", verdient nur als Curiosum erwähnt zu werden.

κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ V. 15. auf sich habe, welche Priester-Eigenthümlichkeit durch dieselbe ausgesprochen werde. — *ὅς*) sc. *ἱερεὺς ἕτερος*, nicht: *Μελχισεδέκ*. — *ὅς — — γέγονεν*) *der — es* (nämlich Priester *geworden ist*. — *οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης κτλ.*) *nicht gemäss dem Gesetze eines fleischlichen Gebots, sondern gemäss der Kraft unzerstörbaren Lebens*. Bei *νόμος* denken *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Böhme, Kuinoel, Tholuck, Delitzsch* u. A. an das mosaische Gesetz; aber dagegen spricht der *Singular ἐντολῆς σαρκίνης*, welchen mit den genannten Auslegern im Sinne des *Plurals* (nach dem mosaischen Gesetz, dessen Wesen in fleischlichen Satzungen besteht) oder als collectivische Bezeichnung der Bestandtheile des Gesetzes wie *ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν* Eph. 2, 15. zu fassen willkürlich ist. *νόμος* ist daher wie Röm. 7, 21. 23. in dem allgemeineren Sinn: *Norm* (Regel, Richtschnur) zu nehmen, und die *ἐντολή* ist die specielle Vorschrift oder Satzung, welche das mosaische Gesetz *über das levitische Priesterthum enthält*. — *Fleischlich* aber heisst dieselbe nach *Carpzov, Böhme* u. A., weil sie selbst wandelbar und vergänglich ist, richtiger jedoch: weil sie nur auf äussere, irdische Dinge, welche der Vergänglichkeit zum Raube werden, wie auf Abstammung u. s. w., Gewicht legt, und (vergl. den Gegensatz *ἀλλὰ κατὰ δύναμ. κτλ.*) nur sterbliche Menschen zu Priestern einsetzt, von denen einer nach dem andern vom Tode fortgerafft wird. *Schlichting: carnale* (praeceptum) vocatur, quia totum ad carnem spectabat, carnisque rationem habebat. Partim enim ad certam stirpem, nempe Aaronicam, sacerdotii dignitatem adstrinxerat, partim mortalitati pontificum, quae carnis propria est, consulens, successionis jura descripserat. Inde enim factum est, ut unum alteri succedere juberet, quo, morientibus sacerdotibus, sacerdotium tamen ipsum perpetuaretur. — *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*) d. h. *insofern die Kraft, ewig zu leben, ihm einwohnt*. Vergl. V. 17. 24. Ungehörig beziehen es *Camero, Dorscheus, Calov* u. M. daneben oder auch allein auf die Kraft Christi, *Anderen* unvergängliches Leben mitzutheilen. Irrig aber auch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 551 f.), *Delitzsch* und *Alford*: die *ζωὴ ἀκατάλυτος* sei auf dasjenige Leben Christi zu beschränken, welches mit seiner Auferstehung begonnen habe. Vielmehr ist die *ζωὴ ἀκατάλυτος* als eine dem *ἱερεὺς ἕτερος* ohne Rücksicht auf ein Zeitverhältniss inhärirende Eigenschaft gedacht. Vergl. auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 458. Anm.

V. 17. Schriftbeweis für *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* V. 16. Diesen Schriftbeweis findet der Verfasser in dem *εἰς τὸν αἰῶνα* Ps. 110, 4., auf welchen Worten daher V. 17. der Nachdruck liegt. — *μαρτυρεῖται γάρ*) *denn er* (nämlich der *ἱερεὺς ἕτερος* V. 15., d. h. Christus) *hat das Zeugniss*. Nicht impersonell ist *μαρτυρεῖται* zu fassen: „es heisst ja“ (*Bleek*, *Bisping*, A.). — *ὅτι*) recitativ wie 10, 8. 11, 18.

V. 18. 19. Erläuterung, was es mit diesem im Psalm angekündigten Auftreten eines neuen ewigen Priesters nach der Weise Melchisedeks (V. 17.) zu bedeuten habe. Vermöge jener Ankündigung Gottes wird die mosaische Priestersatzung und mit ihr überhaupt das mosaische Gesetz — und zwar aus gutem Grunde — für ungültig erklärt, dagegen eine bessere Hoffnung hereingeführt. *Theodoret: Παύεται, φησίν, ὁ νόμος, ἐπεισάγεται δὲ ἡ τῶν κρειττόνων ἐλπίς.* — V. 18. und 19. enthalten einen einzigen, durch *μὲν* — *δὲ* in zwei Hälften zerfallenden Satz, für welchen *γίνεται* das gemeinschaftliche Verbum ausmacht, und in welchem *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος* eine Parenthese bildet. So mit Recht *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Luther*, *Zeger*, *Camerarius*, *Estius*, *Peirce*, *Bengel*, *Schulz*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 592.), *Alford*, *Maier*, *Moll* und die Meisten. *Andere* struiren anders, indem sie jeden der beiden Verse als eine selbstständige Aussage für sich belassen. Sie unterscheiden sich dann aber dadurch, dass sie *ἐπεισαγωγὴ* V. 19. entweder als Prädicat oder als Subject fassen. Als *Prädicat* nehmen es *Faber Stapulensis*, *Erasmus* (Uebers.), *Vatablus*, *Calvin*, *Hunnius*, *Jac. Cappellus*, *Pyle*, *Ebrard* u. M., indem sie *ἐστὶν* oder *ἦν* ergänzen, und als Subject dazu das voraufgehende *ὁ νόμος* betrachten. Hiernach wäre der Sinn: denn nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht; es ist aber (oder seine Bedeutung besteht darin, zu sein) Hereinführung einer besseren Hoffnung. Allein hiergegen spricht, dass, wenn *ἐπεισαγωγὴ δὲ* zur ersten Hälfte von V. 19. den Gegensatz hätte bilden sollen, der Verfasser unmöglich, nachdem er in der ersten — aus *nur wenigen* Worten bestehenden — Hälfte ein Verbum (*ἐτελείωσεν*) gesetzt, in der zweiten Hälfte anders als gleichfalls mit einem Verbum hätte fortfahren können; er hätte *ἐπεισάγει δὲ κρείττονα ἐλπίδα* statt *ἐπεισαγωγὴ δὲ κτλ.* schreiben müssen. Dazu kommt, dass bei dieser Structur *ἐπὶ* in *ἐπεισαγωγὴ* beziehungslos bliebe. Als *Subject* wird *ἐπεισ-*

αγωγὴ genommen von *Beza*, *Castalio*, *Pareus*, *Schlichting*, *Seb. Schmidt*, *Carpzov*, *Michaelis*, *Semler*, *Ernesti*, *Valckenaer*, *Heinrichs* u. A. Der Sinn wäre dann: denn das Gesetz hat nichts zur Vollendung gebracht; wohl aber hat die Hereinführung einer besseren Hoffnung zur Vollendung geleitet. Gegen diese Fassung aber entscheidet, dass dann, weil das voraufgehende *νόμος* den Artikel hat, auch *ἐπεισαγωγὴ* den Artikel hätte erhalten müssen. — Die Aussage V. 18. ist in specieller Beziehung zu dem vorliegenden Gegenstande (nicht, wie von *Schlichting*, *Heinrichs* u. M. geschieht, als allgemein gültige Wahrheit) aufzufassen. Der *Artikel* aber vor *προαγούσης ἐντολῆς* blieb fort, weil ausgedrückt werden sollte: der *ἐντολὴ* über das levitische Priesterthum *als einer solchen, die nur den Charakter einer ἐντολὴ προάγουσα hatte.* — *ἀθέτησις*) *eine Ungültigerklärung*, *Abrogation*. Vergl. *ἀθετεῖν* Gal. 3, 15. Das Substantivum nur hier und 9, 26. — *γίνεται*) *erfolgt*, nämlich in dem Ausspruche Gottes Ps. 110, 4. — Die *ἐντολή*, *das Gebot*, bezeichnet nicht das gesammte mosaische Gesetz (*Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Calvin*, *Grotius*, *Hammond*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bloomfield*), sondern die in demselben enthaltene Satzung über das levitische Priesterthum. Erst V. 19. trägt dann der Verfasser, was er hier von einem Theile aussagt, auf das Ganze über. — *προάγουσα* aber (vergl. 1 Tim. 1, 18. 5, 24.) wird die *ἐντολὴ* genannt, insofern sie als Bestandtheil des A. T. der Zeit nach der Institution des Neuen Bundes voraufging. Zugleich indess liegt in dem nachdrucksvoll vorangestellten Participium wegen seiner Wechselbeziehung mit *ἐπεισαγωγὴ* V. 19. wenigstens leise mitangedeutet, dass diese *ἐντολή*, da sie eben als blosse Vorläuferin von etwas Zukünftigem über sich selbst hinausweise, naturgemäss den Charakter des bloss Temporären und somit Ungenügenden an sich trage. — *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*) *wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit*. *Schwach* war die *ἐντολή*, da sie ihr Ziel, nämlich die Versöhnung der Menschen mit Gott, zu erreichen nicht die Kraft besass; weil sie aber solchergestalt den Zweck ihres Daseins nicht erfüllte, so ward sie eben dadurch etwas *Unnützes* und *Unbrauchbares*. Zu *ἀσθενὲς* vergl. Röm. 8, 3. Gal. 4, 9. — *οὐδέν*) darf nicht durch *οὐδένα* beschränkt werden (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Schlichting*, *Grotius*, *Carpzov*, *Kuinoel*, *Bisping*), ist vielmehr in der vollen Allgemeinheit des Neutrums zu belassen. *Vollendung überhaupt* in irgend einer Beziehung

herbeizuführen vermochte das Gesetz nicht. — ἐπεισαγωγή) doppelte Composition. Wörtlich: *Darüber- oder Dazuhereinführung*, d. h. Hereinführung von etwas Neuem zu einem bereits vorhandenen Gegenstande (hier: der προάγουσα ἐντολή V. 18.) hinzu oder über denselben hinaus. ἐπὶ in ἐπεισαγωγὴ correspondirt daher dem πρὸ in προαγούσης — κρείττονος ἐλπίδος *einer besseren Hoffnung*, sc. als wie sie die προάγουσα ἐντολὴ zu gewähren vermochte *). *Besser, vorzüglicher* aber ist die auf das neu eingesetzte Priesterthum sich gründende Hoffnung, da sie eine zuverlässige und untrügliche ist, also das ersehnte Ziel wirklich erreichen lässt. — δι᾽ ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ) *mittelst deren wir uns Gott nahen* (Jak. 4, 8.). Vergl. 6, 19.: εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, und 10, 19 ff. Gegensatz zum Charakter des Alten Bundes, indem das Volk das Allerheiligste, worin Jehovah thronte, nicht betreten durfte. Vergl. 9, 6 ff.

V. 20—22. Als ein *Moment der Vorzüglichkeit* des *Christo* beigelegten ewigen Priesterthums nach Melchisedeks Weise vor dem levitischen ist V. 18. 19. *implicite* bereits hervorgehoben, dass das Ziel, zu dessen Erreichung diesem die Kraft gefehlt habe, durch jenes wirklich erreicht werde. Ein *zweiter Vorzug* der neuen Ordnung der Dinge vor der alten folgt V. 20—22. Geringer als Jesu ewiges Priesterthum muss das levitische sein; denn jenes ist von Gott vermöge eines Eidschwurs eingesetzt, dieses ohne Eidschwur. V. 20—22. bilden wiederum eine einzige Periode, indem in καὶ καθ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας der Vordersatz enthalten ist, dem dann als Nachsatz κατὰ τοσοῦτο κτλ. V. 22. entspricht, während alles Dazwischenliegende (οἱ μὲν γὰρ bis zum Ende von V. 21.) Parenthese ist. Irrig verknüpfen *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Erasmus*, *Calvin* (in der Uebersetzung), *Er. Schmid* u. A. καὶ καθ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς

*) Nicht ist mit *Schulz* zu erklären: „So wird denn — — — *etwas Vorzüglicheres* eingeführt, *die Hoffnung*, mittelst deren wir" u. s. w. Auf dasselbe, wie *Schulz*, kommt auch *Delitzsch* hinaus, welcher bemerkt: „Es ist nicht gemeint, dass das Gesetz auch eine Hoffnung darreichte, und dass die durch das Psalmwort eingeführte nur vergleichungsweise besser ist, sondern die κρείττων ἐλπίς, welche das was wahrhaft vollendet in der Zukunft, im Jenseits besitzt, wohin ihr Anker gesenkt ist (6, 19.), steht der ἐντολὴ in der Gegenwärtigkeit ihrer unbefriedigenden Praxis entgegen." Ebenso zuletzt *Alford:* „The contrast is between the προάγουσα ἐντολή, weak and unprofitable, and a better thing, viz. the ἐλπίς, which brings us near to God. This κρείττονός τινος, τουτέστιν ἐλπίδος κτλ., is expressed by κρείττονος ἐλπίδος."

ὁρκωμοσίας noch mit den Schlussworten von V. 19.: und zwar einer Hoffnung, die besser ist, da sie nicht ohne Eidschwur eingeführt wird. So auch *Luther:* „und dazu, das viel ist, nicht ohne Eid“, während nicht minder gewaltsam *Lud. Cappellus,* indem er V. 18. 19. in Parenthese schliesst, καὶ καϑ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας mit V. 17. zusammenfasst, und als den Sinn angiebt: „Deus constituit Christum sacerdotem secundum ordinem Melchisedec, et quidem non sine jurejurando.“ — καί) ein weiteres Glied der Aufzählung anreihend, wie V. 8. 9. 23. — καὶ καϑ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας) sc. ἱερεύς ἐστιν γεγονώς: *und insofern* (9, 27.) *er Priester geworden ist nicht ohne Eidschwur,* d. h. es nicht geworden ist, ohne dass Gott seine Einsetzung zum Priester durch einen Eidschwur sanctionirt hätte (nämlich vermöge des Schwurs, womit der Ausspruch Ps. 110, 4. eingeleitet wird.). Nur diese Ergänzung ist durch den Zusammenhang begründet, wie theils das unmittelbar folgende οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, theils der Umstand beweis't, dass der Verfasser noch mit Erörterung des Schriftausspruchs V. 17. beschäftigt ist, dieser also noch das Hauptmoment für ihn enthält, wie denn dieser Schriftausspruch sofort auf's Neue V. 21. wiederholt wird, und dann auch in dem weiteren Gedankengliede V. 23 f. das εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες wiederkehrt. Zu verwerfen ist es daher nicht bloss, wenn *Seb. Schmidt, Wolf, Heinrichs, Böhme, Kuinoel, Ebrard, Alford,* A. zu καϑ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας aus dem Nachsatze διαϑήκης ἔγγυος γέγονεν ergänzen, sondern auch, wenn *Storr, Schulz, Bleek, de Wette, Tholuck, Bisping, Delitzsch* und *Moll* τοῦτο (sc. ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος) γίνεται (γέγονεν) suppliren. — οἱ μὲν γάρ) nämlich die levitischen Priester. — χωρὶς ὁρκωμοσίας) insofern von einem Eidschwur Gottes, als er den Aaron und seine Nachkommen zu Priestern bestimmte, nichts in der Schrift berichtet wird. — εἰσὶν γεγονότες) gehört zusammen: *sind geworden.* Falsch *Paulus* und *Klee:* sind ohne Schwur gewordene Priester. *Böhme:* „sunt sacerdotes, sed sine juramento (illi quidem singuli deinceps) facti“ — was durch εἰσὶν ἱερεῖς χωρὶς ὁρκωμοσίας γεγονότες ausgedrückt sein müsste. Noch verkehrter *Michaelis* ad Peirc.: *„fuerunt,* i. e. *esse desierunt“* — was sprachlich wie logisch unmöglich ist. Das Tempus periphrasticum εἰσὶν γεγονότες markirt die bereits der Vergangenheit angehörende Thatsache als noch hineinreichend in die Gegenwart. — ὁ δέ) nämlich Christus. — μεϑ᾽ ὁρκωμοσίας) sc. ἱερεύς ἐστιν γε-

γονώς. — *διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν*) d. h. im Sinne des Verfassers: durch *Gott*, nicht: durch den Sänger des Psalms (*Rambach, Heinrichs*), obwohl allerdings die Angabe Ps. 110, 4., dass Gott geschworen, und dieser Schwur ihn nicht gereuen werde, nicht ein Bestandtheil der Rede Gottes selbst, sondern eine Bemerkung des Psalmsängers ist, womit dieser die Rede Gottes einführt. Indess, wenn es im Psalm heisst, dass Gott geschworen, und dieser Schwur ihn nicht gereuen werde, und dann als Inhalt dieses Schwurs der Ausspruch *σὺ ἱερεὺς κτλ.* angegeben wird, so ist diess so viel wie: dass Gott vermittelst eines unreubaren Eidschwurs gesprochen habe: *σὺ ἱερεὺς κτλ.* Wie demnach die Rede Gottes, so referirt der Psalmsänger auch den derselben vorangehenden Schwur.

V. 22. Der Nachsatz, *eines um so vorzüglicheren Bundes Bürge ist Jesus geworden*, d. h. um so vorzüglicher ist der Bund, dessen Bürge Jesus geworden ist. — *ἔγγυος*) im N. T. nur hier. Vergl. aber 2. Makk. 10, 28. Sir. 29, 15. 16. — *Bürge* eines besseren Bundes ist Jesus geworden, d. h. in Jesu Person ist den Menschen *Gewähr* und *Sicherheit* dafür gegeben, dass von Gott ein besserer Bund errichtet sei. Denn Christus, der Sohn Gottes, war Mensch geworden, um diesen Bund auf Erden zu verkündigen, hatte durch sein Leiden und Sterben ihn besiegelt, und war durch seine Auferweckung von den Todten als von Gott gesandter Bundesstifter kräftiglich beglaubigt worden. — Unrichtig finden *Calov*, *Wittich, Braun* u. A. den Gedanken ausgesprochen, dass Christus *vor Gott* Bürge für die Menschen geworden sei, indem er die Schuld, welche diese hätten büssen sollen, stellvertretend auf sich genommen, während eben so irrig *Limborch, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid* u. M. an eine wechselseitige Verbürgung für Gott bei den Menschen und für die Menschen bei Gott gedacht wissen wollen. Beide Annahmen haben den Context gegen sich, in welchem nur auf dasjenige, was *den Menschen* durch die neue Ordnung der Dinge gewährt worden ist, Rücksicht genommen wird. Vergl. V. 19.: *κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*, V. 25. 26. — *Ἰησοῦς*) mit Nachdruck an's Ende gesetzt.

V. 23—25. *Dritter* Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen. Die levitischen Priester sterben einer nach dem andern; Christi Priesterthum dagegen ist, da er ewig lebt, ein unwandelbares und unvergängliches. Der Verfasser macht somit den Vorzug, auf welchen er bereits

V. 16 f. (vergl. V. 8.) hingewiesen hatte, noch besonders geltend.

V. 23. *Καί*) parallel dem *καὶ* V. 20. — *καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν ἱερεῖς γεγονότες*) *und die Einen sind als Mehre* (oder: als Mehrheit) *Priester geworden*, d. h. von levitischen Priestern giebt es eine Mehrzahl. Nicht das soll hiermit bemerklich gemacht werden, dass stets *gleichzeitig* mehre Priester neben einander existirten (so *Erasm.* Paraphr., *Braun*, *Delitzsch*). Gemeint ist, wie aus dem gleich folgenden *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν* und aus V. 24. ersichtlich wird, die *successive* Mehrheit, indem einer nach dem andern stirbt, und somit einer dem andern nachfolgt. Der Verfasser hat dabei namentlich die *Hohenpriester* im Auge, indem ja eben mit diesen Christus in Parallele gestellt wird. Vergl. V. 26 ff. al. — *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*) *darum weil* (falsch *de Wette:* „dadurch dass") *sie durch den Tod verhindert werden* (falsch *de Wette* und *Bisping:* „wurden") *zu bleiben.* — *παραμένειν*) nicht: *ἐν τῇ ἱερωσύνῃ* (so *Oecumenius*, dem *Grotius*, *Seb. Schmidt*, *Storr*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 459. 437., *Alford*, *Maier* u. M. folgen). Es bezeichnet, wie aus dem entsprechenden *διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα* V. 24. sich ergiebt, *am Leben* bleiben.

V. 24. *Der Andere dagegen hat darum*, *weil* (nicht „dadurch dass": *de Wette*, *Bisping*) *er bleibt in Ewigkeit*, *als ein unwandelbares das Priesterthum.* — *μένειν εἰς τὸν αἰῶνα*) darf nicht mit *Estius*, *Seb. Schmidt* u. M. vom ewigen Bleiben als Priester gedeutet werden. Denn dadurch würde V. 24. zur Tautologie. Der Ausdruck bezeichnet *die ewige Lebensdauer* (vergl. Joh. 12, 34. 21, 22. 23. 1. Kor. 15, 6. Phil. 1, 25.), ist also gleichbedeutend mit *πάντοτε ζῆν* V. 25. — *ἀπαράβατος*) ein Wort der späteren Gräcität (vergl. *Lobeck* ad Phryn. p. 313.), sonst dem N. T., wie auch den LXX., fremd. *Erasmus*, *Vatablus*, *Schlichting*, *Bengel*, *Schulz*, *Böhme*, *Stengel*, *Ebrard*, und die Meisten fassen dasselbe hier in der *activischen* Bedeutung: *nicht übergehend auf einen Andern*, also *bei Einem verbleibend* oder *wechsellos.* So auch, wie es scheint, schon *Theodoret* (*οὗτος δὲ ἀθάνατος ὢν εἰς ἕτερον οὐ παραπέμπει τῆς ἱερωσύνης τὸ γέρας*), *Oecumenius* (*ἀδιάδοχον*, *ἀτελεύτητον*), *Theophylact* (*ἀδιάκοπον*, *ἀδιάδοχον*). Richtiger indess, weil dem nachweisbaren Sprachgebrauch entsprechender (s. Beispiele bei *Wetstein* und *Bleek*) dringt *Bleek* nach dem Vorgange von *Elsner* auf die *passive* Bedeutung:

„was nicht überschritten, übertreten werden darf; daher: *unverletzlich, unveränderlich, unwandelbar“*, was dann freilich gleichfalls den Begriff des *„Wechsellosen“* in sich schliesst.

V. 25. *Ὅθεν*) *Wesshalb*, sc. weil sein Priesterthum ein ewiges ist. *καί*) *auch.* Lässt die Aussage V. 25. als natürliche Wirkung des *ἀπαράβατον ἔχειν τὴν ἱερωσύνην* V. 24. als ihrer Ursache erscheinen. — *εἰς τὸ παντελές*) heisst: *auf vollendete Weise, völlig, ganz und gar* (vergl. Luk. 13, 11.), und gehört mit *σώζειν* zusammen. *Theodoret: αὐτὸν γὰρ σώζειν ἡμᾶς εἴρηκεν καὶ τελείαν σωτηρίαν παρέχειν.* Die Bedeutung: in perpetuum, welche die *Peschito*, die *Vulgata*, *Chrysostomus* (*οὐ πρὸς τὸ παρὸν μόνον, φησίν, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ*), *Oecumenius*, *Theophylact*, *Luther*, *Calvin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Heinrichs*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel* u. A. dem Worte leihen, indem sie dasselbe dann entweder mit *σώζειν* oder mit *δύναται* verknüpfen, entspricht weder der Etymologie noch dem Sprachgebrauch (Belege bei *Bleek*), sondern entsteht erst durch den Zusammenhang, ist daher hier zu verwerfen. — *σώζειν*) *erretten* umfasst die Befreiung vom Sündenelend und dessen Folgen, und andererseits die Mittheilung der ewigen Seligkeit. — *τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*) *die, welche durch ihn*, d. h. durch den Glauben an ihn, *sich Gott nahen.* — *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*) *da er allzeit lebt, sich für sie zu verwenden* (Röm. 8, 26. 27. 34.) oder sie zu vertreten (sc. bei Gott.). Genauere Entfaltung des schon in *ὅθεν* liegenden Begriffs. — Aehnlich übrigens legt auch *Philo* eine Intercession bei Gott seinem Logos bei. Vergl. Vit. Mos. III. p. 673. C. (bei Mangey II. p. 155.): *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρί, παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.* — Quis rer. divin. haer. 42. p. 509. B. (bei Mang. I. p. 501.): *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ, κηραίνοντος ἀεί, πρὸς τὸ ἄφθαρτον.*

V. 26—28. *Vierter* Vorzug des Hohenpriesterthums Christi vor dem levitischen in Form einer Begründung von V. 25. Die levitischen Priester sind sündige Menschen, die tagtäglich für ihre eigenen und des Volkes Sünden opfern müssen; Christus ist der sündlose Gottessohn, der ein für alle Mal sich selbst zum Opfer dargebracht hat.

V. 26. Begründung des *Vorhandenseins* eines Hohenpriesters, der in vollkommener Weise das Heil zu vermitt-

len im Stande ist, da er allzeit lebt, um die an ihn Gläubigen bei Gott zu vertreten (V. 25.), durch die *Angemessenheit* und *Zweckdienlichkeit* eben eines solchen Hohenpriesters: *denn ein solcher Hoherpriester* (wie er so eben V. 25. beschrieben worden) *geziemte sich auch für uns*. τοιοῦτος dient nicht zur Einleitung oder Vorbereitung der folgenden Prädicate ὅσιος κτλ. (*Grotius*, *Tholuck*, A.), sondern geht auf die Charakteristik V. 25. zurück, während dann mit ὅσιος κτλ. eine neu anhebende weitere Beschreibung dieses so gestalteten Hohenpriesters oder eine weitere Entfaltung des τοιοῦτος folgt, so dass das angeknüpfte ὅσιος κτλ. im Deutschen am besten wiedergegeben wird durch: *er, der da ist heilig* u. s. w. — καί) *auch*, d. h. *eben*. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 388 f. — ὅσιος) *heilig* oder *rein*. In Bezug auf das Verhalten gegen *Gott*. Vergl. 1. Thess. 2, 10. Eph. 4, 24. 1. Tim. 2, 8. Tit. 1, 8. Bei den LXX. meist Uebersetzung von חָסִיד, z. B. Ps. 4, 4. 16, 10. [Act. 2, 27. 13, 35.] 30, 5. — ἄκακος) *frei von κακία, von Arglist und Bosheit*. In Bezug auf das Verhalten gegen die *Menschen*. *Arglos und unschuldig*. Vergl. Röm. 16, 18. *Chrysostomus*: Ἄκακος τί ἐστιν; Ἀπόνηρος, οὐχ ὕπουλος· καὶ ὅτι τοιοῦτος, ἄκουε τοῦ προφήτου λέγοντος· Οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (Jes. 53, 9.). — ἀμίαντος) *unbefleckt* durch irgendwelche Unreinheit. In Bezug auf das Verhalten gegen *sich selbst*. Vergl. Jak. 1, 27. 1. Petr. 1, 4. — κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) *gesondert von den Sündern*, d. h. nicht: durch seine Sündlosigkeit von ihnen geschieden (so die *Peschito* [separatus a peccatis], *Vatablus*, *Calvin*, *Camero*, *Carpzov*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Ebrard*, *Bloomfield* u. A.), sondern, wie aus dem gleich folgenden Gliede sich ergiebt, durch seine Erhöhung in den Himmel aller Berührung mit den Sündern entzogen, so dass er durch sie nicht verunreinigt werden kann. Wie die levitischen Priester überhaupt, so musste ganz besonders der Hohepriester vor Verunreinigung sich bewahren (Levit. 21, 10 ff.); vor dem grossen Versöhnungsfeste musste er nach dem Talmud sieben Tage hindurch von seiner Familie getrennt im Tempel verweilen, um vor Verunreinigung gesichert zu sein. S. Tract. Joma 1, 1. Vergl. auch *Schöttgen*, Hor. Hebraic. p. 963 f. — καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος) *und höher als die Himmel geworden*, insofern er nämlich διελήλυθε τοὺς οὐρανοὺς 4, 14. Vergl. Eph. 4, 10.: *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*.

V. 27. Durch das *πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ* scheint auf das Opfer des Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage (Levit. 16.) hingewiesen zu werden, vergl. 9, 7. Hierauf allein aber (etwa mit Einschluss der Levit. 4, 3 ff. vorgeschriebenen Sündopfer) die Worte zu beziehen, hindert *καθ' ἡμέραν*, statt dessen, wie 9, 25. 10, 1. 3., *κατ' ἐνιαυτὸν* gesetzt sein müsste. *καθ' ἡμέραν* nämlich kann nichts weiter bedeuten als „*täglich*" oder „*Tag für Tag*". Ihm die Bedeutung: „jährlich am bestimmten Tage" („*καθ' ἡμέραν ὡρισμένην*" oder *τεταγμένην*") mit *Schlichting* („secundum diem, nempe statam ac definitam, in anniversario illo videlicet sacrificio"), *Piscator*, *Starck*, *Peirce*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr* u. A. unterzulegen, oder es in abgeschwächtem Sinne gleich „saepissime, quoties res fert" (*Grotius*) oder „*πολλάκις* (*Böhme*, *Stein*), oder „*διὰ παντός*" (*de Wette*) oder im Sinne von „einen Tag um den andern" (*Ebrard*, welcher meint, dass der Verfasser eine Reihe von Jahrhunderten überblicke, und ihm so eine Reihe von Tagen in die Augen falle, wo der Hohepriester wieder und immer wieder ein Opfer bringe!) zu nehmen, ist sprachlich falsch. Dessgleichen ist es eine blosse Ausflucht und willkürliche Umdeutung der Worte, wenn *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 438.) und *Alford* im Anschluss an *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 404 f. Aufl. 2.) in dieselben den Sinn hineinlegen wollen: dass Christus nicht nöthig habe, das alltäglich zu thun, was die Hohenpriester alljährlich thun, er aber, wenn er anders stetiger Mittler allumfassender Sündensühne sein solle, alltäglich zu thun hätte. Denn nur das ist ausgesprochen, dass Christus nicht nöthig habe, täglich zu thun, was die levitischen Hohenpriester täglich zu thun nöthig haben *). Mit *Gerhard*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Braun*, *Wolf*, *Carpzov*, *Bleek* und *Tholuck* ist desshalb zu urtheilen, dass der Verfasser ausser dem Hauptopfer am grossen Versöhnungstage zugleich die gewöhnlichen täglichen Opfer der levitischen Priester (Exod. 29, 38—42. Num. 28, 3—8.) im Auge gehabt, und Beides vermöge einer ungenauen Ausdrucksweise mit einander verschmolzen habe, wozu er indess um so leichter veranlasst werden konnte, als nach *Josephus* der Hohepriester zwar nicht immer, aber doch an den Sabbathen, Neumonden und an andern festlichen Ta-

*) Das Ungenügende der obigen Ausdeutung hat später *Delitzsch* selbst erkannt, und dieselbe zurückgenommen (in Rudelbach's u. Guericke's Zeitschr. f. die gesammte luther. Theol. u. Kirche. 1860. H. 4. p. 595.).

gen (nach der *Mischna* tr. Tamith 7, 3.: überhaupt so oft es ihm beliebte) mit den übrigen Priestern in den Tempel hinaufging, und am Opferdienst sich betheiligte. Vergl. *Josephus* de bello Judaico 5, 5, 7.: Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις, καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους. Zu vergleichen ist auch *Philo*, welcher Quis rer. divin. haer. p. 505. A. (bei Mangey I. p. 497.) bemerkt, dass bei den täglichen Opfern die Priester das Speisopfer für sich selbst, die Lämmer aber für das Volk darbrächten (Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διῃρημένας, ἥν τε ὑπὲρ αὑτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυοῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.), und de speciall. legg. p. 797. E. (bei Mang. II. p. 321.) ebenso wie unsere Stelle dem Hohenpriester ein tägliches Opfer beilegt (οὕτω τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενὴς καὶ ἀγχιστεὺς κοινὸς ὁ ἀρχιερεύς ἐστι, πρυτανεύων μὲν τὰ δίκαια τοῖς ἀμφισβητοῦσι κατὰ τοὺς νόμους, εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.). Neuerdings hat *Delitzsch* (Talmudische Studien. XIII.; in Rudelbach's u. Guericke's Zeitschr. f. d. luther. Theol. u. Kirche. 1860. H. 4. p. 593 f.) noch darauf aufmerksam gemacht, dass auch jer. Chagiga II, 4. und bab. Pesachim 57ᵃ vom Hohenpriester gesagt wird, dass er täglich opfere. — τοῦτο) nämlich τὸ ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ ἁμαρτιῶν θυσίαν ἀναφέρειν. So mit Recht — wie schon V. 28. (vergl. 4, 15.) fordert — *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Clarius, Estius, Clericus, Seb. Schmidt, Peirce, Carpzov, Storr, Heinrichs, Böhme, Kuinoel, Klee, Bleek, de Wette, Stengel, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 463.), *Alford* u. A. Weniger passend ergänzen *Beza, Jac. Cappellus, Limborch, Bengel* und *Ebrard* bloss τὸ θυσίας ἀναφέρειν, während gänzlich verfehlt *Schlichting, Grotius, Hammond* und *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 405. 401 f.) τοῦτο auf den ganzen Satz πρότερον — λαοῦ zurückbeziehen. Denn in der Anwendung auf Christus die ἁμαρτίαι als die „*dolores*, qui solent peccatorum poenae esse, et quas Christus occasione etiam peccatorum humani generis toleravit, et a quibus liberatus est per mortem" (*Grotius*) oder als „Christi *infirmitates et perpessiones*" (*Schlichting, Hofmann*, nach welchem letzteren bei ἑαυτὸν ἀνενέγκας neben dem Todesleiden Christi zugleich an dessen Gebet in Gethsemane (!) gedacht sein soll) zu deuten, wird nur durch willkürliche Annahme eines Doppelsinns der vorhergehenden Worte möglich, und verstösst gleich sehr ge-

gen den Context (V. 28.) wie gegen den Sprachgebrauch von ἁμαρτίαι. — *ἐφάπαξ) ein für alle Mal*, vergl. 9, 12. 10, 10. Röm. 6, 10. Gehört zu ἐποίησεν, nicht zu ἀνενέγκας. — *ἑαυτὸν ἀνενέγκας) indem er sich selbst darbrachte.* Christus ist also nicht bloss der Hohepriester des Neuen Bundes, sondern auch das dargebrachte Opfer. Vergl. 8, 3. 9, 12. 14. 25 f. 10, 10. 12. 14. Eph. 5, 2.

V. 28. Begründung von τοῦτο ἐποίησεν ἐφάπαξ V. 27. durch bestimmte Formulirung der durch V. 26. 27. vorbereiteten Angabe des vierten Vorzugs des neutestamentlichen Hohenpriesters vor den Hohenpriestern des Alten Bundes. *Das Gesetz setzt zu Hohenpriestern ein Menschen, welche mit Schwachheit* und sonach mit Sünde (vergl. 5, 2. 3.) *behaftet sind*, wesshalb sie wie für das Volk so auch für sich selbst opfern, und dieses Opfern vielfach wiederholen müssen; *das Wort des Eidschwurs dagegen* (vergl. V. 21.), *welcher nach dem Gesetze*, d. h. später als das Gesetz, nämlich erst zur Zeit Davids, *erfolgte* und somit das Gesetz aufhob, verordnet zum Hohenpriester *den Sohn* (s. zu 1, 1.), *welcher in Ewigkeit vollendet*, d. h. ohne Sünde (4, 15.) und durch seine Erhöhung aller menschlichen ἀσθένεια, soweit auch er während seines Erdenlebens daran Theil genommen hatte, entzogen ist; wesshalb er nicht für sich sondern bloss für das Volk ein Sühnopfer darzubringen, und, da dieses vollkommen seinen Zweck erfüllte, dasselbe nicht weiter zu wiederholen brauchte. — Ganz verfehlt glaubt *Ebrard* schon die erste Satzhälfte von V. 28. auf *Jesus* mitbeziehen zu müssen. Der Verfasser setze als bekannt voraus, dass Christus sowohl ἄνθρωπος ἀσθένειαν ἔχων (nach Kap. 5.) wie υἱὸς τετελειωμένος εἰς τὸν αἰῶνα (nach Kap. 7.) gewesen, und rekapitulire (!) hier beides. So enthalte denn ὁ νόμος γὰρ — ἀσθένειαν eine auf Kap. 5. zurückblickende *Concession* (!), und der Gedanke sei: „das Gesetz (soweit es eben *nicht* (!) aufgehoben ist) fordert von *allen* Hohenpriestern (mithin (!) *auch* von Jesu), dass sie ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν seien; das (*nach* dem Gesetz gegebene) beschworene Verheissungswort aber, hoch darüber hinausgehend, setzt den in Ewigkeit vollendeten Sohn zum Hohenpriester ein" (!). Eine Verkehrtheit der Auffassung, vor welcher schon die Gegenüberstellung von ὁ νόμος — ὁ λόγος δὲ als augenscheinliche Parallele von οἱ μὲν — ὁ δὲ V. 20 f. V. 23 f. hätte bewahren sollen. — *τῆς μετὰ τὸν νόμον*) Nicht ὁ μετὰ τὸν νόμον, wornach die *Vulgata* und *Luther* übersetzen, schrieb der Verfasser, weil er ὁρκωμοσία als den *Hauptbegriff* betonen wollte.

Kap. VIII.

V. 1. *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*) B: *ἐν τοῖς λεγομένοις*. Interpretament. — V. 2. *Recepta: καὶ οὐκ ἄνθρωπος*. Aber *καὶ* fehlt bei B. D*. E*. Sin. 17. It. Arabb. Euseb. Verworfen schon von *Mill*. Mit Recht getilgt von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. — V. 4. *Elz.*, *Matth.*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield* haben: *εἰ μὲν γάρ*. Vertheidigt auch von *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 504. Anm.) und *Reiche*. Aber auf V. 3. lässt sich *γὰρ* nicht zurückbeziehen, und bei Zurückbeziehung auf V. 2. würde der Zusatz V. 3. zwecklos und unbegreiflich. Logisch passender und besser bezeugt (durch A. B. D*. Sin. 17. 73. 80. 137. Vulg. It. Copt. al.) ist die schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene und von *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Alford* aufgenommene Lesart *εἰ μὲν οὖν*, welche desshalb vorzuziehen ist. — Statt der *Recepta τῶν ἱερέων τῶν προςφερόντων* (gebilligt von *Bloomfield*, der aber das erste *τῶν* in Klammern schliesst, und *Reiche*) haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* mit Recht bloss *τῶν προςφερόντων* aufgenommen. Vorgezogen auch von *Delitzsch*. *τῶν ἱερέων*, zu dessen Auswerfung schon *Grotius*, *Mill* und *Griesbach* geneigt waren, ist erläuterndes Glossem. Es wird verurtheilt durch die entscheidende Auctorität von A. B. D*. E*. Sin. 17. 67**. 73. 137. al. Vulg. It. Copt. Aeth. Arm. — *τόν*) vor *νόμον* in der *Recepta* (neuerdings in Schutz genommen von *Bloomfield* und *Delitzsch*) ist mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. B. Sin*. 57. 80. al. Theodoret. zu tilgen. Die spätere Hinzusetzung des Artikels lag näher als seine Fortlassung. — V. 5. *Elz.: ποιήσῃς*. Aber sämmtliche Uncialhandschriften, viele Minuskeln, Orig., Chrys., Theodoret., Damasc., Oecum., Theophyl. haben: *ποιήσεις*, welches auch LXX. Exod. 25, 40. sich findet. Empfohlen von *Griesbach*. Mit Recht aufgenommen schon in die *Edd. Erasm.* 1. *Ald. Stephan.* 1. 2., und neuerdings von *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Gebilligt auch von *Delitzsch* und *Reiche*. — V. 6. Statt der *Recepta νυνὶ δὲ* lies't *Lachmann*, aber ohne genügende Auctorität (B. D*. Ath.): *νῦν δέ*. Das voller tönende *νυνὶ δὲ* wird geschützt durch A. D**. D***. E. K. L. Sin., Minuskeln und viele VV. — Anstatt der *Recepta: τέτευχε* (B. D***. Sin****. Minuskk. Damasc. [ein Mal] Theophyl. [cod.]) findet sich in den *Edd. Complut.*, *Plantin.*, *Genev.* die eigentlich attische Form: *τετύχηκε*, Dieselbe stützt sich auf 47. 72. 73. 74. al. Athan. (drei Mal) Bas. An-

tioch. Chrys. Theodoret. Damasc. Am besten bezeugt aber (durch A. D*. K. L. Sin*. 80. 116. 117. al. Athan. Oecum. Theophyl.) ist die Wortform: τέτυχεν, welche desshalb mit Recht von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* vorgezogen ist. — V. 8. αὐτοῖς) So *Elz.*, *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* nach B. D***. E. L. Sin****., dessgleichen, wie es scheint, fast sämmtlichen Minuskeln, Chrys. Damasc. al. — *Lachmann* und *Tischendorf* I. lesen: αὐτούς. Aber die Bezeugung von letzterem (A. D*. K. Sin*. 17. 39. al. Theodoret.) ist keine entscheidende, und der Accusativ, da er die Verknüpfung mit μεμφόμενος fordert, contextwidrig; s. die *Auslegung*. — V. 10. ἡ διαθήκη) *Lachmann:* ἡ διαθήκη [μου] nach A. D. E. μου findet sich zwar auch bei den LXX. in den meisten Handschriften (aber nicht im Cod. Alex.), ist indess, da es einen tautologischen Zusatz bildet und dem hebräischen Original (כִּי זֹאת הַבְּרִית) nicht entspricht, wahrscheinlich erst durch mechanische Wiederholung aus dem vorhergehenden διαθήκῃ μου entstanden. — V. 11. *Recepta:* τὸν πλησίον. Aber die gewichtige Auctorität sämmtlicher Uncialhandschriften (B.: τὸν πολείτην), der meisten Minuskeln, sowie von Syr. utr. Arabb. Copt. Arm. It. al. Chrys. (codd.) Theodoret. Damasc. Aug. fordert die schon von den *Edd. Complut. Stephan.* 1. 2. al. dargebotene und später von *Bengel* und *Wetstein* gebilligte, sowie von *Griesbach*, *Matthaei*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Alford*, *Reiche* u. A. aufgenommene Lesart: τὸν πολίτην. — ἀπὸ μικροῦ) *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield:* ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν. Aber αὐτῶν fehlt in A. B. D*. E* (?). K. Sin. 17. 31. 61. 73. 80. al. Copt. Arm. It. Vulg., bei Cyr. Chrys. al. Verdächtigt schon von *Griesbach*. Mit Recht getilgt von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf I.* und *Alford*. — V. 12. καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν) Die Schlussworte καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν sind von *Bleek*, *Tischendorf I. II.* und *Alford* (vergl. schon *Beza* und *Grotius*) für ein Glossem gehalten, und nach B. Sin*. 17. 23. Vulg. Copt. Basm. Syr. Arab. Erp. ausgeworfen. Für verdächtig erklärt sie auch *Delitzsch*. Aber für die Beibehaltung (*Lachmann*, *Bloomfield*, *Tischendorf VII.*, *Reiche*) entscheidet theils die überwiegende Auctorität von A. D. E. K. L. Sin****. al., theils die Wiederkehr der nämlichen Worte bei der Wiederholung des Citats 10, 17. Der Zusatz konnte leicht übersehen werden wegen des Homoioteleuton.

V. 1—13. Aber nicht bloss seiner *Person* nach ist Christus weit über die levitischen Priester erhaben, auch das *Heiligthum*, an welchem er als Hoherpriester fungirt, ist hoch erhaben über das levitische. Denn Christus verwaltet sein hohespriesterliches Amt in der *himmlischen*, von Gott selbst erbauten Stiftshütte, von welcher als dem Urbilde die *irdische* Stiftshütte, in der die levitischen Priester fungiren, ein blosses Abbild ist. Um so vorzüglicher ist Christi priesterlicher Dienst, als auch der Bund, dessen Mittler er ist, ein besserer, weil auf dem Grunde besserer Verheissungen beruhender, ist. Der Charakter dieses verheissenen Neuen Bundes ist ein innerlicher, geistiger, und durch die Verheissung eines Neuen ist der Alte Bund für abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt.

V. 1. 2. *Κεφάλαιον δέ) ein Hauptpunkt aber ist. Κεφάλαιον* ist nicht Accusativus absolutus (*Bengel*), auch nicht gewöhnlicher Accusativ mit zu ergänzendem *λέγω τοῦτο* (*Ebrard*), sondern *Nominativ* und *Apposition* zu dem ganzen nachfolgenden Satze *τοιοῦτον — ἄνθρωπος* V. 2. Vergl. Röm. 8, 3. Ganz ebenso wie *κεφάλαιον δὲ* werden auch die verwandten Formeln *τὸ δὲ μέγιστον, τὸ δὲ δεινότατον, τὸ ἔσχατον, τὸ τελευταῖον* u. s. w. sehr häufig einem ganzen Satze als Apposition vorausgeschickt. S. *Kühner* II. p. 146. Anm. 2. Den Ausdruck *κεφάλαιον* selbst fassen hier viele Ausleger in der Bedeutung „Summe“, wornach der Verfasser aussprechen würde, das Wesentliche seiner ganzen Erörterung nachstehend in einer einzigen Aussage zusammenfassen zu wollen. So *Laurent. Valla* („in summam autem“), *Erasmus, Clarius, Vatablus, Zeger, Calvin, H. Stephanus, Grotius* („post tot dicta haec esto summa“), *Carpzov* („ut rem summatim et uno verbo complectar“), *Stengel, Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 405. u. A. Diese Fassung aber, obwohl sprachlich gerechtfertigt, ist hier unstatthaft, da der Verfasser zu etwas wesentlich *Neuem* übergeht, mithin eine *Rekapitulation* der bisherigen Erörterung gar nicht stattfindet. Aber auch nicht mit *τὸ κεφάλαιον*, obwohl das an und für sich der Sprachgebrauch gestatten würde, ist das artikellose *κεφάλαιον* gleichzusetzen, wie von *Theophylact* (*ἵνα εἴπω τὸ μέγιστον καὶ συνεκτικώτερον*), *Bleek* („das Wesentliche, dem alles Andere untergeordnet ist“), *Ebrard* („der Schlussstein“), *Bisping* („der Kern von Allem“), *Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 464. 481., *Alford, Maier* u. M. geschieht. Denn ausser dem hier zu erwähnenden weiteren Hauptvorzug des neutestamentlichen Hohenpriesters vor den levitischen (nämlich

seinem Dienst an einem besseren *Heiligthum*) hat der Verfasser noch die Erörterung eines *dritten* Hauptvorzugs (nämlich des von Christo dargebrachten bessern *Opfers*) im Sinn. Vergl. 9, 9 ff. — *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*) kann nicht speciell, wie *Erasmus*, *Clarius*, *Zeger*, *Estius*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Hammond*, *Carpzov*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel*, *Ebrard* u. v. A. annehmen, auf das bereits Gesagte sich zurückbeziehen. Denn dazu schickt sich das Participium des *Präsens* *λεγομένοις* nicht, statt dessen *εἰρημένοις* gesetzt sein müsste. Demnach kann auch der Sinn nicht sein: „zu dem bisher Erörterten *hinzu*" (*Calov*, *Wolf*, *Rambach*, *Peirce*, *Storr*, *Ebrard*, A.). Vielmehr muss *ἐπὶ* in der Bedeutung „*bei*", wie 9, 17. u. ö., genommen werden, und *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* hat wesentlich gleiche Geltung mit dem Genitiv *τῶν λεγομένων*. Also: *ein Hauptpunkt aber bei dem, was wir sagen* (oder: unserer Erörterung) *ist folgender*. — Höchst gewaltsam zerreisst und deutet *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 406.) die Worte, indem er *κεφάλαιον δὲ* von *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* trennen, und zu letzterem *ἀρχιερεῦσιν* ergänzt wissen will: „neben denen, welche Hohepriester heissen, haben wir einen Hohepriester, der sich zur Rechten des Throns der Majestät gesetzt hat." Dass obendrein der so entstehende Gedanke ein sinnloser wäre, insofern dann herauskommen würde, dass den Christen mehre Gattungen von Hohenpriestern zu eigen seien, darauf hat schon *Nickel* (in Reuter's Repertor. 1858. Febr. p. 110.) hingewiesen. Denn wie willkürlich es ist, wenn *Hofmann* der mühsam gewonnenen Aussage dann weiter den Sinn unterschieben will: „dass die Leser einen Hohenpriester besitzen, neben welchem die, welche so heissen, keine Bedeutung für sie haben", braucht kaum erst bemerkt zu werden. — *τοιοῦτον*) ist Vorbereitung des folgenden *ὃς ἐκάθισεν κτλ.* Falsch beziehen es *Böhme* auf *τοιοῦτος* 7, 26. und *Carpzov* auf *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος* ebendaselbst zurück, Letzterer obendrein mit irriger Betonung des *ἔχομεν*: „*habemus* omnino talem pontificem sc. *ὑψηλότερον τῶν οὐρανῶν*, quippe qui adeo consedit ad dextram dei *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*", wodurch der Fortschritt der Rede verwischt wird, und wobei unbeachtet bleibt, dass der Schwerpunkt der Aussage V. 1. 2. erst in V. 2. enthalten ist. — *ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) *der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel* (Ps. 110.). Vergl. 1, 3.: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.* — Die Meinung von *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Klee*,

Bleek und *Alford*, dass der Verfasser auch durch ἐκάθισεν einen Vorzug Christi vor den levitischen Hohenpriestern habe bemerklich machen wollen, insofern die letzteren beim Betreten des Allerheiligsten, anstatt sich niederzusetzen, stehen mussten, ist gesucht. Es deutet darauf im Zusammenhange *unserer* Stelle nichts hin. Anders (wegen des dortigen ausdrücklichen Gegensatzes ἕστηκεν . . . ἐκάθισεν) Kap. 10, 11. 12. — ἐν τοῖς οὐρανοῖς) gehört zu ἐκάθισεν, nicht zu τῆς μεγαλωσύνης (*Böhme*), da sonst der Artikel wiederholt sein würde, noch weniger zu den Anfangsworten von V. 2. (*Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 405 f.), da dann τῶν ἁγίων τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς λειτουργὸς der allein natürliche Ausdruck wäre, das rhythmische Ebenmaass von V. 1. 2. gestört werden würde, und das dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς an unserer Stelle parallele ἐν ὑψηλοῖς 1, 3. in seiner Zugehörigkeit zum Vorigen unbeachtet bliebe.

V. 2. Angabe der *Eigenschaft*, *in* welcher sich Christus zur Rechten Gottes gesetzt hat: *als Opferpriester des wahrhaften Heiligthums und Zeltes, welches der Herr aufgerichtet, nicht ein Mensch.* V. 2. ist ohne Komma an V. 1. anzuschliessen. Denn erst die durch V. 2. hinzutretende *Qualitätsbestimmung* des ἐκάθισεν κτλ. V. 1. — nicht schon die Thatsache des καθίσαι selbst, da diese bereits öfter im Brief erwähnt worden war — enthält das *neue* Hauptmoment, welches der Verfasser hervorheben will. — τῶν ἁγίων) ist nicht Masculinum (*Oecumenius* [ἀρχιερεύς φησι τῶν ἡγιασμένων παρ᾽ αὐτοῦ ἀνθρώπων· ἡμῶν γάρ ἐστιν ἀρχιερεύς], *Primasius*, *Cajetan*, *Schulz*, *Paulus*, *Stengel*), sondern *Neutrum*, bezeichnet aber weder die heiligen Güter (*Luther*, *Hunnius*, *Balduin*), noch das zum priesterlichen Dienst Erforderliche (*Seb. Schmidt*, *Braun*, *Rambach*), sondern das *Heiligthum* (nach *Erasmus*, *Jac. Cappellus*, *Böhme*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 513., *Alford*, *Maier* u. A. speciell: das Allerheiligste), in (oder an) welchem der priesterliche Dienst verrichtet wird. Vergl. 9, 8. 12. 24. 25. 10, 19. 13, 11. — Synonym mit τῶν ἁγίων ist das als Erläuterung hinzugefügte τῆς σκηνῆς, und aus dem Beiwort des letzteren τῆς ἀληθινῆς ist auch schon für τῶν ἁγίων das entsprechende Beiwort τῶν ἀληθινῶν (vergl. 9, 24.) hinzuzudenken. Denn ein τῶν ἁγίων λειτουργὸς war auch der irdische Hohepriester; nur ein τῶν ἁγίων τῶν ἀληθινῶν λειτουργὸς war er nicht. — λειτουργός) Vergl. λειτουργεῖν 10, 11. und λειτουργία V. 6. 9, 21. Phil. 2, 17.

Luk. 1, 23. Bei den Classikern bezeichnet λειτουργὸς den Träger jedes öffentlichen oder Staatsamts. In dem allgemeinen Sinn eines „Dieners" steht es 1, 7. Röm. 13, 6. Phil. 2, 25. Aber schon bei den LXX. (Nehem. 10, 39. Sir. 7, 30. al.) wird es speciell von dem gesagt, welcher *priesterlichen* Dienst versieht. Dem entsprechend hat es denn hier (vergl. V. 3.) ebenso wie Röm. 15, 16. die Bedeutung: *Opferpriester*. — τῆς ἀληθινῆς) *Wahr* heisst die σκηνὴ nicht im Gegensatz der falschen, sondern als das im Himmel befindliche *Urbild* *) im Gegensatz zu dem irdischen *Abbilde* desselben (V. 5.), welches letztere, wie stets die Copie im Verhältniss zum Original, nur etwas Unvollkommenes sein konnte. — ἣν ἔπηξεν) Vergl. Exod. 33, 7. — ὁ κύριος) ist hier *Gott*, wie sonst in unserm Brief nur bei den alttestamentlichen Citaten. — ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος) Vergl. σκηνῆς οὐ χειροποιήτου 9, 11., οὐ χειροποίητα ἅγια 9, 24.

V. 3. Nebenbemerkung zur Rechtfertigung des Ausdrucks λειτουργὸς V. 2. Das λειτουργεῖν oder die Opferdarbringung ist eben etwas Wesentliches in der Amtsverrichtung eines *jeglichen* Hohenpriesters; ein λειτουργὸς oder ein Opferpriester musste also auch Christus sein. — Durch die Aussage V. 3. wird die Darstellung selbst nicht unterbrochen. Den Vers mit *Camero*, *Stengel* u. M. in Parenthese zu schliessen, ist desshalb kein Grund vorhanden. — γάρ) das erläuternde: *nämlich*. — Zu πᾶς γὰρ — καθίσταται vergl. 5, 1.: πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς . . . καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας. — ὅθεν ἀναγκαῖον) sc. ἦν (*Beza*, *Bengel*, *Bleek*, *de Wette*), nicht ἐστὶν (*Vulgata*, *Luther*, *Calvin*, *Schlichting*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 407., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 505., *Alford*, *Maier*, *Moll*, A.). Denn der Verfasser kennt nur eine einzige, ein für alle Mal vollbrachte (nicht eine sich fortwährend wiederholende) Opferthat Christi, wie theils aus den Parallelstellen 7, 27. 9, 12. 25. 28. 10, 10. 12. 14., theils auch an unserer Stelle aus dem *Präteritum* προσενέγκῃ ersichtlich wird. — ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ) *dass auch dieser etwas hatte, was er darbrächte*. Unter dem τὶ versteht der Verfasser den eigenen Leib, den Christus zum Sühnopfer für die sündige Welt in

*) Vergl. Buch der Weish. 9, 8.: εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν . . . καὶ . . . θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς.

den Tod dahingab. Die unbestimmte Ausdrucksweise durch *τὶ* aber ward gewählt, weil eben die Bezugnahme auf das Opfer *hier* nur eine gelegentliche war, und, was gemeint sei, von den Lesern des Briefs um so weniger missverstanden werden konnte, als so eben erst 7, 27. durch *ἑαυτὸν ἀνενέγκας* angegeben war, worin das von Christus dargebrachte Opfer bestand.

V. 4. 5. Rückkehr (*οὖν*) von der Nebenbemerkung V. 3. zum *Haupt*gedanken in V. 2. (*τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν κτλ.*) und Beweis desselben.

V. 4. Opferpriester kann Christus nur entweder am irdischen oder am himmlischen Heiligthum sein; denn ein drittes ausser diesen beiden giebt es nicht. Der Verfasser weis't nun V. 4. nach, dass er Priester am irdischen Heiligthum nicht sein kann, woraus dann von selbst folgt, dass er es am himmlischen sein muss. — *εἰ ἦν*) nicht: wenn er gewesen wäre (*Böhme, Kuinoel*), sondern: *wenn er wäre*. Zu *εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς* ist übrigens weder mit *Grotius, Wolf* u. M. *μόνον*, noch mit *Zeger, Bengel, Carpzov, Heinrichs, Böhme* u. A. *ἀρχιερεὺς* oder *ἱερεὺς* zu ergänzen. Es bedeutet nichts weiter als: *wenn er nun auf Erden wäre*, auf Erden seinen Wohnsitz hätte. — *οὐδ᾽ ἂν ἦν ἱερεύς*) *so wäre er nicht einmal Priester*. Unrichtig *Bleek* und *Bisping:* „so würde er nicht einmal *Priester* sein — geschweige denn *Hoher*priester". Denn das steigernde *οὐδὲ* kann nur auf den ganzen Satz, nicht speciell auf *ἱερεὺς* sich beziehen, da sonst *οὐδ᾽ ἱερεὺς ἂν ἦν* geschrieben sein müsste. *ἱερεὺς* ist daher nur als allgemeinerer Ausdruck zu nehmen für das bestimmtere *ἀρχιερεύς*. Noch irriger *Primasius, Seb. Schmidt, Wolf, Rambach, Carpzov* u. A.: „so würde er nicht jener einzige, rechte oder wahre Priester, jener ewige Priester nach Melchisedeks Weise sein" — was ohne einen Zusatz die Worte gar nicht bedeuten können. — Den Grund, warum Christus, wenn er auf Erden weilte, überall nicht Priester sein könnte, enthält *ὄντων — τὰ δῶρα*. Auf Erden sind nun einmal die gesetzlich bestimmten Priester schon vorhanden, und mit diesen hat Jesus, da er nicht dem Stamme Levi, sondern dem Stamme Juda angehörte (7, 14.), nichts gemein. — *ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα*) *da ja* (daselbst) *vorhanden sind* (*ὄντων* hat den Nachdruck) *die, welche gesetzesmässig* (d. h. nach der Norm des mosaischen Gesetzes) *die Gaben darbringen*, nämlich die Leviten, zu denen Christus nicht gerechnet werden konnte. *ὄντων* und *προσφερόντων* bezeichnen das zur Zeit des Verfassers

noch Fortdauernde. Als Participia der Vergangenheit die Worte zu fassen (*Peschito*, *Vulgata*, *Grotius* *), *Braun* u. A.), verwehrt schon das Präsens *λατρεύουσιν* V. 5.

V. 5. verknüpft der Verfasser mit dem V. 4. gegebenen Nachweis, dass Christus Hoherpriester am *himmlischen* Heiligthum sein müsse, sofort das Zeugniss der Schrift, dass das *irdische* Heiligthum, an welchem die levitischen Priester fungiren, ein blosses Nachbild des himmlischen, also ein nur unvollkommenes sei. *Schlichting: Vel* rationem quandam div. autor his verbis exprimit, cur Christus, si in terris esset, sacerdos esse non posset, nempe quia sacerdotes illi, qui in terris degentes offerunt, umbrae tantum serviunt coelestium, at Christus pontifex non debuit servire umbrae coelestium; *vel* tantum a contrario illustrat id, quod de pontifice nostro dixerat, nempe eum esse veri tabernaculi ministrum, legales vero pontifices umbrae tantum et exemplari illius coelestis tabernaculi servire. In Parenthese (*Griesbach*, *Schulz*, *Scholz*, A.) ist V. 5. nicht zu schliessen, da derselbe syntaktisch leicht an V. 4. sich anreiht, und *διαφορωτέρας* V. 6. auf seinen Inhalt zurückweis't. — *οἵτινες*) nimirum qui. — *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ*) *einem Abriss und Schatten*. *ὑποδείγματι* correspondirt dem *δειχθέντα σοι* in dem nachfolgenden Citat, und bezeichnet hier (anders 4, 11.) das nur andeutend oder nur in seinen allgemeinen Umrissen Gezeigte (vergl. *τὰ ὑποδείγματα* 9, 23.), hat also den Begriff des nur unvollkommenen Abbildes. Noch nachdrücklicher wird der Begriff der Unvollkommenheit herausgehoben durch *καὶ σκιᾷ*. *σκιὰ* nämlich steht nicht bloss dem *σῶμα* als das Wesenlose dem Wesenhaften (Kol. 2, 17. Joseph. de bello Jud. 2, 2, 5. [*σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα.*] Philo de confus. linguarum p. 348.; bei Mang. I. p. 434.), sondern auch der *εἰκὼν* als das in Dunkelheit verschwimmende und nur nach seinen äusseren Umrissen erkennbare Schattenbild dem bestimmt ausgeprägten, Licht und Farben enthaltenden und das Urbild erkennen lassenden Abbilde gegenüber. Vergl. Hebr. 10, 1.: *σκιὰν . . ., οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων.* Achilles Tatius I. p. 47. (bei *Wetstein* zu 10, 1.): *οὕτω τέθνηκεν καὶ τῆς εἰκόνος ἡ σκιά.* Cicero de officiis 3, 17.: Sed nos veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur. — *λατρεύουσιν*)

*) Dieser mit der völlig fremdartigen Erläuterung: „*Brant*, nempe quum psalmus iste scriberetur."

nehmen *Calvin*, *Pareus*, *Bengel*, *Peirce*, *Schulz* u. A. unnatürlich im absoluten Sinn: „welche *Gott* dienen *in* einem Abrisse und Schattenbilde". Das Object des Verbums bilden die Dative *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων* (vergl. 13, 10.): *„sie, die da einem Abriss und Schatten des Himmlischen als Priester dienen"*. *λατρεύειν* hier durch den Zusammenhang wesentlich gleich mit *λειτουργεῖν*, sonst aber ein Begriff weiterer Geltung und von *λειτουργεῖν*, wie das hebräische עָבַד von שֵׁרֵת, verschieden. — *τῶν ἐπουρανίων*) nicht: „der himmlischen Güter" (*Luther*), „der himmlischen Verhältnisse und Erlösungsthatsachen" (*Ebrard*), „der himmlischen Verhältnisse und göttlichen Gedanken" (*Moll*), „der idealen Güter des Reichs Christi überhaupt" (*Tholuck*), sondern: *des himmlischen Heiligthums.* Vergl. das gleich folgende Citat, V. 2. und 9, 23. 24. — *καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς*) *gemäss dem göttlichen Orakelspruch oder der göttlichen Offenbarung, welche Moses erhielt.* Das *Passivum* *χρηματίζεσθαι* in diesem Sinne nur im N. T. (11, 7. Matth. 2, 22. Act. 10, 22. al.) und bei Josephus (Antiqq. 3, 8, 8. 11, 8, 4.). — *ἐπιτελεῖν*) bezeichnet hier nicht die Vollendung des schon Angefangenen. Gemeint ist die Vollführung dessen, wozu vorher nur der Entschluss gefasst war. — Das Citat ist aus Exod. 25, 40. Das *γὰρ* gehört wie *φησὶν* dem Verfasser unseres Briefs an, wesshalb *ὅρα γάρ φησιν* ohne Setzung eines Komma nach *γὰρ* zu schreiben ist. — *φησίν*) sc. *ὁ χρηματισμός*, der göttliche Orakelspruch, oder auch, da im Exodus (40, 1.) ausdrücklich Gott als der Redende genannt wird: *ὁ θεός* (*Heinrichs*, *Bleek*, *Stengel*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, A.), nicht *ἡ γραφή* (*Böhme*). — *πάντα*) fehlt bei den LXX. — *κατὰ τὸν τύπον*) *gemäss dem Vorbilde* (תַּבְנִית), d. h. dem offenbarungsweise oder vermöge einer Vision dem Moses zur Anschauung vorgeführten *Urbilde* entsprechend. Vergl. Act. 7, 44. Wohl zu spitzfindig, obgleich sprachlich nicht minder gerechtfertigt, ist die Deutung von *Faber Stapulensis*, *Rivetus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Storr*, *Bleek* und *Maier*, dass bei *τύπος* an ein blosses Abbild vom Urbilde zu denken sei, so dass die levitischen Priester dem Abbilde eines Abbildes priesterlich gedient. — *τὸν δειχθέντα*) LXX.: *τὸν δεδειγμένον*. — *ἐν τῷ ὄρει*) *auf dem Berge*, nämlich dem Sinai.

V. 6. wird in Form einer Antithese zu V. 4. 5. der Hauptsatz des neuen Abschnitts, dass Christus am *himmlischen* Heiligthum den opferpriesterlichen Dienst verrichte

(V. 2.), wiederholt, fortschreitend aber für diesen Hauptsatz sofort ein weiteres Argument geltend gemacht, indem die *Natürlichkeit* des behaupteten Thatbestandes dadurch gerechtfertigt wird, dass ja auch der *Bund*, der durch Christus vermittelt worden, ein besserer sei. Wie daher der Verfasser 7, 20—22. aus dem höheren Priesterrang Christi die vorzüglichere Beschaffenheit des durch ihn vermittelten Bundes abgeleitet hatte, so wird hier wechselsweise aus der besseren Beschaffenheit des durch ihn errichteten Bundes die höhere Rangstellung seines priesterlichen Dienstes gefolgert. νυνὶ δὲ bildet den Gegensatz zu εἰ μὲν οὖν V. 4., während διαφορωτέρας antithetisch auf den Inhalt von V. 5. zurückweis't. *Theophylact*: Ἐκείνου τοῦ νοήματος ἤρτηται ταῦτα, τοῦ Εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς, οὐκ ἂν ἦν ἱερεύς· νυνὶ δὲ μὴ ὤν, φησίν, ἐπὶ γῆς ἀλλὰ τὸν οὐρανὸν ἔχων ἱερατεῖον, διαφορωτέρας ἐπέτυχε λειτουργίας· τουτέστιν, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἡ λειτουργία τοιαύτη, οἵα ἡ τῶν ἐπὶ γῆς ἀρχιερέων ἀλλ' οὐράνιος, ἅτε τόπον ἔχουσα τῆς οἰκείας τελετῆς τὸν οὐρανόν. — νυνὶ δέ) nicht im temporellen, sondern im logischen Sinn: *nun aber*. — διαφορωτέρας λειτουργίας) insofern nämlich die σκηνή, an welcher er fungirt, die ἀληθινὴ ist, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (V. 2.). — Ueber den *Comparativ* διαφορωτέρας s. zu 1, 4. — καὶ nach ὅσῳ hebt die innere Uebereinstimmung der beiden Hauptsatzglieder von V. 6. hervor. — μεσίτης) *Mittler* (9, 15. 12, 24. Gal. 3, 19. 20. 1. Tim. 2, 5. LXX. Hiob 9, 33.), insofern er den Neuen besseren Bund verkündet, und durch seinen Kreuzestod ihn besiegelt hat. — ἥτις) *welcher ja*. Einführung des Beweises, dass der Bund, dessen Mittler Christus geworden, ein besserer (7, 22.) ist, d. h. das Heil und Erlösung suchende Gemüth, dem der mosaische Bund Genüge zu leisten unfähig war, vollkommen befriedigt. Den Beweis der Vorzüglichkeit entnimmt der Verfasser daraus, dass der Neue Bund auf dem Grunde (ἐπί) besserer, d. h. ihrem Inhalt nach vorzüglicherer Verheissungen als Gesetz eingeführt worden ist. Der Ausdruck νενομοθέτηται ist nicht gewählt, um eine Wesensähnlichkeit beider Bundesstiftungen zu bezeichnen, sondern analog der paulinischen Ausdrucksweise Röm. 3, 27. (9, 31.), um dem bisher gültigen mosaischen Gesetze den Neuen Bund gleichsam als neues, jetzt zur Geltung gelangtes Gesetz (vergl. νόμους μου V. 10.) gegenüberzustellen. — κρείττοσιν ἐπαγγελίαις) Gemeint sind ohne Zweifel die einzelnen Inhaltsmomente der gleich darauf citirten Schriftstelle aus Jeremia, nämlich die Ver-

heissung der Sündenvergebung (vergl. V. 12.), welche der Alte Bund nicht zu Wege zu bringen vermochte (Röm. 8, 3. Gal. 3, 10 ff.), im Zusammenhange überhaupt mit dem Charakter der Innerlichkeit des Neuen Bundes (V. 10. 11.) gegenüber der Aeusserlichkeit des Alten. — Mit *Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Clarius, Bengel, Carpzov, Bisping* u. A. die *κρείττονες ἐπαγγελίαι* von der ewigen Seligkeit und den sonstigen ewigen Gütern des Christenthums im Gegensatz zu den rein irdischen und zeitlichen Verheissungen des Mosaismus (dem ruhigen Besitz des Landes Kanaan, einem langen Leben auf Erden u. s. w.) zu deuten, ist abgesehen von dem Widerspruch, in welchen diese Deutung zu der vom Verfasser selbst vermittelst des nachfolgenden Schriftcitats gegebenen Erläuterung tritt, desshalb zu verwerfen, weil, wie mit Recht *Bleek* bemerkt, es unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser die im mosaischen Gesetze niedergelegten Verheissungen auf bloss Irdisches, anstatt wesentlich auf dasselbe, wovon er die schon dem Abraham ertheilte Verheissung versteht, die Herbeiführung des grossen Heils für das Volk Gottes durch Christus, sollte bezogen haben. — Auch die Ansicht, dass die *ἐπαγγελίαι* des Neuen Bundes desshalb *κρείττονες* genannt seien, weil sie verbürgter gewesen (*Stengel* u. M.), hat den Context gegen sich.

V. 7—13. Nachweis aus der Schrift, dass der Neue Bund auf besseren Verheissungen beruht als der Alte, und somit ein besserer ist als dieser. Gott selbst hat dadurch, dass er einen Neuen Bund verheissen, den früheren antiquirt.

V. 7. Rechtfertigung des *κρείττονος* und *κρείττοσιν* V. 6. — *εἰ ἦν*) *wenn wäre* (7, 11. 8, 4.). — *ἡ πρώτη ἐκείνη*) sc. *διαθήκη*. Ueber den dem griechischen Sprachgebrauch ganz angemessenen *Superlativ* s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 218. Anm. 1. — *ἄμεμπτος*) *untadelig* (Phil. 2, 15. 3, 6.), befriedigend, genügend. *Theodoret: τὸ ἄμεμπτος ἀντὶ τοῦ τελεία τέθεικε.* — *οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος*) *so würde nicht* (sc. von Gott im A. T. oder in der gleich angeführten Schriftstelle) *für einen zweiten* (Bund) *ein Platz gesucht*, d. h. so würde nicht von Gott selbst ausgesprochen, dass ein zweiter Bund neben den ersten treten und diesen verdrängen solle. In diesem allgemeinen Sinn ist *ἐζητεῖτο τόπος* zu fassen, und die Ausdrucksform des Nachsatzes aus Vermischung einer doppelten Anschauungsweise zu erklären (*οὐκ ἂν δευτέρα ἐζητεῖτο καὶ δευτέρας οὐκ ἦν ἂν τόπος:* so würde nicht von Gott ein zweiter gesucht, und für einen zweiten wäre kein Platz vorhanden).

Auf *τόπος* liegt kein Nachdruck, wesshalb es gekünstelt ist, wenn *Bleek* in *ἐζητεῖτο τόπος* die Beziehung findet, dass dem Neuen Bunde nach V. 10. sein Platz in den Herzen der Menschen angewiesen ward, während der Alte auf steinerne Tafeln geschrieben war.

V. 8. Begründung der Behauptung V. 7., dass der Alte Bund nicht tadelfrei gewesen, und Gott desshalb seine Absicht, einen Neuen zu errichten, kund gethan habe. Da *μεμφόμενος* offenbar dem *ἄμεμπτος* V. 7. correspondirt, und dort das Nichttadelfreie auf den Bund selbst, nicht auf die Besitzer desselben sich bezieht, so ist es natürlicher, *αὐτοῖς* mit *λέγει* (*Faber Stapulensis*, *Piscator*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Peirce*, *Michaelis*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bleek*, *Stein*, *Bloomfield*, *Reiche*, comment. crit. p. 65 sq., *Moll*, A.), als — was allerdings *grammatisch* möglich (s. d. *Lexica*) — mit *μεμφόμενος* (*Peschito*, *Vulgata*, *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Er. Schmid*, *Bengel*, *Wolf*, *Carpzov*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, A.) zu verbinden. — *λέγει*) sc. *ὁ θεός*. Vergl. das dreimalige *λέγει κύριος* in dem folgenden Citate (V. 8. 9. 10.). — *αὐτοῖς λέγει*) *spricht er zu ihnen*, nämlich den Inhabern der *πρώτη διαθήκη*. — Das mit *ἰδοὺ* beginnende und bis zum Schluss von V. 12. sich erstreckende Citat ist aus Jerem. 31 (LXX.: 38.), 31—34. nach den LXX. mit geringen Abweichungen. — *λέγει κύριος*) So bei den LXX. der Cod. Alex. Der Cod. Vatic. u. a. haben: *φησὶ κύριος*. — Statt *καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα* heisst es bei den LXX.: *καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα*. Vielleicht absichtliche Aenderung, um den Neuen Bund als einen vollendeten oder vollkommenen zu charakterisiren.

V. 9. *Οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν*) negative Entfaltung des vorhergehenden positiven Ausdrucks *καινήν*: (einen Bund nämlich) *nicht nach Art des Bundes* (לֹא כַבְּרִית), *den ich ihren Vätern gemacht habe*, d. h. einen qualitativ davon verschiedenen, und zwar einen besseren. — *ἣν ἐποίησα*) LXX.: *ἣν διεθέμην*. — *τοῖς πατράσιν αὐτῶν*) im Hebräischen: אֶת־אֲבוֹתָם, *mit* ihren Vätern. Der blosse Dativ bei *ἐποίησα* schliesst den Begriff der Wechselseitigkeit von der geschehenen Bundesstiftung aus, lässt vielmehr dieselbe rein als Werk einer von *Gott* getroffenen *Anordnung* erscheinen. —

ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου κτλ.) *am Tage* (d. h. zur Zeit), *da ich ihre Hand ergriff, um sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten* (בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם). Eine schwerfällige, doch nicht gerade incorrecte (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 504.) Structur, statt deren *Justinus Martyr* dial. c. Tryph. Jud. 11. bei Citirung des nämlichen Schriftworts das gefügigere *ἐν ᾗ ἐπελαβόμην* gewählt hat. Die Zeitbestimmung charakterisirt den Bund als den *mosaischen*. — *ὅτι*) *denn;* nicht: „weil" als Vordersatz zu *κἀγὼ κτλ.* als dem Nachsatze (*Calvin*, *Böhme*, A.). — *κἀγώ*) nachdrucksvoller Personalgegensatz zu *αὐτοί*: *und demzufolge kümmerte auch ich mich nicht um sie.* — *λέγει κύριος*) LXX. (auch Cod. Alex.): *φησὶ κύριος*.

V. 10. Rechtfertigung des *διαθήκην καινήν*, *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην κτλ.* V. 8. 9. durch bestimmte Angabe, *wie* der zu errichtende Bund beschaffen sein werde. — *ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη κτλ.*) *denn das* (oder folgendes) *ist der Bund, welchen ich dem Hause Israel errichten werde. αὕτη* leitet mit Nachdruck die mit *διδοὺς κτλ.* folgende materielle Charakteristik ein. — *οἶκος Ἰσραήλ*) umfasst hier das ganze Volk, während es V. 8. das eine der beiden Reiche, in welche dasselbe zerfallen war, bezeichnete. — *μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας*) *nach jenen Tagen*, d. h. nach den Tagen, die erst vergangen sein müssen, ehe die V. 8. genannten *ἡμέραι*, in denen der Neue Bund in's Leben treten soll, herankommen. Falsch *Oecumenius*: *ποίας ἡμέρας; τὰς τῆς ἐξόδου, ἐν αἷς ἔλαβον τὸν νόμον.* — *λέγει κύριος*) LXX.: *φησὶ κύριος*. — *διδούς*) So LXX. Cod. Alex., während Cod. Vatic. und andere Handschriften der LXX. *διδοὺς δώσω* haben. Im Hebräischen: נָתַתִּי. *διδοὺς* steht nicht *statt δώσω* (*Vatablus*, *Schlichting*, *Bengel*, A.). Eben so wenig ist zu demselben *δώσω* (*Heinrichs*, *Stengel*, A.) oder *εἰμὶ* oder *ἔσομαι* (*Kuinoel*, *Bloomfield*) oder *διαθήσομαι αὐτήν* (*Delitzsch*) zu *ergänzen*. Auch hat man es nicht mit dem nachfolgenden *ἐπιγράψω* zu verknüpfen (so *Böhme*, doch unentschieden, und *Paulus*), so dass *καὶ* vor *ἐπιγράψω* durch „auch" zu übersetzen wäre. Es schliesst sich grammatisch dem vorhergehenden *διαθήσομαι* an. Um jede Unebenheit der Structur zu beseitigen, kann man dann nach *διάνοιαν αὐτῶν* ein Kolon setzen. Aber nothwendig ist die Trennung des *καὶ ἐπιγράψω* vom Vorigen nicht, da auch sonst Beispiele eines Uebergangs vom Participium in das Tempus finitum nichts Seltenes sind. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 505 f. — *διάνοια*) *Sinn*, d. h. Seele, Gemüth

(קֶרֶב). Betonung des Charakters der Innerlichkeit des Neuen Bundes gegenüber der Aeusserlichkeit des Alten. — *ἐπί*) indem das Herz gleichsam die Tafel ist, die beschrieben wird. Gegensatz der steinernen Tafeln des mosaischen Gesetzes. Vergl. 2. Kor. 3, 3. — *καρδίας*) entweder Accusativ (vergl. Deuter. 4, 13. 5, 22. al.) oder Genitiv (vergl. Exod. 34, 28. Num. 17, 2. 3. al.). Für diesen spricht der Singular im hebräischen Original, für jenen die Lesart des Cod. Alex.: *ἐπὶ τὰς καρδίας*. Nicht in Betracht für den Accusativ kommt die grössere Angemessenheit zum griechischen Sprachcharakter, nach welchem wegen der Mehrzahl der Personen (*αὐτῶν*) auch von *καρδίαι* in der Mehrzahl die Rede sein müsste. Denn ohne Rücksicht darauf ist so eben erst der *Singular διάνοιαν* und ebenso V. 9. der *Singular τῆς χειρὸς* gesetzt. — Statt *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτοὺς* hat der Cod. Alex. der LXX.: *ἐπιγράψω αὐτοὺς ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν*, und der Cod. Vatic.: *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς*. — *καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν κτλ.*) Vergl. schon Exod. 6, 7. Levit. 26, 12. al.; auch 2. Kor. 6, 16. — Das hebraisirende *εἶναι εἰς* (הָיָה לְ) wie 1, 5.

V. 11. Die aus dem *διδόναι νόμους εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν κτλ.* V. 10. sich ergebende Folge. Vergl. Joël 3, 1. 2. 1. Joh. 2, 27. — *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν*) *und dann werden sie nicht unterweisen* (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 450. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 183.), dem Sinne nach gleich mit: und dann wird es nicht *nöthig* sein, dass sie einander unterweisen, wofür der Grund gleich darauf in dem *ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με κτλ.* angegeben wird. Ueber das verstärkende *οὐ μὴ* s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 449. — *τὸν πολίτην αὐτοῦ*) *seinen Mitbürger*. So bei den LXX. Cod. Vatic. und die meisten Handschriften, während Cod. Alex. im ersten Gliede *τὸν ἀδελφόν*, im zweiten *τὸν πλησίον* hat. — *γνῶθι*) Im Hebräischen der Plural: דְּעוּ. — *μικροῦ*) Bei den LXX. in den meisten Codd.: *μικροῦ αὐτῶν*. — *ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν*) *Jung und Alt* (לְמִקְּטַנָּם וְעַד־גְּדוֹלָם). Vergl. Act. 8, 10. LXX. Jerem. 6, 13. Jon. 3, 5. Gen. 19, 11. al.

V. 12. Der innere Grund dieser Gemeinschaft mit Gott und dieser Kenntniss desselben. — *ὅτι*) nicht: „dass" (*Michaelis* ad Peirc.), sondern: *denn*. — *ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν*) *gnädig werde ich sein* (אֶסְלַח) *ihren Ungerechtigkeiten*, d. h. dieselben vergeben und verges-

sen. — *ἀδικίαι*) im Plural im N. T. nur hier, aber öfter bei den LXX. Bezeichnung der Gottentfremdetheit in ihren einzelnen Ausbrüchen oder Aeusserungsformen. — *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν*) LXX. bloss: *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, übereinstimmend mit dem Hebräischen: וּלְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכָּר־עוֹד.

V. 13. zieht der Verfasser aus dem Schriftzeugniss V. 8—12. das Resultat. — *ἐν τῷ λέγειν καινήν*) *dadurch dass er* (sc. Gott) *sagt: einen neuen.* Vergl. *ἐν τῷ λέγεσθαι* 3, 15. und *ἐν τῷ ὑποτάξαι* 2, 8. — *πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην*) *hat er den ersten alt* (sprachlich falsch *Ebrard:* „zum relativ älteren") *gemacht*, d. h. für veraltet, abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt. — *παλαιοῦν*) ein Wort der späteren Gräcität, sonst gewöhnlich im intransitiven Sinn: „altern", und meist im Medium (wie gleich darauf und 1, 11.) gebraucht, findet sich in der transitiven Bedeutung „alt machen" auch Klagl. 3, 4. Hiob 9, 5. Abschaffen oder antiquiren bedeutet das Wort selbst nicht; Antiquirung ist aber die nothwendige Folge des für veraltet oder abgenutzt Erklärens. So spricht denn der Verfasser durch *πεπαλαίωκεν* den Begriff der Abrogation, der ohnehin wegen des folgenden *παλαιούμενον* hier unpassend wäre, zwar nicht direct aus, lässt ihn aber errathen. — *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*) *was aber veraltert und sich ablebt, ist dem Verschwinden oder dem Untergange nahe.* — *γηράσκειν*) gewöhnlich von Menschen gesagt (altersschwach werden, senescere); dann aber auch von Sachen, vergl. z. B. Xenoph. Ages. 11, 14.: *ἡ μὲν τοῦ σώματος ἰσχὺς γηράσκει, ἡ δὲ τῆς ψυχῆς ῥώμη . . . ἀγήρατός ἐστιν.* — Der Verfasser sagt schonend: dem Verschwinden *nahe* (vergl. *κατάρας ἐγγὺς* 6, 8.), insofern er seinen Standpunkt zur Zeit der so eben citirten göttlichen Verheissungen nimmt. Wenn aber Gott schon zur Zeit des Jeremias den Alten Bund als dem Untergange nahe bezeichnete, so war damit von selbst angedeutet, dass nun, nachdem so geraume Zeit verflossen war und der verheissene Neue Bund bereits wirklich in's Leben getreten, der Alte Bund seinem Wesen nach (wenn auch noch nicht ganz seiner äusseren Erscheinung nach) bereits völlig abrogirt sein, völlig seine Geltung verloren haben müsse.

Kap. IX.

V. 1. ἡ πρώτη) *Elzev.:* ἡ πρώτη σκηνή. Aber der Zusatz σκηνὴ wird als Glosse verurtheilt durch sein Fehlen in sämmtlichen Uncialhandschriften, in vielen Minuskeln, in Syr. utr. Basm. Aeth. Arm. It. Vulg., bei Gregor. Thaumat. Cyr. Chrys. Damasc. Theophyl. Photius al. Auch aus inneren Gründen ist er zu verwerfen, da einerseits der Zusammenhang mit 8, 13. und dadurch mit 8, 7 ff. auf διαθήκη als zu ergänzenden Hauptbegriff führt, und andererseits der Ausdruck ἡ πρώτη σκηνὴ 9, 1. etwas ganz Anderes bedeuten müsste, als der nämliche Ausdruck 9, 2. Denn während V. 2. die *vordere Zeltabtheilung* damit bezeichnet ist, könnte V. 1. nur die *erste* oder *alttestamentliche*, *irdische Stiftshütte* im Gegensatz zur *zweiten* oder *neutestamentlichen*, *himmlischen*, also etwas ganz Disparates, damit gemeint sein. — V. 2. Nach ἄρτων fügen B. Basmur. hinzu: καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον, und lassen dafür V. 4. die Worte χρυσοῦν θυμιατήριον καὶ fort. Gewaltsame absichtliche Umstellung zur Beseitigung der archäologischen Schwierigkeit. — Statt ἅγια schreibt *Lachmann:* ὅγια. ἁγίων nach A. (αγια· αγιων) D*. E. It. Aber ἅγια ἁγίων ist blosses Schreibversehen, welches durch V. 3. veranlasst ward, und ist als sinnlos zu verwerfen. — V. 5. Χερουβίμ) A.: Χερουβείμ, B. D***. (und so *Lachmann*, *Tischendorf VII.*): Χερουβεὶν, D*. Sin.: Χερουβίν. Auch bei den LXX. pflegen die Handschriften rücksichtlich der Schlusssilbe des Worts ebenso sehr zu variiren. — Statt der *Recepta* δόξης haben *Griesbach* und *Scholz* irrthümlich τῆς δόξης in den Text gesetzt. Der Artikel hat sämmtliche Uncialhandschriften und sonstige Zeugen gegen sich. — V. 9. Der *Recepta:* καθ' ὃν (D***. E. K. L. Minuskk. It. Copt. Sah. Basm. Syr. utr. Chrys. Theodoret. Theophyl.) haben *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Delitzsch*, *Alford* nach A. B. D*. Sin. 17. 23*. 27. al. Vulg. Slav. codd. Damasc. Oecum. (comment.) mit Recht die Lesart καθ' ἣν vorgezogen. Gebilligt schon von *Mill* prolegg. p. 1046., und von *Griesbach* in den inneren Rand gesetzt. Das einen leichteren Anschluss an das Vorige gewährende καθ' ὃν ist spätere Correctur des schwereren und unverstandenen καθ' ἥν. — V. 10. lautet die *Recepta:* καὶ δικαιώμασι σαρκός. Aber καὶ fehlt in A. D*. Sin*. 6. 17. 27. 31. al., bei Cyr. (zwei Mal), in Syr. Copt. Sahid. Arm. al., und statt δικαιώμασι haben A. B. Sin., zehn Minuskeln, Cyr. und viele Uebersetzungen: δικαιώματα, während in D*. It. Sahid. δικαίωμα sich findet. *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* haben daher δικαιώματα σαρκός, was schon von *Grotius*, *Mill* prolegg.

p. 1355. und *Bengel* gebilligt und von *Griesbach* empfohlen ward, aufgenommen. Auch *Delitzsch* und *Reiche* geben ihm den Vorzug. Dasselbe ist in der That als das Ursprüngliche anzusehen. Denn es lag näher, *δικαιώματα* wegen der vorhergehenden Dative in *δικαιώμασι* zu verwandeln und durch *καὶ* mit denselben zu verknüpfen, als das *schon vorgefundene καὶ δικαιώμασι* wegen des Schlussworts *ἐπικείμενα* in *δικαιώματα* umzusetzen. — V. 11. Statt der *Recepta* τῶν μελλόντων lesen *Lachmann* und *Tischendorf I.* nach B. D*. It. Syr. utr. (doch hat Syr. Philonex. die Recepta am Rande) Arab. petropol. und einigen Codd. des Chrys.: τῶν γενομένων. In Schutz genommen von *Ebrard.* Aber die Lesart passt nicht zu der sorgfältig gewählten Diction des Verfassers, und ihr Sinn: „Hoherpriester der gewordenen Güter" empfiehlt sich nicht. Sie ist offenbares Schreibversehen, hervorgerufen durch das vorhergehende *παραγενόμενος*. — V. 12. εὑράμενος) D*. (E.?) 27. 44. 80. al. und einige Väter: εὑρόμενος. — V. 13. *Elzev.:* ταύρων καὶ τράγων. Mit *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford* umzustellen in τράγων καὶ ταύρων nach der entscheidenden Auctorität von A. B. D. E. Sin. Cyr. Theodoret. Bed. Syr. Copt. Basm. It. Vulg. al. — V. 14. πνεύματος αἰωνίου) D*. Sin****., viele Minuskeln, Copt. Basm. Slav. It. Vulg. al. Chrys. Cyr. Didym. (?) Damasc. al.: πνεύματος ἁγίου. Interpretament. — Statt der *Recepta:* συνείδησιν ὑμῶν lesen *Bengel, Knapp, Lachmann, Tischendorf I.* und *II.*, *Alford* nach A. D*. K. 44. 47. 67. al. Syr. Copt. Arm. Vulg. ms. al. Athan. Cyr. Chrys. (comment.) Theodoret. Theophyl. passender: συνείδησιν ἡμῶν. Empfohlen auch von *Griesbach*, und in den Text gesetzt schon bei den *Edd. Complut., Genev., Plant.* — Dem blossen θεῷ ζῶντι in der *Recepta* hat *Lachmann* mit A. 21*. 31. 66. (am Rande) Copt. Slav. Chrys. (comment.) Macar. Theophyl. noch die Worte: *καὶ* ἀληθινῷ hinzugefügt. Dieselben sind indess zu tilgen. Sie sind Glossem aus 1. Thess. 1, 9. — V. 17. μήποτε) D*. Sin*. und Isidor. Pelus. 4, 113. (— — *οὕτω γὰρ εὗρον καὶ ἐν παλαιοῖς ἀντιγράφοις*): μὴ τότε. — V. 18. Statt οὐδ' in der *Recepta* ist mit *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Delitzsch, Alford* οὐδὲ zu schreiben nach A. C. D. E. L. 4. 44. 52. Chrys. Theodoret. Oecum. — ἡ πρώτη) D*. E*. It.: ἡ πρώτη διαθήκη. Exegetisches Glossem. — V. 19. *Elzev.:* κατὰ νόμον. Aber die bessere Bezeugung durch A. C. D*. L. Sin****. 21. 47. 71. al. Copt. Basm. Chrys. ms. Theodoret. Theophyl. fordert die von *Lachmann, Bleek, Tischendorf I.* und *Alford* vorgezogene Lesart: κατὰ τὸν νόμον. — Ebenso ist der in der *Recepta* vor *τράγων* fehlende Artikel *τῶν* mit *Lachmann, Tischendorf* und *Alford* hinzuzusetzen nach der gewichtigen Auctorität von A. C. D. E. (D. E. Aeth.: *τῶν τράγων καὶ τῶν μόσχων*) Sin*. 80. al. mult. It. Vulg. Theodoret. ms. — Dessgleichen ist statt der *Recepta*

ἐῤῥάντισε hier und V. 21. nach sämmtlichen Uncialen mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* ἐράντισεν zu schreiben. — V. 24. Die von *Lachmann* in der Stereotypausgabe, sowie neuerdings von *Tischendorf* in der edit. *VII.* befolgte Wortstellung: εἰςῆλθεν ἅγια beruht nur auf dem Zeugnisse von A. Sin. 37. 118. In der grösseren *Lachmann*'schen Ausgabe ist daher dieselbe mit Recht der *Recepta* ἅγια εἰςῆλθεν gewichen. — Beglaubigter als die *Recepta:* ὁ Χριστὸς ist das von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *Alford* vorgezogene blosse: Χριστός (A. C*. D*. Sin. al. [Cod. B. in seiner ursprünglichen Gestalt reicht nur bis συνείδησιν 9, 14.]). — V. 26. *Elzev.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Delitzsch:* νῦν δέ. Besser *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. C. L. (?) Sin. 37. 39. 40. Orig. Chrys.: νυνὶ δέ. — ἁμαρτίας) A. Sin. 17. 73. *Lachmann:* τῆς ἁμαρτίας. Gegen C. D***. E. K. L., fast sämmtliche Minuskeln, Orig. (1 Mal) al. mult. — V. 28. οὕτως καί) *Elzev.* hat bloss: οὕτως. Gegen entscheidende Zeugen (sämmtliche Uncialhandschriften, die meisten Minuskeln, viele Uebersetzungen und Väter). — Nach εἰς σωτηρίαν hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe mit A. 31. 47. al. Syr. Philonex. Slav. codd. Damasc. noch die Worte: διὰ πίστεως hinzugefügt. Mit Recht aber hat er sie in der grösseren Ausgabe getilgt. Der Zusatz ist vervollständigendes Glossem, welches die Zeugnisse von C. D. E. K. L. Sin., vielen Minuskeln, Versionen und Vätern wider sich hat, und als Glossem schon durch seine wechselnde Stellung (*vor* εἰς σωτηρίαν haben dasselbe Arm. 27. 31. 57. 61. al.) sich verräth.

V. 1—14. Der Verfasser hat Kap. 8. als *zweites Hauptmoment* des hohenpriesterlichen Vorrangs Christi vor den levitischen Hohenpriestern geltend gemacht, dass auch das *Heiligthum*, an welchem er fungire, ein vorzüglicheres, nämlich das *himmlische* sei. Er hat diesen Satz dadurch bewiesen, dass zum Priesterdienst am *irdischen* Heiligthum für Christus gar kein Raum vorhanden sein würde, und sodann die Natürlichkeit der Thatsache, dass er am *himmlischen* Heiligthum den Dienst verwalte, dadurch in's Licht gesetzt, dass er ja auch eines besseren Bundes Mittler sei. Diese Gedankenreihe wird im Anfang von Kap. 9. noch fortgesetzt, indem nun schliesslich noch darauf aufmerksam gemacht wird, dass in der Einrichtung des mosaischen Heiligthums selber und der damit übereinstimmenden Ordnung

des Priesterdienstes die Andeutung von Seiten Gottes liege, dass der Mosaismus noch nicht die vollkommene Religion, sondern nur die Vorbereitungsanstalt für dieselbe sei (V. 1—8.). Hiermit aber wird sodann vermittelst eines der raschen Uebergänge, wie der Verfasser sie liebt, die Hinweisung auf die weitere Wahrheit verbunden, dass ja auch die levitischen *Opfer*, da sie dem Gebiete *fleischlicher Satzung* angehören, nicht wahrhaft zu versöhnen im Stande sind, während das von Christus *kraft ewigen Geistes* vermittelst *seines eigenen Blutes* dargebrachte Opfer ewige Versöhnungskraft besitzt (V. 9—14.), und somit ein *dritter Haupt*punkt des hohenpriesterlichen Vorrangs Christi eingeführt, dessen Entwicklung den Verfasser bis 10, 18. beschäftigt.

V. 1—5. Beschreibung der Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums seinen wesentlichen Bestandtheilen nach.

V. 1. *Εἶχεν μὲν οὖν καὶ ἡ· πρώτη*) sc. *διαθήκη*. Gegen die Ergänzung von *σκηνή* (*Peirce*, *Wetstein*, *Semler*) s. die kritische Anmerkung. — *εἶχεν*) *es hatte*. Nicht *ἔχει* schreibt der Verfasser, obwohl zu seiner Zeit der Cultus des Alten Bundes noch fortbestand, nicht sowohl desshalb, weil, wie V. 2. zeigt, die primitive Einrichtung desselben (vergl. 8, 5.) zu schildern seine Absicht ist (*Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Tholuck*), als, was wegen des Anschlusses an 8, 13. näher liegt, desshalb, weil der Alte Bund schon im Zeitalter des Jeremia von Gott für altersschwach und dem Verschwinden nahe erklärt worden ist, derselbe also jetzt, nach dem wirklichen Eintritt des verheissenen Neuen, gar keine rechtsgültige Existenz mehr hat. *Chrysostomus*: *ὡςεὶ ἔλεγε, τότε εἶχε, νῦν οὐκ ἔχει· δείκνυσιν ἤδη τούτῳ αὐτὴν ἐκκεχωρηκυῖαν· τότε γὰρ εἶχε, φησίν. Ὥστε νῦν, εἰ καὶ ἕστηκεν, οὐκ ἔστιν.* — *μὲν οὖν*) *nun freilich*. Zugeständniss, dass dasjenige, was der Verfasser aufzuzählen im Begriff steht, *relativ* allerdings etwas Erhabenes sei. Den Gegensatz, durch welchen diesem Zugeständniss sein Werth und seine Bedeutung wiederum genommen wird, führt dann *δὲ* V. 6. (nicht erst *δὲ* V. 11., wie *Carpzov*, *Cramer*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Maier* u. M. meinen) herein, so jedoch, dass der *materielle* Gegensatz selbst erst in der syntaktisch als Nebensatz angeknüpften Aussage V. 8. enthalten ist. — *καί*) *auch*. Andeutung, dass mit dem Alten der Neue Bund *verglichen* wird, und Besitzthümer des ersteren hervorgehoben werden, die auch dem letzteren (diesem freilich in vollkommenerer Gestalt) eigen sind. — *δικαιώματα*

λατρείας) *Rechtssatzungen* *) *in Bezug auf Gottesdienst*, d. h. Anordnungen, die kraft göttlicher Auctorität über den Cultus getroffen sind. — *λατρείας*) ist *Genitiv*. Als Accusativ (*Camero*, *Grotius*, *Hammond*, A.) den Ausdruck zu fassen, wornach *δικαιώματα*, *λατρείας* und *τὸ ἅγιον κοσμικὸν* als drei Glieder einander coordinirt werden würden, ist unstatthaft, da der Begriff des für sich gesetzten *δικαιώματα* ein zu weitschichtiger wäre, als dass er für die weitere Entwicklung von V. 1., zu welcher der Verfasser selbst sofort von V. 2. an übergeht, sich schickte. Wie nämlich die Aussage *τό τε ἅγιον κοσμικὸν* durch V. 2—5. ihre nähere Ausführung erhält, so wendet sich die Rede V. 6. 7. zur Entfaltung des begriffsmässig zur Einheit verschmolzenen Doppelausdrucks *δικαιώματα λατρείας* zurück. — *τό τε ἅγιον κοσμικόν*) *und das weltliche Heiligthum*. Da dem *καὶ* zufolge Besitzthümer des Alten Bundes, welche dieser mit dem Neuen gemeinsam hat, genannt werden sollen, dem Neuen Bunde aber kein weltliches, irdisches Heiligthum, sondern das gerade Gegentheil davon, nämlich ein überirdisches, himmlisches eigen ist, so muss *τό τε ἅγιον κοσμικὸν* als concise Bezeichnungsweise betrachtet werden für *καὶ ἅγιόν τι, τὸ κοσμικόν*, „*und ein Heiligthum, nämlich das weltliche*". Dass diess der Sinn sei, den der Verfasser habe ausdrücken wollen, darauf deutet auch der zu diesem zweiten Gliede gesetzte Artikel hin, obgleich derselbe eigentlich auch noch vor *κοσμικὸν* hätte hinzutreten sollen. Doch ist die Fortlassung des Artikels bei nachgesetzten Adjectiven auch sonst bei späteren Schriftstellern nicht beispiellos. S. *Bernhardy*, Synt. p. 323. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 121. Gezwungen *Delitzsch*: *κοσμικὸν* gehöre als adjectivisches Prädicat mit *εἶχεν* zusammen: „es hatte auch der erste Bund *δικαιώματα λατρείας und das Heiligthum als weltliches*, d. h. ein Heiligthum von weltlicher Beschaffenheit". Hätte der Verfasser eine solche Verknüpfung dem Leser zugemuthet, so würde er sie ihm auch — ebenso wie 7, 24. 5, 14. — durch die Wortstellung nahe gelegt haben. Er würde, um verstanden zu werden, zum mindesten: *εἶχεν μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας κοσμικόν τε τὸ ἅγιον* haben schreiben müssen. Völlig verkehrt übrigens *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 408 f. Aufl. 2.): *τό τε ἅγιον κοσμικὸν* sei nicht als ein dem *δικαιώματα λατρείας* sich anschliessendes zweites Object, sondern als ein zu *ἡ πρώτη* hinzutretendes zweites Subject

*) Falsch *Stengel*: „Rechtfertigungsmittel".

zu fassen. — Die Ansicht von *Thomas Aquin.*, *Luther*, *Zeger*, *Carpzov* u. M., dass *ἅγιον* statt im lokalen Sinne (Heiligthum) im ethischen Sinne (Heiligkeit, *ἁγιότης*, sanctitas, mundities) zu nehmen sei, ist gänzlich verfehlt, da der gewählte Ausdruck ein auffälliger wäre, das unmittelbar Folgende auf sie nicht hinweis't, und eben die erhabenere *Cultusstätte* des Neuen Bundes das Thema der mit Kap. 8. neueröffneten Gedankenreihe bildet. — Gleich sehr verwerflich ist es, wenn *Wolf* *ἅγιον* „vasa sacra totumque apparatum Leviticum“ bedeuten lassen will. — *κοσμικός*) heisst: *der Welt angehörig*, *weltlich*, *mundanus*. Vergl. Tit. 2, 12. Der Ausdruck ist gleichbedeutend mit *ἐπίγειος*, und ihm entgegen steht *ἐπουράνιος*, wie ja überhaupt sehr häufig im N. T. *ὁ κόσμος* seinen verschwiegenen Gegensatz an *ὁ οὐρανὸς* hat. *Τὸ ἅγιον κοσμικὸν* ist demnach nichts anderes als *ἡ σκηνή*, *ἣν ἔπηξεν ἄνθρωπος* (vergl. 8, 2.), oder *ἡ σκηνὴ χειροποίητος*, *τουτέστιν ταύτης τῆς κτίσεως* (vergl. 9, 11.), oder *τὰ χειροποίητα ἅγια* (9, 24.), und ein Doppeltes ist in dem Beiwort ausgesprochen, *einmal*, dass das Heiligthum des Alten Bundes ein in der irdischen Welt befindliches, *sodann*, dass es demgemäss ein nur zeitliches und unvollkommenes sei. Dem Zusammenhange fern liegen die Annahmen von *Chrysostomus*, *Theophylact*, *Erasmus* u. A., dass das jüdische Heiligthum *κοσμικὸν* genannt werde, weil auch dem *κόσμος*, d. h. den Heiden der Zugang in dasselbe offen gestanden, — was ohnehin nur in Bezug auf einen Theil desselben (den Vorhof der Heiden) geschichtliche Wahrheit hat (vergl. Joseph. de bello Jud. 5, 5, 2. Act. 21, 28.), während hier das Heiligthum als Ganzes bezeichnet sein muss; — von *Theodorus Mopsuesten.*, *Theodoret* *), *Grotius*, *Hammond*, *Wetstein*, *Böhme*, *Paulus* u. A., weil das jüdische Heiligthum symbolisch das Weltganze darstelle, das Heilige die Erde, das Allerheiligste den Himmel, und der Vorhang vor demselben die Himmelsfeste; — von *Kypke*, weil der Sinn sei: toto terrarum orbe celebratum (vergl. Joseph. de bello Jud. 4, 5, 2., wo die jerusalemischen Hohenpriester Ananus und Jesus dargestellt werden als *τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες, προσκυνούμενοί τε τοῖς ἐκ τῆς οἰκουμένης*), was indess nur von dem

---

*) *Τὴν σκηνὴν οὕτως ἐκάλεσε, τύπον ἐπέχουσαν τοῦ κόσμου παντός. Καταπετάσματι γὰρ μέσῳ διῃρεῖτο διχῇ, καὶ τὰ μὲν αὐτῆς ἐκαλεῖτο ἅγια, τὰ δὲ ἅγια τῶν ἁγίων. Καὶ ἐμιμεῖτο τὰ μὲν ἅγια τὴν ἐν τῇ γῇ πολιτείαν, τὰ δὲ ἅγια τῶν ἁγίων τὸ τῶν οὐρανῶν ἐνδιαίτημα. Αὐτὸ δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ στερεώματος ἐπλήρου τὴν χρείαν.*

Tempel, nicht schon von der Stiftshütte, an welche hier der Verfasser vorzugsweise denkt, gesagt sein könnte. — Ganz falsch endlich ist *Homberg's* Meinung, *κοσμικὸν* sei in der Bedeutung „geschmückt, wohlgeordnet" zu fassen. Denn nur *κόσμιος*, *κοσμητικὸς* und *κοσμητὸς* werden zum Ausdruck dieses Begriffs gebraucht; niemals wird *κοσμικὸς* dafür gesetzt. S. die *Lexica*.

V. 2—5. Entfaltung des Collectivbegriffs *τὸ ἅγιον κοσμικὸν* seinen einzelnen wesentlichen Bestandtheilen nach. Dass der Verfasser das jüdische Heiligthum in seiner ursprünglichen Gestalt, d. h. die mosaische Stiftshütte im Auge habe, ergiebt sich ebensowohl aus dem Ausdruck *σκηνὴ* wie aus dem Aorist *κατεσκευάσθη*. Dass er indess daneben diese ursprüngliche Einrichtung auch noch fortdauernd im Tempel der damaligen Zeit sich vorstellt, bekundet theils das gleich nachfolgende *Präsens λέγεται*, theils der Satz *τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων . . . εἰςίασιν* V. 6. — *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη*) *denn ein Zelt ward bereitet* (aufgerichtet), *nämlich das erste* oder *vordere* (das Vorderzelt). *σκηνὴ* steht als der allgemeine Begriff voran, und erhält erst durch das nachgebrachte *ἡ πρώτη* seine nähere Bestimmtheit, ohne dass übrigens mit *Beza, Bloomfield* u. M. ein Kolon oder Komma hinter *κατεσκευάσθη* zu setzen wäre. Dass *σκηνὴ ἡ πρώτη* nicht unmittelbar zusammenzufassen sei als den Begriff: „der vordere Theil des Zeltes" ausdrückend (so *Valckenaer*, der in ultimis aedibus und dem Aehnliches vergleicht; auch *Delitzsch*), zeigt, obwohl sprachlich nichts dagegen zu erinnern wäre, das entsprechende *σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων* V. 3., woraus hervorgeht, dass der Verfasser die zwei durch den Vorhang vor dem Allerheiligsten geschiedenen Zelt*abtheilungen* als zwei *Zelte* betrachtet. — *πρώτη*) nicht temporell, sondern lokal. — *κατεσκευάσθη*) nämlich durch Moses auf das Geheiss Gottes (vergl. 8, 5.). — *ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία*) sc. *ἐστίν* (nicht *ἦν* [*Alford*]), wogegen *λέγεται* und V. 6. entscheiden) *in welchem der Leuchter vorhanden ist.* Vergl. Exod. 25, 31—39. 37, 17—24. *Bähr*, Symbolik des Mos. Cultus. Bd. 1. Heidelb. 1837. p. 412 ff. Auch im Tempel des Herodes gab es nach *Josephus* de bello Jud. 5, 5, 5. 7, 5, 5. nur *einen* Leuchter im Heiligen, während im salomonischen Tempel deren zehn vorhanden gewesen waren, vergl. 1. Kön. 7, 49. 2. Chron. 4, 7. — *καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων*) *und der Tisch und die Vorlegung der Brode*, d. h. worin der Tisch befindlich ist und der heilige Gebrauch, die Schaubrode aufzulegen, statt-

findet. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 559. Falsch erklären *Vatablus*, *Zeger*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Bengel*, *Bloomfield* u. A. ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων als Hypallage oder Antiptosis für οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως. Noch unstatthafter *Valckenaer* (und ähnlich *Heinrichs*), ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων sei so viel wie ἡ τράπεζα τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως. Nach *Tholuck*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Kluge* und *Moll* ist πρόθεσις wie das hebräische מַעֲרֶכֶת concret zu nehmen, strues panum. Aber den passiven Begriff von strues hat πρόθεσις nie. Zur Sache vergl. Exod. 25, 23—30. 26, 35. 37, 10—16. Levit. 24, 5—9. *Bähr* a. a. O. p. 407 ff. — ἥτις) sc. σκηνὴ ἡ πρώτη. Nicht mit dem blossen ἡ wird verknüpft, weil die angeführte Thatsache etwas den Lesern Bekanntes ist. — ἅγια) *Heiliges* (קֹדֶשׁ). So (als Neutrum plur.), nicht mit *Erasmus*, *Luther*, *Er. Schmid*, *Mill*, *Heinrichs* u. A. ἁγία (als Feminin. singul.) ist zu accentuiren. Es steht gegenüber dem ἅγια ἁγίων V. 3., und bezeichnet das Heilige oder den vorderen Raum der Stiftshütte im Gegensatz zum Allerheiligsten oder dem tieferen, hinteren Raum derselben. Auch bei den LXX. und *Philo* wechselt in diesem Sinne der Plural τὰ ἅγια mit dem Singular τὸ ἅγιον. — ἅγια aber, nicht τὰ ἅγια, ist gesetzt, weil es dem Verfasser nicht sowohl darauf ankam, den bestimmten dafür ausgeprägten Namen zu nennen, als die Bedeutung, welche dieser Name habe, hervortreten zu lassen.

V. 3. Μετά) *nach* oder *hinter*. Von der räumlichen Aufeinanderfolge (Thucyd. 7, 58. al.) im N. T. nur hier. — τὸ δεύτερον καταπέτασμα) *dem zweiten Vorhang* (פָּרֹכֶת). Denn auch vor dem Heiligen war ein Vorhang [מָסָךְ]. Ueber jenen vergl. Exod. 26, 31 ff. - σκηνή) sc. κατεσκευάσθη. — ἅγια ἁγίων) *Allerheiligstes.* Umschreibung des Superlativs (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 220.) und Uebersetzung von קֹדֶשׁ קָדָשִׁים.

V. 4. Θυμιατήριον) wird entweder als *Rauchaltar* oder als *Rauchfass* gedeutet. An letzteres, und zwar an ein goldenes Rauchfass, welches am grossen Versöhnungstage vom Hohenpriester gebraucht worden, denken nach dem Vorgange der *Peschito*, der *Vulgata* (turibulum) und *Theophylacts* (zu V. 7.): *Luther*, *Grotius*, *de Dieu*, *Calov*, *Reland*, *Limborch*, *Wolf*, *Bengel*, *Wetstein*, *Carpzov*, *Schulz*, *Böhme*, *Stuart*, *Kuinoel*, *Stein*, *Bloomfield*, *Bisping*,

Alford u. v. A. Den Rauchaltar dagegen (מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת oder מִזְבַּח הַזָּהָב), von welchem als einem Bestandtheile der mosaischen Stiftshütte Exod. 30, 1—10. 37, 25—28. 40, 5. 26., als einem Bestandtheile des salomonischen Tempels 1. Kön. 7, 48. 2. Chron. 4, 19., und als einem Bestandtheile des herodianischen Tempels bei Josephus de bello Jud. 5, 5, 5. berichtet wird, verstehen die lateinische Uebersetzung in D. E. (altare), sowie *Oecumenius* (zu V. 7.), *Calvin*, *Justinian*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Gerhard*, *Brochmann*, *Mynster* (Studd. u. Kritt. 1829. p. 342 ff.), *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 489 f. Anm.), *Maier*, *Kluge*, *Moll* u. M. Beide Deutungen sind sprachlich möglich. Belege aus den Classikern für beide Beziehungen s. bei *Bleek* II. 2. p. 480 f. Dass ein Rauchfass gemeint sei, dafür lässt der Sprachgebrauch der LXX. sich geltend machen, da bei ihnen zur Bezeichnung des Rauchaltars die Ausdrücke *τὸ θυσιαστήριον θυμιάματος* (Exod. 30, 1. 27. Levit. 4, 7.), *τὸ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων* (1. Chron. 6 (7), 49. 28, 18. 2. Chron. 26, 16. 19.), *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν* (Exod. 40, 5. 26. al.), *τὸ θυσιαστήριον τὸ (ὂν) ἀπέναντι κυρίου* (Levit. 16, 12. 18.), und, wo aus dem Zusammenhange der gemeinte Altar deutlich, bloss *τὸ θυσιαστήριον* (Levit. 16, 20. al.) constant gebräuchlich sind, und nur in unbedeutenden Handschriften derselben an einzelnen Stellen als Variante *θυμιατήριον* sich findet. Diesem Sprachgebrauch der LXX. steht indess als gleich gewichtige Thatsache der Sprachgebrauch bei *Philo* und *Josephus* gegenüber, wornach zu ihrer Zeit *τὸ θυμιατήριον* die ganz gewöhnliche Benennung des Rauchaltars war. Vergl. *Philo*, Quis rer. divin. haer. p. 511 sq. (bei Mangey I. p. 504.): *τριῶν ὄντων ἐν τοῖς ἁγίοις σκευῶν, λυχνίας, τραπέζης, θυμιατηρίου.* De vita Mos. p. 668. (II. p. 149.): *Ἅμα δὲ τούτῳ ἐδημιουργεῖτο καὶ σκεύη ἱερά, κιβωτός, λυχνία, τράπεζα, θυμιατήριον, βωμός. Ὁ μὲν οὖν βωμὸς ἵδρυτο ἐν ὑπαίθρῳ κτλ.* *Josephus* de bello Jud. 5, 5, 5.: *καὶ τὸ μὲν πρῶτον μέρος — — εἶχεν ἐν αὑτῷ τρία θαυμασιώτατα καὶ περιβόητα πᾶσιν ἀνθρώποις ἔργα, λυχνίαν, τράπεζαν, θυμιατήριον.* Antiqq. 3, 6, 8.: *μεταξὺ δὲ αὐτῆς (τῆς λυχνίας) καὶ τῆς τραπέζης ἔνδον — — θυμιατήριον, ξύλινον μὲν κτλ.* al. Vom *Rauchaltare* muss auch an unserer Stelle der Ausdruck verstanden werden. Denn offenbar zeigt die Art der Erwähnung des *χρυσοῦν θυμιατήριον* als Parallelglied zu *τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης*, dass das erstere ein Gegenstand von gleich grosser Bedeutung

sein müsse wie das letztere. Ist aber das, so kann nicht etwas so Unwesentliches wie ein goldenes Rauchfass, sondern nur der einen wesentlichen Bestandtheil der Stiftshütte ausmachende Rauchaltar gemeint sein. Dazu kommt, dass nirgends im A. T. (auch nicht Levit. 16, 12.) von einem besonderen Rauchfasse, das für den Dienst am hohen Versöhnungstage bestimmt gewesen wäre, die Rede ist. Ueber die Existenz eines solchen zur Zeit der mosaischen Stiftshütte, die doch der Verfasser zunächst im Auge hat, erhellt nichts. Erst aus der Mischna tract. Joma 4, 4. *) erfahren wir davon. Ausserdem ward nach tract. Joma 5, 1. 7, 4. dieses Rauchfass erst aus der *Geräthkammer geholt*, in das Allerheiligste vom Hohenpriester *hineingetragen*, und nach vollbrachtem Dienst aus demselben wieder *fortgenommen*, wie denn auch von vornherein höchst unwahrscheinlich wäre, dass ein solches Geräth seinen *Aufbewahrungsort* im Allerheiligsten sollte gehabt haben. Denn nach Levit. 16, 12. 13. sollte der Hohepriester *desshalb mit* Rauchwerk in das Allerheiligste hineingehen, damit durch die Wolke desselben die auf dem Deckel der Bundeslade thronende Herrlichkeit Gottes für ihn unsichtbar würde, und er demzufolge nicht stürbe. Und doch nöthigt ἔχουσα, an einen *bleibenden* Platz des θυμιατήριον zu denken; ἔχουσα von der blossen *Zugehörigkeit* des θυμιατήρ. zum Allerheiligsten als eines *Gebrauchs*gegenstandes für letzteres zu deuten, wie gewöhnlich von der einen Classe der Ausleger (aber auch von einzelnen Vertretern der entgegengesetzten Ansicht, wie *Jac. Cappellus*, *Mynster*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 490. Anm., *Maier* und *Moll* unter Berufung auf הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־לַדְּבִיר 1. Kön. 6, 22.) geschieht, ist, da der Verfasser die beiden Hauptabtheilungen des alttestamentlichen Heiligthums sammt den einer jeden derselben eigenthümlichen Gegenständen durch μετὰ δὲ V. 3. in seiner Beschreibung scharf von einander absondert, und somit ἔχουσα V. 4. dem ἐν ᾗ V. 2. unverkennbar entspricht, durchaus willkürlich. Verstehen wir nun aber, wie wir müssen, θυμιατήριον vom Rauchaltar, so entsteht die archäologische Schwierigkeit, dass derselbe nicht im Allerheiligsten, wie hier der Verfasser voraussetzt, sondern im Heiligen seinen Standort hatte (Exod. 30, 1 ff.). Dieser Verstoss gegen die historische Wirklich-

*) Omnibus diebus reliquis suffitum facturus de altari accepit in turibulo argenteo — hoc vero die in aureo.

keit ist einzuräumen, und daraus die Folgerung zu ziehen, dass der Verfasser nicht in der Nähe des jüdischen Heiligthums selber lebte, sondern seine Kenntniss über dasselbe nur aus den Schriften des A. T. geschöpft hatte, wodurch die Möglichkeit eines Irrthums erklärlich wird. Für diese Möglichkeit macht *Bleek* mit Recht folgende Momente geltend: *zuerst*, dass Exod. 26, 35. als Geräthe des Heiligen nur der Tisch und der Leuchter namhaft gemacht werden, nicht aber zugleich der Rauchaltar. *Sodann*, dass da, wo von dem Standort dieses Altars wirklich die Rede ist, die gewählte Ausdrucksweise wegen ihrer Unbestimmtheit wohl der Missdeutung fähig war. So Exod. 30, 6.: *καὶ θήσεις αὐτὸ ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος, τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῶν μαρτυρίων.* Ibid. 40, 5.: *καὶ θήσεις τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν εἰς τὸ θυμιᾶν ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ.* V. 26.: *ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος.* Levit. 4, 7. 16, 12. 18.: *ἐναντίον* oder *ἀπέναντι κυρίου.* *Endlich*, dass im mosaischen Gesetze der Rauchopferaltar mit besonderer Wichtigkeit beim Versöhnungsfeste hervortrat, indem er an diesem Tage vom Hohenpriester mit demselben Blute, welches dieser in's Allerheiligste gebracht hatte, bestrichen und versöhnt ward (Exod. 30, 10. Levit. 16, 18 f.). — *χρυσοῦν*) ist, weil der Nachdruck darauf ruht, vorangestellt. Der Artikel aber fehlt, weil der Sinn ist: einen *goldenen* Altar, nämlich den *Rauch*altar, im Gegensatz zu dem im Vorhof befindlichen *ehernen* Altar, nämlich dem *Brandopfer*altar. — *καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης*) *und die Lade des Bundes*, vergl. Exod. 25, 10 ff. 37, 1—9. — *περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ*) *überzogen von allen Seiten* (von innen und aussen, vergl. Exod. 25, 11.) *mit Gold* (feinem Goldblech). Nach 1. Kön. 8. ward die Bundeslade auch in den salomonischen Tempel gebracht. Bei Zerstörung dieses Tempels durch die Chaldäer ging sie verloren, und der zweite Tempel war ohne Bundeslade. Vergl. Josephus de bello Jud. 5, 5, 5.: *Ἔκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ, ἄβατον δὲ καὶ ἄχραντον καὶ ἀθέατον ἦν πᾶσιν, ἁγίου δὲ ἅγιον ἐκαλεῖτο.* — *ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα κτλ.*) *in welcher ein goldener Krug mit dem Manna und der Stab Aarons, der gesprosst hatte, und die Tafeln des Bundes.* *ἐν ᾗ* geht nicht auf *σκηνὴ* V. 3. (*Ribera, Justinian, Pyle, Peirce* u. A.) — denn zu *ἐν ᾗ* V. 4. bildet *ὑπεράνω δὲ αὐτῆς* V. 5. einen Gegensatz —, sondern auf *κιβωτὸς* zurück. Ueber den *Manna-Krug* vergl. Exod. 16, 32—34.; über den *Stab Aarons* Num. 17, 16—26. (1—11.); über die *Tafeln des Bundes* Exod. 25, 16. Deu-

teron. 10, 1. 2. Nach 1. Kön. 8, 9. befand sich bei der Herüberschaffung der Bundeslade in den Tempel nichts weiter in derselben als die beiden Gesetzestafeln; und nach Exod. 16, 33. Num. 17, 25. (10.) sollten die beiden zuerst genannten Gegenstände nicht *in* sondern *vor* der Bundeslade ihren Platz haben. Dieselbe Ansicht indess, die der Verfasser hier über den Aufbewahrungsort des Manna-Krugs und des Stabs des Aaron ausspricht, findet sich auch bei späteren Rabbinen, wie bei *R. Levi Ben Gerson* zu 1. Kön. 8, 9. und zu Num. 17, 10. und *Abarbanel* zu 1. Kön. 8, 9. S. *Wetstein* zu unserer St.

V. 5. wendet sich der Verfasser von den *in* der Bundeslade befindlichen Gegenständen zu den *über* derselben vorhandenen. — *ὑπεράνω δὲ αὐτῆς*) sc. *τῆς κιβωτοῦ*. — *Χερουβίμ*) vergl. Exod. 25, 18 ff. 37, 7 ff. *Winer*, bibl. Realwörterb. I. Aufl. 2. p. 262 ff. *Bähr*, Symbolik des Mos. Cultus. Bd. I. p. 311 ff. Es waren ihrer zwei aus feinem Golde, je einer über einem Ende des Deckels der Bundeslade, auf den sie mit einander zugewandtem Angesichte herniedersahen, und den sie durch ihre ausgebreiteten Flügel bedeckten. In der Mitte über den beiden Cherubim thronte die Herrlichkeit Gottes (1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. 2. Kön. 19, 15. Jes. 37, 16.), und von dieser Stätte aus wollte Gott zu Moses reden (Exod. 25, 22., vergl. Num. 7, 89.). — *Χερουβὶμ* ist hier als Neutrum behandelt, wie auch meistentheils bei den LXX., bei denen das Masculinum *οἱ Χερουβ*. nur selten (z. B. Exod. 25, 20. 37, 7.) sich findet. Nicht daraus aber erklärt sich das Neutrum, dass *πνεύματα* zu demselben hinzuzudenken wäre (vergl. *Drusius* z. u. St.), sondern daraus, dass man die Cherubim als *ζῶα* betrachtete. Vergl. Joseph. Antiqq. 3, 6, 5., wo die mosaischen Cherubim als *ζῶα πετεινά, μορφὴν δ' οὐδενὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια* geschildert werden. Vergl. auch Ezech. 10, 15.: *καὶ τὰ Χερουβὶμ ἦσαν τοῦτο τὸ ζῶον, ὃ ἴδον κτλ.* Ibid. V. 20. — Die Cherubim werden *Χερουβὶμ δόξης* genannt. Das kann heissen: Cherubim von Herrlichkeit oder Glanz, denen Herrlichkeit oder Glanz eigen ist (so *Camerarius, Estius, Schlichting, Jac. Cappellus, Kuinoel*, A.), oder die Cherubim, welche der göttlichen Herrlichkeit, der כְּבוֹד יְהוָה angehören, d. h. welche die Träger der göttlichen Herrlichkeit sind (so *die Meisten*). Sprachlich (wegen des vor *δόξης* fehlenden Artikels) ist jenes leichter. Aber dieses ist vorzuziehen, weil es einen passenderen Gedanken giebt, und die Fortlassung

des Artikels durch den Sprachgebrauch der LXX. Exod. 40, 34. 1. Sam. 4, 22. Ezech. 9, 3. 10, 18. al. sich rechtfertigt. — *κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον*) *welche den Sühndeckel beschatten.* *κατασκιάζειν* im N. T. nur hier. Vergl. *συσκιάζειν* Exod. 25, 20.; *σκιάζειν* Exod. 37, 9. 1. Chron. 28, 18. Das Verbum gewählter als *περικαλύπτειν* 1. Kön. 8, 7. *τὸ ἱλαστήριον* (כַּפֹּרֶת) der Deckel der Bundeslade, der am grossen Versöhnungstage mit dem Opferblute zur Sühnung der Sünden des Volks besprengt ward. Vergl. Levit. 16, 14 f. — *περὶ ὧν*) *worüber*, geht nicht bloss auf die Cherubim (*Ebrard* p. 294.), sondern auf alle zuvor aufgezählten Gegenstände zurück. — *οὐκ ἔστιν*) *es nicht angeht*, oder: *nicht der Ort ist.* So viel wie das bestimmtere *οὐκ ἔξεστιν.* — *κατὰ μέρος*) *im Einzelnen.* Nicht die typische Bedeutung aller einzelnen aufgezählten Gegenstände will der Verfasser darlegen; auf Angabe der typischen Bedeutung der beiden Hauptabtheilungen des mosaischen Heiligthums kommt es ihm jetzt an, und zu dieser Angabe wendet er sich nun im unmittelbar Folgenden, vergl. V. 8.

V. 6. 7. schreitet die Rede, nachdem V. 2—5. der Collectivausdruck *τὸ ἅγιον κοσμικὸν* V. 1. seinen einzelnen wesentlichen Bestandtheilen nach zergliedert, und auf die Gesammtheit dieser gegebenen Zergliederung mit *τούτων οὕτως κατεσκευασμένων* rekapitulirend zurückgewiesen, durch *δὲ* aber *formell* der Gegensatz zu *μὲν* V. 1., der dann seine *materielle* Näherbestimmung durch die grammatisch als Nebensatz angeknüpfte Aussage V. 8. erhält, eingeführt worden ist, zur Entwicklung des weiteren V. 1. an die Spitze gestellten, bislang aber unbeachtet gebliebenen, generellen Begriffs, des Doppelausdrucks *δικαιώματα λατρείας* fort. — Aus dem Präsens *εἰςίασιν*, wie aus *προςφέρει* V. 7. (vergl. auch V. 8 f.) ergiebt sich, dass der mosaische Cultus zur Zeit des Verfassers noch fortbestand. Das Participium des *Perfects* *κατεσκευασμένων* aber bezeichnet das aus der Vergangenheit in die Gegenwart Hineinreichende und in dieser noch Fortdauernde (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 242.). Aus der gewählten Redeform *τούτων οὕτως κατεσκευασμένων* („*indem diese Gegenstände in solcher Weise zugerüstet worden sind*") im Verein mit den Tempora des Präsens *εἰςίασιν* und *προςφέρει* ergiebt sich daher mit Nothwendigkeit, dass der Verfasser, obwohl er hier nur auf Hervorhebung der typischen Bedeutung der beiden Hauptabtheilungen des mosai-

schen Heiligthums sich einlässt, doch beide Hauptabtheilungen *zugleich mit dem sämmtlichen Zubehör derselben*, welches er so eben erst aufgezählt hat, noch fortwährend erhalten, also auch im jüdischen Tempel seiner Zeit noch vorhanden denkt, wodurch er dann freilich mit der historischen Wirklichkeit in Widerspruch geräth, indem im zweiten Tempel eben so wohl die Bundeslade wie der Manna-Krug und der Stab Aarons fehlten. S. vorhin zu V. 4. Sehr unüberlegt wendet *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 491. Anm.) gegen diese Schlussfolgerung ein, dass man „ganz mit demselben Recht aus dem Präsens in 13, 11. folgern könnte, der Verfasser habe gemeint, die Israeliten wohnten zu seiner Zeit noch immer in einem Lager". Die Stelle 13, 11. hat mit der unsrigen gar nichts gemein, da es hier um die Verbindung eines Participiums des Perfects mit Tempora des Präsens sich handelt. Auch was *Delitzsch* entgegenhält: das auf *κατεσκευάσθη* V. 2. zurückweisende *τούτων οὕτως κατεσκευασμένων* zeige ja, dass der Verfasser die mosaische Zeit im Auge habe, fällt in sich zusammen, da das Participium des Perfects, nicht aber das des Aorists gesetzt worden ist. Phrasen aber, wie die bei *Delitzsch* sich findende: dass der Verfasser eben für solche Leser geschrieben habe, welche ihm eine derartige Unwissenheit nicht zugetraut, sind Machtsprüche, denen vor der Untersuchung das Resultat schon fest steht, und somit Einschüchterungen des grammatischen Gewissens. — ἡ πρώτη σκηνή) wie V. 2. *das Vorderzelt* oder das Heilige. — διὰ παντός) *allezeit*, d. h. tagtäglich. Gegensatz ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ V. 7. — οἱ ἱερεῖς) Gegensatz *μόνος ὁ ἀρχιερεὺς* V. 7. — τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες) *die gottesdienstlichen Handlungen verrichtend*. Täglich, am Morgen und am Abend ward ein Rauchopfer dargebracht, und täglich wurden die Lampen des heiligen Leuchters in Bereitschaft gesetzt und angezündet. Vergl. Exod. 30, 7 ff.

V. 7. Ἡ δευτέρα) sc. *σκηνή*, das Allerheiligste. — ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ) *einmal des Jahres*, d. h. nur an einem einzigen Tage des Jahrs, nämlich am zehnten des siebenten Monats (Tisri), am grossen Versöhnungsfeste. Dass an diesem Tage des Jahrs der Hohepriester mehre Male das Allerheiligste betreten, wird durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen, und die Streitfrage, wie viel Mal diess geschehen, ist für unsere Stelle eine ganz unnütze. Dass der Hohepriester mindestens zwei Mal an diesem Tage in das Allerheiligste hineingehen musste, folgt aus Levit. 16, 12—16. Dass er sogar vier Mal hineingegangen, lehren Tal-

mud (tract. Joma 5, 1. 7, 4.) und Rabbinen. — *μόνος ὁ ἀρχιερεύς*) sc. *εἴσεισι*. — *προσφέρει*) ist nicht mit *Calov* u. A. von dem Opfern ausserhalb des Allerheiligsten zu deuten. Denn in diesem Falle müsste man den Aorist erwarten. Es steht von dem Blut des zuvor getödteten Opferthiers, welches der Hohepriester in das Allerheiligste hineinträgt, und hier im Allerheiligsten Gott darbringt (die Socinianer, *Grotius*, *Bleek*). — *ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*) *für sich und die Vergehungen des Volks*. Auch *ἑαυτοῦ* von *ἀγνοημάτων* abhängen zu lassen (für seine und des Volkes Sünden: *Vulgata*, *Luther* (?), *Calvin*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Storr*, *Paulus*, A.), ist, obwohl dadurch der Gedanke nicht geändert wird (vergl. 7, 27.), sprachlich falsch, weil dann der Artikel *τῶν* vor *ἑαυτοῦ* nicht hätte fehlen dürfen. — *ἀγνοημάτων*) s. zu 5, 2. p. 174.

V. 8. folgt nun (scheinbar als Nebengedanke) das Hauptmoment, um desswillen überhaupt der Verfasser das *ἅγιον κοσμικὸν* und die *δικαιώματα λατρείας* V. 1. näher beschrieben hat. — *τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος ἁγίου*) *indem eben das* (folgendes) *der heilige Geist kund giebt*. — *τοῦτο*) hat Nachdruck, und erhält durch *μήπω πεφανερῶσθαι* — *στάσιν* seine Inhaltsentwicklung. — *τοῦ πνεύματος ἁγίου*) Die von Gott dem Moses vorgeschriebene Einrichtung des Heiligthums und Priesterdienstes denkt der Verfasser von Moses unter Beistand und Leitung des heiligen Geistes in's Werk gesetzt; die Idee, welche in jener Einrichtung sich aussprach, konnte daher sehr wohl als eine vom heiligen Geiste bezweckte Kundmachung dargestellt werden. — *μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν*) *dass der Heiligthumsweg noch nicht geöffnet sei, so lange noch das Vorderzelt Bestand habe*. — *τῶν ἁγίων*) wird von der *Peschito* und von *Schulz* (vergl. auch *Zeger*) irrig als Masculinum gefasst. Es ist Neutrum, bezeichnet aber nicht wie V. 2. das Heilige, sondern wie V. 12. 24. 25. 10, 19. 13, 11. (vergl. auch *τὸ ἅγιον* Levit. 16, 16. 17. 20. al.) *das Allerheiligste*, und zwar nicht das irdische, sondern das himmlische, wahre, den Sitz der Gottheit. — *ἡ τῶν ἁγίων ὁδὸς* aber bedeutet den Weg *zum* Allerheiligsten. Vergl. Matth. 10, 5.: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν*, Jerem. 2, 18.: *τῇ ὁδῷ Αἰγύπτου* al. *Kühner* II. p. 176. Anmerk. 4. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 168 f. — *ἔχειν στάσιν* ferner heisst: *Bestand haben*, *bestehen*, ohne dass mit *Böhme* die Nebenbeziehung der Festigkeit oder gesetzlichen Gültigkeit

hineinzulegen wäre, und ἡ πρώτη σκηνὴ ist nicht das der Zeit nach erste, d. h. das irdische jüdische Heiligthum im Gegensatz zum himmlischen (*Hunnius*, *Seb. Schmidt*, *Carpzov*, *Semler*, *Baumgarten*, *Bloomfield*, A.), noch weniger die Stiftshütte im Gegensatz zum späteren Tempel (*Peirce*, *Sykes*), sondern das Vorderzelt oder Heilige im Gegensatz zum Hinterzelt oder Allerheiligsten. Der Gedanke ist: durch die Anordnung, dass das Allerheiligste, der Sitz und die Offenbarungsstätte Gottes, nicht betreten werden dürfe, ausser an einem einzigen Tage des Jahrs allein vom Hohenpriester, dagegen der tägliche levitische Priesterdienst im Heiligen stattfinde, und somit jenes durch dieses abgesperrt und verschlossen werde, spreche der heilige Geist aus, dass, so lange der levitische Priesterdienst und somit überhaupt das mosaische Gesetz noch fortbestehe, der unmittelbare Zugang zu Gott noch nicht verstattet sei, zur Vermittlung und Ermöglichung einer vollen und directen Gemeinschaft mit Gott also die alttestamentliche Bundesreligion erst fallen und an ihre Stelle die vollkommenere durch Christus gebrachte (V. 11 ff.) treten müsse. Vergl. Matth. 27, 51., auch *Josephus*, Antiqq. 3, 7, 7.: *τὴν δὲ τρίτην μοῖραν* [*τῆς σκηνῆς*] *μόνῳ περιέγραψε τῷ θεῷ διὰ τὸ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνεπίβατον εἶναι ἀνθρώποις.*

V. 9. 10. schliesst sich zwar grammatisch eng dem Vorigen an, führt aber logisch betrachtet *das dritte und letzte Hauptstück* der Erörterung über den hohenpriesterlichen Vorzug Christi vor den levitischen Hohenpriestern ein. Nachdem nämlich 1) nachgewiesen war, dass Christus seiner *Person* nach als Hoherpriester über die levitischen Hohenpriester erhaben sei (4, 14—7, 28.), und nachdem dann 2) erhärtet ward, dass ebenso das *Heiligthum*, an welchem er fungire, an Erhabenheit das levitische übertreffe (8, 1—9, 8.), wird jetzt 3) noch dargelegt, dass auch das *Opfer*, welches er dargebracht, vorzüglicher sei als die levitischen (9, 9—10, 18.).

V. 9. *Ἥτις*) ist nicht gleichbedeutend mit ἥ. Es steht argumentirend, indem es die nachfolgende Aussage als eine Thatsache hinstellt, deren Wahrheit vor Augen liegt. — Nicht aber mit *παραβολὴ* ist ἥτις als Subjectsbezeichnung zusammenzufassen (*Calvin*, A.: welches Sinnbild nur für die gegenwärtige Zeit war; *Storr*, A.: welches Sinnbild dauern sollte bis zur Gegenwart; *Zeger*, *Semler*, *de Wette*, A.: welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit geht). Denn das zu ergänzende Verbum wäre nicht die blosse Copula; es hätte eigenthümliche Geltung, dürfte also

nicht ausgelassen sein. ἥτις allein ist demnach das Subject, und παραβολὴ das Prädicat. Zurückzubeziehen aber ist ἥτις nicht auf στάσιν (*Chr. Fr. Schmid*); denn dazu nimmt der Ausdruck στάσιν im Vorigen eine zu unselbstständige Stellung ein; noch weniger, was *Cramer* für möglich hält, auf τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, wodurch der Gedanke sinnlos würde. Auch nicht eine Attraction zu παραβολὴ ist anzunehmen, so dass ἥτις im Sinne von ὅ,τι stände (so *Bengel*, der es auf V. 6—8., *Maier*, der es auf V. 7. 8., *Michaelis*, der es auf μήπω πεφανερῶσθαι κτλ. V. 8. zurückweisen lässt, u. A.), oder, was auf das Nämliche hinauskommt, zu dem als Subject zusammenzufassenden ἥτις παραβολὴ als Prädicat παραβολή ἐστιν zu ergänzen: welches (V. 6—8. beschriebene) Sinnbild ein Sinnbild ist auf die gegenwärtige Zeit (so *Nickel* in Reuter's Repertor. 1858. März. p. 188 f.). Denn im Verlauf von V. 9. 10. ist eben nur auf die Schlussworte von V. 8.: ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν Rücksicht genommen. Das ausschliesslich Richtige ist desshalb ἥτις auf τῆς πρώτης σκηνῆς V. 8. zurückzubeziehen. — παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα) sc. ἐστίν. παραβολὴ in den Evangelien sehr häufig ein erdichtetes Geschichtsgleichniss. Hier ein thatsächliches Gleichniss oder *ein Sinnbild*. Nicht unrichtig erklären es daher *Chrysostomus*, *Oecumenius* und *Theophylact* durch τύπος. — εἰς) *in Bezug auf*. Statt εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα hätte mithin auch der blosse Genitiv τοῦ καιροῦ τοῦ ἐνεστηκότος geschrieben werden können. — ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς) *die gegenwärtige Zeit*. Den Gegensatz dazu bildet καιρὸς διορθώσεως V. 10., wodurch auf die christliche Zeitepoche, den αἰὼν μέλλων (6, 5. vergl. auch 2, 5.) hingewiesen wird. ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς ist daher gleichbedeutend mit dem sonstigen αἰὼν οὗτος und bezeichnet die noch in die Gegenwart hineinreichende vorchristliche Zeitperiode*). Das den Zeit*punkt* ausdrückende καιρὸς aber statt des allgemeinen χρόνος oder αἰὼν ist gewählt, weil dem Verfasser im Sinne liegt, dass diese Zeitperiode bereits bis zu ihrem *Wendepunkte*, an dem sie Ab-

*) Ganz verfehlt (schon wegen des Gegensatzes zu καιρὸς διορθώσεως V. 10.) ist die Meinung von *Delitzsch*, dem *Alford* sich angeschlossen hat, dass ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς die mit dem Eintritt der καινὴ διαθήκη angehobene Gegenwart, die Gegenwart der neutestamentlichen Zeit, bezeichne, in welcher die Parabel ihre Endschaft erreicht habe. S. dagegen *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 494. Anm. und besonders *Reiche*, commentar. crit. p. 74 sq.

schied nehmen wird, gelangt ist. — *καθ' ἥν) welchem angemessen* oder *in Uebereinstimmung mit welchem*, geht nicht auf *παραβολή* (*Oecumenius, Bleek, Bisping, Delitzsch, Nickel* a. a. O., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 495. Anm., *Alford* u. A.), sondern auf *τῆς πρώτης σκηνῆς* als den letztvorhergehenden Hauptbegriff zurück, steht also dem *ἥτις* parallel. — *μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα*) ist eng mit *δῶρά τε καὶ θυσίαι προςφέρονται* zusammenzufassen (gegen *Böhme*, der dann mit Unrecht den *Plural δῶρά τε καὶ θυσίαι* presst). — *κατὰ συνείδησιν) dem Bewusstsein nach* oder *im Gewissen* (*Theophylact: κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*), d. h. so dass die Wirklichkeit des zur Vollendung Geführtwerdens innerlich empfunden wird und das Gewissen sich dabei befriedigt fühlt. — *τὸν λατρεύοντα) den* (Gott) *Dienenden* (10, 2.). Nicht speciell der Priester ist gemeint (*Estius, Gerhard*, vergl. auch *Drusius*), sondern überhaupt der durch Opferdarbringung Gott Verehrende, sei es ein Priester, der für sich, oder ein Anderer, der durch den Priester diese Opfer darbringt.

V. 10. *Μόνον ἐπὶ βρώμ. καὶ πόμ. καὶ διαφ. βαπτισμοῖς δικαιώματα σαρκὸς κτλ.) sie, die nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Fleischessatzungen sind, auferlegt bis zur Zeit der Verbesserung.* Apposition zu *δῶρά τε καὶ θυσίαι, μὴ δυνάμεναι κτλ.* V. 9. — *μόνον*) gehört zu *δικαιώματα σαρκός*, ist aber diesem wegen des Zusatzes *ἐπὶ βρώμασιν κτλ.* voraufgeschickt, und *ἐπὶ* drückt das Hinzukommen zu etwas schon Vorhandenem (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 350. b.), oder das äussere *Nebeneinander* aus. Vergl. z. B. Hom. Od. 7, 120.: *ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μήλῳ.* Thucyd. 2, 101.: *ὑποσχόμενος ἀδελφὴν ἑαυτοῦ δώσειν καὶ χρήματα ἐπ' αὐτῇ.* — Anders erklären *Andere*, indem sie *μόνον ἐπὶ* eng zusammenfassen, *ἐπὶ* „in Bezug auf“ bedeuten lassen, und beide Worte noch mit V. 9. in Beziehung setzen. Sie betrachten dann *μόνον ἐπὶ κτλ.* *entweder* als nähere Bestimmung zu *προςφέρονται* (so im Wesentlichen *Vatablus, Schlichting* u. M.) *oder* als Gegensatz zu *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι* (so *Schulz, Ebrard*, A.). Aber gegen die erste Annahme entscheidet der sachliche Grund, dass die Opferdarbringung in der Wirklichkeit keineswegs bloss auf Sühnung der Vergehen gegen die mosaischen Speise- und Waschungssatzungen sich bezog; gegen die zweite der sprachliche Grund, dass *ἀλλ' ἐπὶ βρώμασιν μόνον κτλ.* statt *μόνον ἐπὶ βρώμασιν κτλ.* geschrieben sein

müsste. *Noch Andere* fassen *μόνον ἐπὶ κτλ.* eng mit *τὸν λατρεύοντα* V. 9. zusammen. So vielleicht schon die *Vulgata* (perfectum facere servientem solummodo in cibis), dann *Luther* („den, der da Gottesdienst thut allein mit Speise und Trank" u. s. w.), *Estius, Corn. a Lapide, Olearius, Semler, Ernesti* u. M. Allein der Zusatz wäre schleppend, der resultirende Gedanke mit *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι* unvereinbar, und die Formel *λατρεύειν ἐπί τινι* im angegebenen Sinne beispiellos. — Die *βρώματα καὶ πόματα* deuten *Peirce, Chr. Fr. Schmid, Storr, Heinrichs, Maier* u. A. von den Opfermahlzeiten, *Bleek* und *de Wette* namentlich vom Genuss des Paschamahls. Aber die Erwähnung *dieser* Gebräuche wäre *hier* jedenfalls etwas zu Specielles, und die Worte 13, 9. können für die Auslegung unserer Stelle nicht maassgebend sein. Richtiger denkt man desshalb überhaupt an die im mosaischen Gesetze verbotenen und erlaubten *Speisen* und *Getränke*. Vergl. Kol. 2, 16. Röm. 14, 17. In Bezug auf Getränke giebt es im mosaischen Gesetze nur für besondere Fälle Verbote, vergl. Num. 6, 3. Levit. 10, 9. 11, 34. Vergl. aber auch Matth. 23, 24. Röm. 14, 21. — *καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς*) Vergl. Exod. 29, 4. Levit. 11, 25. 28. 32. 40. 14, 6—9. 15, 5 ff. 16, 4. 24 ff. Num. 8, 7. 19, 17 ff. u. a. St. — *δικαιώματα σαρκός*) *Fleischessatzungen*, d. h. Satzungen, die sich auf das Fleisch beziehen, und somit den Charakter des Irdischen und Vergänglichen an sich tragen. — *μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*) [*nur*] *bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt*. Der *καιρὸς διορθώσεως* ist die mit der Erscheinung Christi begonnene Epoche des verheissenen Neuen vorzüglicheren Bundes (8, 8 ff.). — *διόρθωσις*) nur hier im N. T. — *ἐπικείμενα*) *Oecumenius: βάρος γὰρ ἦν μόνον τὰ ἐν τῷ νόμῳ, καθώς φασιν οἱ ἀπόστολοι.* Vergl. Act. 15, 10. 28.

V. 11. 12. Gegensatz zu V. 9. 10. Was die mosaische Bundesreligion zu leisten ausser Stande war, das ist durch Christus vollbracht. — *παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*) *aufgetreten als Hoherpriester der zukünftigen Güter*. Das Verbum in demselben Sinn wie Matth. 3, 1. 1. Makk. 4, 46., synonym mit *ἀνίστασθαι* Hebr. 7, 11. 15. Sonderbar verkehrt *Ebrard: παραγενόμενος* sei „als adjectivisches Attribut" zu *ἀρχιερεὺς* anzusehen, und der Gedanke sei: „als ein gegenwärtiger Hoherpriester" — eine Fassung, die mit dem Participium des *Aorists* unvereinbar ist. — *Hoherpriester der zukünftigen Güter* (vergl. 10, 1.) wird Christus genannt, insofern

diese Güter die Frucht seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit sind. Es sind die Güter des ewigen Heils, die der Verfasser V. 12. in dem Ausdruck *αἰωνία λύτρωσις* zusammenfasst, und *zukünftig* heissen sie, insofern sie dem *αἰὼν μέλλων* (6, 5.) oder der *οἰκουμένη μέλλουσα* (2, 5.) eigen sind, und ihr voller Genuss erst bei der mit der Wiederkehr Christi zu erwartenden Vollendung des Gottesreichs eintreten wird. — *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς κτλ.*) *durch das grössere und vollkommenere Zelt, welches nicht mit Händen gemacht, das heisst nicht von dieser Welt ist.* Die Worte gehören zu *εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια* V. 12., und *διὰ* steht im lokalen Sinne: „*hindurch*" (nicht instrumental wie das *διὰ* V. 12.). Mit dem Vorhergehenden die Worte zu verknüpfen, und eine Angabe in ihnen zu finden, wodurch Christus *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* geworden sei (*Primasius, Luther, Dorscheus, Schulz, Hofmann,* Schriftbew. II. 1. p. 409. 412 f. Aufl. 2., *Moll* u. M.), ist irrig, weil durch *οὐδὲ* V. 12. ein schon vorgängiges Glied der Näherbestimmung zu *εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια* vorausgesetzt wird. — Die *σκηνή* aber, durch welche hindurch Christus in's Allerheiligste eingegangen, als Christi Leib oder menschliche Natur (so wegen 10, 20. *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Clarius, Calvin, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Grotius, Hammond, Bengel, Peirce, Sykes, Ernesti, Chr. Fr. Schmid, Friederich,* Symbolik der Mos. Stiftshütte. Leipz. 1841. p. 296 ff. u. A., auch *Hofmann,* Schriftbew. II. 1. p. 415. Aufl. 2., welcher aber an die verklärte menschliche Natur Christi gedacht wissen will), oder als Christi heiliges Leben (*Ebrard*), oder als die (streitende) Kirche auf Erden (*Cajetan, Corn. a Lapide, Calov, Wittich, Braun, Wolf, Rambach, Michaelis* ad Peirc., *Cramer, Baumgarten*), oder endlich als die Welt überhaupt (*Justinian, Carpzov*) zu deuten, verstösst gegen den durch die Comparative *μείζονος* und *τελειοτέρας* nach Maassgabe der voraufgegangenen Erörterung nahe gelegten Vergleichungspunkt und überhaupt gegen den Zusammenhang mit V. 1—10., und hat die Antithese, in welche *τὰ ἅγια* V. 12. zu *σκηνή* V. 11. tritt, sowie den Zusatz *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* gegen sich. Gemeint sind, entsprechend der *πρώτη σκηνὴ* des irdischen Heiligthums (V. 2. 6. 8.), die niederen Himmelsräume als Vorstufe zum himmlischen Allerheiligsten. Vergl. 4, 14.: *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς.* — *μείζονος καὶ τελειοτέρας*) sc. als die mosaische *σκηνή.* — *οὐ χειροποιήτου*) Vergl. 8, 2.: *ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.* Act. 7, 48. 17,

24. Mark. 14, 58. 2. Kor. 5, 1. — *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*) nicht der vor Augen liegenden (*ταύτης*) irdischen erschaffenen Welt (der Erde) angehörig. Falsch *Erasmus*, *Luther*, *Clarius*, *Vatablus*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Wolf*, *Bengel*, *Kuinoel*, *Friederich* a. a. O. p. 296. u. A.: nicht von dieser Bauart, sc. wie das irdische Heiligthum, oder: wie die irdischen Dinge überhaupt.

V. 12. *Οὐδέ*) *noch auch*. *Οὐδὲ* setzt der Verfasser, verleitet durch die vorhergehenden Negativbestimmungen *οὐ χειροποιήτου* und *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*, während eigentlich *καὶ οὐ* geschrieben sein müsste, da das durch *οὐδὲ* Eingeführte nicht den die *σκηνὴ* weiter charakterisirenden negativen Ausdrücken, sondern dem vorhergehenden *διὰ* parallel steht. — *δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων*) *durch* (vermittelst) *Blut von Böcken und Kälbern*, wie eben hierdurch für den levitischen Hohenpriester der Eintritt in das irdische Allerheiligste am grossen Versöhnungstage vermittelt wurde. Vergl. Levit. 16, 14. 15. — *διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος*) Der levitische Hohepriester ging nicht bloss *vermittelst* des Thierblutes, er ging zugleich *mit* demselben (V. 7.) in's Allerheiligste. Der Verfasser nimmt aber auch in Beziehung auf den levitischen Hohenpriester bloss auf den ersteren Begriff Rücksicht, da nur dieser, nicht zugleich der letztere, zur Anwendung auf Christus geeignet war (*Schlichting*). — *ἐφάπαξ*) *ein für alle Mal*. Correspondirt dem folgenden *αἰωνίαν*. — *εἰς τὰ ἅγια*) in das himmlische Allerheiligste. — *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*) *nachdem er* (durch seinen Opfertod) *ewige Erlösung gefunden*. Unrichtig fassen *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier* und *Moll* *εὑράμενος* als etwas mit *εἰςῆλθεν* zeitlich Zusammenfallendes. Wäre es so gemeint, so würde statt *εὑράμενος* das Participium des Präsens gesetzt worden sein. — *εὑρίσκεσθαι* heisst: (*für sich*) *finden* oder *gewinnen*. Die *λύτρωσις* ward Christi eigenthümliches Besitzthum, um dann dieselbe — denn er selbst als der Sündlose bedurfte ihrer nicht — an die an ihn Gläubigen gelangen zu lassen. — Die *λύτρωσις* aber ist *die Loskaufung*, d. h. *die Erlösung von der Schuld und Strafe der Sünden*, und *αἰωνία*, *ewig* oder *von unzerstörbarer Gültigkeit* wird dieselbe genannt den Opfern der alttestamentlichen Priester gegenüber. die jedes Jahr erneuert werden mussten, da sie nur zur Sühnung der Sünden von je einem Jahre bestimmt waren. — Die Femininbildung *αἰωνία* im N. T. nur hier und 2. Thess. 2, 16.

V. 13. 14. Rechtfertigung von *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* V. 12. durch einen Schluss a minore ad majus. Mit der durch *εἰ* — *πόσῳ μᾶλλον* ausgedrückten *quantitativen* Steigerung wird aber zugleich durch *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* und *τὴν συνείδησιν ἡμ. κτλ.* eine *qualitative* Steigerung verschmolzen, so dass folgende zwei Gedanken in einander verschlungen sind: 1) wenn schon das Thierblut Reinigung schafft — um wie viel mehr Christi Blut? 2) wenn jenes Fleischesreinheit, so bewirkt dieses Gewissensreinheit. — *καὶ σπόδος δαμάλεως*) *und Asche einer Kuh*. Nach Numer. 19. mussten diejenigen, welche durch Berührung eines Leichnams sich verunreinigt hatten, mit einem Gemisch von Wasser und von der ausserhalb des Lagers an einem reinen Ort aufbewahrten Asche einer völlig verbrannten makellosen röthlichen Kuh (mit den s. g. מֵי הַנִּדָּה, Num. 19, 9. 13. 20. 21. LXX.: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*), um wieder rein zu werden, sich besprengen lassen. — *ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους*) *indem sie die Verunreinigten besprengt*. Freie Wendung statt: mit welcher (Asche) die Verunreinigten besprengt werden. — *τοὺς κεκοινωμένους*) gehört, da *ῥαντίζουσα* am meisten einen ausdrücklichen Objectszusatz verlangt, zu diesem Verbum (*Erasmus, Beza, Jac. Cappellus, Grotius, Böhme, Bleek, de Wette, Bisping, Maier, Moll,* A.), nicht zu *ἁγιάζει* (*Vulgata, Luther, Calvin, Bengel, Schulz,* A.), welches letztere absolut steht: *Heiligung schafft*. — *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*) *zur* (Bewirkung der) *Fleischesreinheit*. *πρὸς* wie 5, 14. Angabe des Resultats.

V. 14.*) Ungleich wirkungsreicher muss Christi Opfer sein. Denn 1) Christus hat *sich selbst* dargebracht, d. h. *einmal:* er hat *seinen eigenen Leib* dem Opfertode anheim gegeben, während der levitische Hohepriester aus einem ihm persönlich fremden Gebiete sein Opfermaterial entnimmt; *sodann:* er hat *aus freiem Willensentschluss* sich dargebracht, während der levitische Hohepriester im Opferzwange durch das Gebot einer äusserlichen Satzung steht, und das Opferthier, dessen Blut er darbringt, ein vernunftloses ist, von dem Zwecke also, zu welchem es verwendet wird, nichts weiss. So ist denn der levitische Opferact ein äusserlicher, satzungsmässiger, sinnlicher, Christi Opferact

---

*) *A. L. van der Boon Mesch*, specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. IX, 14. Lugd. Bat. 1819. 8.

dagegen ein der Gesinnung entquellender, also ein *sittlicher*. Schon hieraus ergiebt sich, wie 2) gesagt werden könne, dass Christus *διὰ πνεύματος αἰωνίου* sich dargebracht habe. Das *Ethische* gehört dem Gebiete des *Geistes* an. So hat denn Christus *kraft Geistes* sich selbst geopfert, weil seine Opferthat im Verhältniss zu *Gott* eine That *des höchsten geistigen Gehorsams* (Phil. 2, 8.), im Verhältniss zu den *menschlichen Brüdern* eine That *der höchsten geistigen Liebe* (2. Kor. 5, 14. 15.) war. *Διὰ πνεύματος αἰωνίου* aber, kraft *ewigen* Geistes, hat Christus sich dargebracht, insofern zum Begriff des *Geistes* untrennbar und wesenhaft der Begriff des *Ewigen* gehört, im Gegensatz zur *σάρξ*, die den Begriff des Vergänglichen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat. *Hinzugefügt* aber ist das Beiwort *αἰωνίου* in natürlicher Correspondenz zu *αἰωνίαν λύτρωσιν* V. 12. Denn nur kraft *ewigen* Geistes konnte eine Erlösung, die *ewig* oder von immerwährender Gültigkeit sein sollte, in's Werk gesetzt werden. — *Die Meisten* haben *διὰ πνεύματος αἰωνίου* vom *heiligen* Geiste gedeutet, indem sie dann theils, wie *Clarius*, *Estius*, A. an die dritte Potenz in der göttlichen Trias, theils, wie *Bleek*, *de Wette*, A. überhaupt an den Gottesgeist dachten, der Christo in ganzer Fülle einwohnte, und das ihn in jedem Augenblick beseelende Princip war. Allein diese Deutung ist eine zu specielle. Denn seinem Wortlaute und dem Gedankenzusammenhange nach kann dem Ausdrucke *διὰ πνεύματος αἰωνίου* als verschwiegener Gegensatz nur die allgemeine Formel *διὰ σαρκὸς πρoςκαίρου*, wodurch die Vermittlungsweise der levitischen Opferacte charakterisirt werden würde, gegenüberstehen. Dazu kommt, dass, wenn der *heilige* Geist gemeint wäre, die Wahl des Beiworts *αἰωνίου* statt *ἁγίου* auffällig, weil unklar und missverständlich, erscheinen müsste; endlich auch das Fehlen des Artikels am natürlichsten daraus sich erklärt, dass die Formel *generisch* hat verstanden werden sollen. Gleichfalls zu speciell ist die von *Aretius*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Gomarus*, *Calov*, *Wolf*, *Peirce*, *Bisping* u. v. A. befolgte zweite, zum Theil mit der zweiten Abart der ersten zusammenfallende, Hauptdeutung der Worte, wornach mit *πνεῦμα αἰώνιον* die *göttliche Natur* Christi bezeichnet sein soll. Ihre Widerlegung findet diese Ansicht schon dadurch, dass *πνεῦμα* an *σάρξ* seinen Gegensatz hat, *πνεῦμα* und *σάρξ* aber als Geist und Leib, nicht als Göttliches und Menschliches sich gegenüberstehen. Verwerflich ist ferner, wenn *Faustus Socin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Carpzov*, *Riehm* (Lehrbegr. des

Hebräerbr. p. 525 ff.), *Reuss* *) u. M. das *πνεῦμα αἰώνιον* der Sache nach mit der *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* 7, 16. gleichsetzen, — wodurch der wesentlich *ethische* Gehalt des Ausdrucks an unserer Stelle verloren geht; ganz falsch und willkürlich aber, wenn *Döderlein* und *Storr* *πνεῦμα αἰώνιον* auf den Zustand der Verherrlichung Christi nach seiner Erhöhung beziehen, *Nösselt* (Opuscc. ad interpret. sacr. scripturr. fascic. I. Ed. II. p. 334.) — und ebenso *van der Boon Mesch* a. a. O. p. 100. — die Meinung vorträgt: „*πνεῦμα* esse *victimam*, quam Christus se immolando deo obtulit, eamque *αἰωνίαν* dici propterea, quod istius victimae vis ad homines salvandos perpetua atque *perennis* futura sit“, *Michaelis* ad Peirc. den Sinn findet: nicht nach dem Buchstaben des levitischen Gesetzes, wohl aber nach dem Geist desselben habe Christus sich dargebracht, und *Planck* (Commentatt. a Rosenm. etc. edd. I. 1. p. 189.) sogar an den Geist der Weissagung in den Propheten des Alten Bundes gedacht wissen will. Seltsam auch *Oecumenius*, *Theophylact*, *Clarius* u. M. (vergl. schon *Chrysostom.*): *διὰ πνεύματος αἰωνίου* stehe im Gegensatz zu dem Feuer, durch welches die levitischen Opfer Gott dargebracht wurden. Dessgleichen *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 420. Aufl. 2.), welchem *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 527. Anm.) gefolgt sind: „der Geist, durch welchen Christus sich selbst dargebracht, heisse ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der alttestamentliche Hohepriester darbrachte“ — als ob die h. Schrift, wie von einer *ψυχή*, so auch von einem *πνεῦμα* der Thiere etwas wüsste! Denn dass, wie *Hofmann* (a. a. O. I. p. 293. Aufl. 2.) meint, Ps. 104, 30. von einem solchen die Rede sei, wird Niemand ihm zugestehen. Unnöthig endlich conjicirt *Reiske* *ἁγνεύματος* statt *πνεύματος*. — **διά**) bezeichnet nicht den blossen Impuls oder Antrieb (*Vatablus*, *Ribera*, *Estius*, A.), auch nicht den Zustand oder die Sphäre (*Stengel*, *Tholuck*, A.), sondern die höhere Kraft, durch welche die Darbringung sich vollzog und wirksam ward. — **ἑαυτὸν προσήνεγκεν**) versteht *Bleek* nach dem Vorgange von *Faustus Socin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch* u. M. in dem Sinne, dass Christus sein auf Erden vergossenes

*) „L'auteur a voulu dire ici, par une tournure nouvelle, justement ce qu'il a déjà dit deux fois en d'autres termes (7, 16. 25.). La nature de Christ lui assure une vie éternelle, non sujette à la mort et par cela même seule capable de nous assurer un bienfait durable et éternel aussi.“

Blut im himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht habe, was aber wegen *διὰ πνεύματος αἰωνίου* gewaltsam ist, da diese Worte zu dem ganzen Relativsatz gehören, nicht aber mit *Bleek* als nähere Bestimmung bloss zu *ἄμωμον* gezogen werden können. Gemeint ist die Uebernahme des Kreuzestodes auf Erden. — *ἄμωμον*) als makelloses, Gott volle Genüge leistendes Opfer. Das levitische Opferthier musste *ἄμωμος* (תָּמִים), körperlich fehllos sein. Hier steht *ἄμωμος* von der höheren, ethischen Makellosigkeit, und bezieht sich auf die von Christus während seines irdischen Lebens bewiesene Sündlosigkeit. Irrig *Bleek:* der Ausdruck gehe auf „die Beschaffenheit Christi nach dem Tode und der Auferstehung, wo er, auch über die Schwachheiten, denen er auf Erden als wahrer Mensch unterworfen war, erhaben, namentlich dem Tode nicht mehr anheim fallen konnte". — *τῷ θεῷ*) ist mit dem ganzen Relativsatz, nicht bloss mit *ἄμωμον* zusammenzufassen. — *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*) *von todten* (Gesetzes-) *Werken hinweg*, so dass wir von denselben als von etwas Unfruchtbarem und Nichtigem uns losmachen, über sie uns erheben. Der Begriff der *νεκρὰ ἔργα* hier der nämliche wie 6, 1.

V. 15—28. Um Vermittler des Neuen Bundes zu werden, *musste* aber Christus den Tod erdulden. Das folgt aus dem Begriff einer *διαθήκη*, da eine solche nur dann Gültigkeit erlangt, wenn zuvor der Tod des *διαθέμενος* nachgewiesen ist, wie denn auch die erste oder alttestamentliche *διαθήκη* nicht ohne Blut eingeweiht ist. Zur Einweihung des irdischen Heiligthums genügte das Blut von geschlachteten Opferthieren; zur Weihung des himmlischen Heiligthums dagegen bedurfte es eines vorzüglicheren Opfers. Dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht.

V. 15. *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*) *und eben desshalb ist er eines Neuen Bundes Mittler*. Durch *καὶ* verknüpft sich V. 15. eng mit dem Vorigen, und *διὰ τοῦτο* weis't auf den in V. 9—14. enthaltenen Hauptgedanken zurück: eben desshalb, weil Christi Opfer leistet, was die levitischen Opfer zu leisten ausser Stande sind, jenes, kraft ewigen Geistes dargebracht, eine ewige Erlösung schafft, diese dagegen als Fleischessatzungen nur Fleischesreinheit zu bewirken fähig sind. Nicht speciell auf *τὸ αἷμα* V. 14. (*Sykes, Chr. Fr. Schmid, Maier*) geht *διὰ τοῦτο* zurück. Denn in diesem Falle würde natürlicher *δι' αὐτὸ* oder vielmehr *διὰ τοῦ αἵματος* geschrie-

ben sein. Auch nicht mit dem folgenden ὅπως, als blosse Vorbereitung desselben, ist διὰ τοῦτο zusammenzufassen (so *Schlichting, Schulz, Böhme, Bleek, Stengel, Ebrard* u. M.). Denn dadurch würde V. 15. von seinem Zusammenhange mit dem Vorigen losgerissen. — Auf καινῆς liegt kein Nachdruck, wie *Bleek* und *Delitzsch* meinen. Denn sonst hätte das Adjectivum dem Substantivum vorangestellt werden müssen. Im Gegentheil, was vor Allem betont werden soll, ist διαθήκης. Denn eben der innere Nexus der neutestamentlichen διαθήκη mit dem Erlösungstode Christi als ihrer Vermittlungsursache soll hervorgehoben werden, während das Beiwort καινῆς als bekannt aus der Erörterung 8, 8 ff. vorausgesetzt werden durfte, indem dort der von Gott verheissene vollkommene Bund als ein *neuer* hinlänglich charakterisirt worden war. — ὅπως) *auf dass.* Falsch *Heinrichs:* „unde sequitur". Der Finalsatz ὅπως κτλ. soll nicht das διὰ τοῦτο näher entwickeln; er hängt von διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστὶν ab, und giebt das Ziel, zu welchem nach göttlichem Rathschluss die διαθήκη καινὴ führen, und zugleich die Art und Weise, durch welche die Herbeiführung dieses Ziels vermittelt werden sollte, an. — θανάτου γενομένου) *dadurch dass ein Tod erfolgte.* Gemeint ist der Tod Christi. Der Verfasser drückt sich aber generisch aus, weil er das V. 16. 17. zu Bemerkende bereits im Sinne hat. — εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων) *zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde* (oder: zur Zeit desselben) *begangenen Uebertretungen* (oder: Sünden). Zweckbestimmung zu θανάτου γενομένου, nicht zu λάβωσιν. — τὴν ἐπαγγελίαν) *die Verheissung*, d. h. *das verheissene Gut selber.* Mit τὴν ἐπαγγελίαν ist τῆς αἰωνίου κληρονομίας zu verbinden als Angabe, worin das verheissene Gut besteht (Genitiv der Apposition). Durch die Trennung der beiden zusammengehörigen Worte tritt τὴν ἐπαγγελίαν mit grösserem Nachdruck hervor, und die Rede wird rhythmischer. Weniger passend, obwohl sprachlich ohne Anstoss, verknüpfen die *Peschito, Faber Stapulensis, Braun, Chr. Fr. Schmid, Stein, Stengel, Tholuck, Ebrard, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 594.), *Moll* u. M. τῆς αἰωνίου κληρονομίας mit οἱ κεκλημένοι: die zum ewigen Erbe Berufenen. — οἱ κεκλημένοι) Vergl. κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι 3, 1. Der Ausdruck steht hier absolut, und ist nicht ausschliesslich auf die Christen zu beziehen. Denn nach V. 26. und 11, 39. 40. erstreckt sich die Kraft des Erlösungstodes Christi zugleich rückwirkend auf die Generationen der Vergangen-

heit. Eben desshalb ist auch das Participium des *Perfects*, nicht das des Aorists, gesetzt. Denn nicht der historische Act der zeitlichen Berufung, sondern das Berufensein als eine nach dem Rathschluss Gottes bereits vollendete und in die Gegenwart hineinreichende Thatsache soll bemerklich gemacht werden.

V. 16. 17. Beweis der Nothwendigkeit des *θάνατον γενέσθαι* V. 15. durch eine allgemeine Wahrheit. Damit Christus Mittler einer neuen *διαθήκη* werden könnte, war sein Tod erforderlich. Denn zur Gültigkeit einer *διαθήκη* gehört wesentlich, dass zuvor der Tod des *διαθέμενος* constatirt ist. Da unmittelbar vorher (V. 15.) und unmittelbar nachher (V. 18 ff.) *διαθήκη* in der sonst in unserem Brief gewöhnlichen Bedeutung „Bund" gebraucht worden ist, so sollte man wegen der Verknüpfung von V. 16. 17. durch *γὰρ* mit V. 15., und wegen *ὅθεν*, wodurch wiederum V. 18. an V. 16. 17. angeschlossen wird, diese Bedeutung des Worts auch V. 16. 17. erwarten. Dieselbe ist denn auch hier von *Codurcus* (Critt. sacrr. Tom. VII. P. II. p. 1067 sqq.), *Seb. Schmidt, Whitby, Peirce, Michaelis, Sykes, Cramer, Paulus* u. A., zuletzt von *Ebrard* geltend gemacht. Aber sie ist völlig unstatthaft. Denn fasst man *διαθήκη* als Bund, so könnte *ὁ διαθέμενος* nur den, welcher den Bund *schliesst* oder *stiftet*, bezeichnen; als *Vermittler* des Bundes *ὁ διαθέμενος* zu nehmen, wie bei jener Annahme meist geschieht, und diess dann wieder von den *Opferthieren* zu verstehen, durch deren Darbringung der Bund besiegelt wurde, ist reine Willkür. Der Gedanke aber, dass zur Gültigkeit einer Bundesstiftung zuvor der Tod des Bundesstifters erfolgen müsse, wäre ein gänzlich sinnloser. Sinnlos um so mehr, da V. 16. 17. nur eine ganz allgemeine Wahrheit, eine im gewöhnlichen Leben geltende Norm enthalten kann. *Ebrard* findet den Gedanken ausgesprochen: „Wo ein sündiger Mensch mit dem heiligen Gott in einen Bund treten will, da muss der Mensch vorher sterben, durch den Tod erst seine Schuld büssen (oder er muss eine stellvertretende עוֹלָה stellen)." Aber alle diese Bestimmungen sind willkürlich eingetragen. Denn V. 16. 17. ist weder von einem „sündigen Menschen", noch von einem Willensentschluss desselben, noch vom „heiligen Gott", noch von einer „Schuldbüssung", noch von einer „stellvertretenden עוֹלָה" die Rede. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass *διαθήκη* V. 16. 17. nur in der bei griechischen Schriftstellern gleichfalls sehr häufigen Bedeutung

„*Testament*“ oder „*Vermächtniss*“ genommen werden kann. Allerdings entsteht dadurch, dass διαϑήκη in diesen beiden Versen in einem anderen Sinne als vorher und nachher gebraucht ist, eine logische Incorrectheit *), und die formelle Beweiskraft des vom Verfasser Beigebrachten — obwohl die zu Grunde liegenden Gedanken selbst völlig richtig sind — geht verloren. Indess ist zu beachten, dass zwar für uns, die wir zur Wiedergabe der Sinnverschiedenheit einen doppelten Ausdruck wählen müssen, der Uebergang vom einen Begriffe zum andern schroff hervortritt, für den Verfasser dagegen ein unmerklicher sein konnte, da eben im Griechischen ein und dasselbe Wort beide Bedeutungen in sich schloss. So ist es denn auch gekommen, dass die alten griechischen Interpreten διαϑήκη V. 16. 17. ausdrücklich als Testament oder Vermächtniss erklären, dann aber ohne Weiteres zu der Aussage V. 18. übergehen, ohne über die stattfindende logische Incorrectheit auch nur ein Wort zu erwähnen. Der Sinn ist demnach: wo eine διαϑήκη, d. h. ein Testament oder ein Erbvermächtniss vorhanden ist, da ist, damit dasselbe Gültigkeit erlange (vergl. ἰσχύει V. 17.), erforderlich, dass zuvor der Tod des Testators nachgewiesen werde. Den Neuen Bund, welchen Christus durch seinen Opfertod zwischen Gott und den Menschen vermittelt hat, stellt daher der Verfasser hier — im Anschluss an κληρονομίας V. 15. — als ein Vermächtniss Christi dar, welches aber als solches erst durch den Tod Christi habe gültig werden und die Erben in den Besitz der ihnen vermachten Güter habe setzen können. — ϑάνατον) nachdrucksvoll vorangestellt, während τοῦ διαϑεμένου, worauf kein Nachdruck ruht, an's Ende des Satzes tritt. — φέρεσϑαι) *dass beigebracht* oder *constatirt werde*. Falsch *Grotius:* Das Verbum sei so viel wie exspectari („est enim exspectatio onus quoddam“); *Wittich:* es bedeute das Ertragenwerden von Seiten der Angehörigen; *Carpzov*, *Chr. Fr. Schmid*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Stengel*, *Hof-*

*) Denn nicht auf die blosse „*Analogie* eines Vermächtnisses oder Testamentes“ beruft sich der Verfasser, wie *de Wette* meint. — Das Verfahren übrigens, welches *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 426 ff.) einschlägt, um das Nichtvorhandensein einer logischen Incorrectheit darzuthun, indem er nämlich in dem ganzen Abschnitt V. 15 ff. διαϑήκη weder „Bund“ noch „Testament“, sondern überall nur „Verfügung“ bedeuten lassen will, ist, wie auch *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 598. Anm.) anerkennen, ein völlig missglücktes. S. ausserdem die Bemerkk. von *Nickel* in Reuter's Repertor. 1858. März. p. 194 f.

mann (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 428.) u. A.: es besage nichts weiter als erfolgen oder γίνεσθαι V. 15.

V. 17. Bekräftigende Erläuterung von V. 16. — ἐπὶ νεκροῖς) *bei Todten*, d. h. nur unter der Bedingung, dass die Urheber desselben todt oder gestorben sind. — βεβαία) *fest* oder *unverbrüchlich* (vergl. 2, 2.), insofern nach eingetretenem Tode des Testators eine Umstossung oder Abänderung des Testaments von Seiten desselben nicht mehr möglich ist. — μήποτε) *niemals*. μήποτε mit μήπω oder nondum gleichzusetzen (*Vulgata, Faber Stapulensis, Erasmus, Luther, Schlichting, Böhme*) ist sprachlich unzulässig. *Oecumenius, Theophylact, Lud. de Dieu, Heinsius, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Lachmann, Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 429.) und *Delitzsch* betrachten das Wort als Fragpartikel, was den Sinn nicht ändert, und vorzüglicher erscheinen könnte, da bei Annahme einer assertorischen Aussage statt des subjectiven μήποτε das objective οὔποτε erwartet werden sollte. Indess ist auch sonst bei späteren Schriftstellern nach ἐπεί, wenn es einen objectiv gültigen Grund einführt, die Setzung der subjectiven Negation nichts Seltenes. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 426. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 304. — ἰσχύει) sc. διαθήκη, nicht ὁ διαθέμενος (*Peirce*).

V. 18—22. Auch die erste διαθήκη ist nicht ohne Blut eingeweiht, und ohne Blutvergiessen giebt es keine Vergebung im mosaischen Gesetze.

V. 18. Ὅθεν) *darum*, sc. weil nach V. 16. 17. eine διαθήκη erst durch voraufgegangenen Tod gültig wird. V. 16. 17. in Parenthese zu schliessen, und ὅθεν auf V. 15. zurückzubeziehen (*Zachariae, Morus, Storr, Heinrichs, Bisping*), ist willkürlich. — οὐδέ) das steigernde: *auch nicht einmal*. — ἡ πρώτη) *die erste*, oder alttestamentliche, sc. διαθήκη. Falsch ergänzen *Wetstein* und *Koppe* (bei *Heinrichs*): σκηνή. — ἐγκεκαίνισται) *ist eingeweiht worden*, d. h. auf gültige Weise eingeführt. Das Verbum im N. T. nur hier und 10, 20.

V. 19. 20. Geschichtsbeweis für die Behauptung V. 18. mit freier Bezugnahme auf Exod. 24, 3—8. — κατὰ τὸν νόμον) wird von *Schlichting, Calov, Jac. Cappellus, Seb. Schmidt, Bengel, Storr, Böhme, Bleek, Bisping* u. A. mit πάσης ἐντολῆς zusammengefasst: „jegliches Gebot nach dem Gesetze, d. h. wie es in dem Gesetze enthalten war". So schon die *Vulgata:* lecto enim omni mandato legis. Allein gegen diese Structur entscheidet der Mangel des verbindenden Artikels und die Auffälligkeit der Präposition

κατά. Mit Recht haben desshalb *Oecumenius*, *Faber Stapulensis*, *Erasmus*, *Vatablus*, *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Wittich*, *Braun*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* u. A. κατὰ τὸν νόμον zu λαληθείσης gezogen. Nur darf man dann nicht, wie meist geschieht, erklären: „gemäss dem von Gott erhaltenen Befehle", sondern der Sinn ist: nachdem nach Maassgabe des von Gott erhaltenen Gesetzes jegliches Gebot von Moses dem gesammten Volke verkündigt war. Die Richtschnur für die Verkündigung der ἐντολαὶ war der νόμος, da er dieselben in sich begriff. — παντὶ τῷ λαῷ) Exod. 24, 3. steht bloss διηγήσατο τῷ λαῷ. Aber das παντὶ ergab sich aus dem dort sofort folgenden ἀπεκρίθη δὲ πᾶς ὁ λαός. — καὶ τῶν τράγων) *und der Böcke.* Von geschlachteten Böcken schweigt der zu Grunde liegende Bericht des Exodus. *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Bengel*, *Böhme* u. A. nehmen desshalb an, dass der Verfasser die Exod. 24, 5. vor den Dankopfern von Rindern genannten Brandopfer im Auge gehabt, insofern zu Brandopfern nach Levit. 1, 10 ff. 4, 23 ff. 9, 2. 3. Numer. 6, 10. 11. 7, 27. Widder und Ziegenböcke, sowie andere kleinere Thiere gewählt werden konnten. Möglich indess ist auch, dass, wie *Bleek*, *de Wette* und *Bisping* vermuthen, dem Verfasser das schon V. 12. 13. berücksichtigte Opfer von Rindern und Böcken, welches vom Hohenpriester am grossen Versöhnungstage darzubringen war, im Sinne lag. — μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου) *nebst Wasser und Purpurwolle und Ysop.* Auch hierüber findet sich im Exodus a. a. O. nichts bemerkt. Doch werden alle drei Gegenstände anderwärts bei gesetzlich gebotenen Besprengungen zur Reinigung erwähnt. Vergl. Num. 19, 6. 17 f. Levit. 14, 2 ff. 49 ff. Hiernach war bei den Besprengungen, die zur Reinigung der durch Berührung eines Leichnams oder durch den Aussatz Befleckten angeordnet waren, eine Mischung von lebendigem Quellwasser theils mit der Asche der rothen Kuh, theils mit dem Blute eines geschlachteten Vogels vorgeschrieben. Dessgleichen war nach den angeführten Stellen zu diesen Besprengungen Ysop (אֵזוֹב, vergl. über diese Pflanze *Winer*, bibl. Realwörterb. Bd. 2. Aufl. 2. p. 819 f.) und purpurfarbene Wolle erforderlich. Mit derselben ward wahrscheinlich der Ysopstengel umwunden, und dieser diente als Besprengungswedel. — αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν) *besprengte er sowohl das Buch selbst als auch das ganze Volk.* τὸ βιβλίον ist das βιβλίον τῆς διαθήκης Exod. 24, 7. Von ei-

ner Besprengung auch dieses Bundesbuches aber ist im Exodus nichts gemeldet. Man hat daher zur Ausgleichung der Differenz *αὐτό τε τὸ βιβλίον* noch vom vorhergehenden *λαβὼν* abhängen lassen wollen. So nach dem Vorgange der koptischen und armenischen Uebersetzung *Grotius*, *Wittich*, *Surenhus*, *Cramer*, *Bengel*, *Michaelis*, *Storr*, *Morus* u. A. Aber das nach *βιβλίον* folgende *καὶ* macht diese Fassung unmöglich. Denn dieses *καὶ* durch Unächterklärung (*Colomesius*, *Valckenaer*) oder durch Annahme eines Pleonasmus (so gewöhnlich) zu beseitigen, ist eigenmächtig; mit *Bengel* aber dasselbe in Correspondenz zu dem *καὶ* V. 21. als „et — et vero" oder „non modo, verum etiam" treten zu lassen, verwehrt, ausser der Unbehülflichkeit der dann entstehenden Satzbildung, und abgesehen von dem störenden *δὲ* V. 21., die doppelte Setzung des Verbums *ἐράντισεν* V. 19. und V. 21. — *πάντα τὸν λαόν*) LXX. V. 8.: *Λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αιμα κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ*. *Schlichting:* Omnem autem populum conspersisse dicitur, quia qui ex proxime astantibus conspersi fuerant, universi populi personam hac in parte gessere, ita ut totus populus conspersus fuisse censeretur. — *ἐράντισεν*) sc. zur Weihung und Reinigung.

V. 20. Exod. 24, 8. LXX.: *καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων*. — *ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός*) *Bengel:* „*praecepit* mihi, ut perferrem *ad vos*".

V. 21. verknüpft mit dem V. 19. 20. Erwähnten nichts Gleichzeitiges, sondern ein erst späteres Factum. Denn als von Moses das Gesetz verkündigt ward, und das Volk Beobachtung desselben gelobte, existirte die Stiftshütte noch nicht. Exod. 40., wo von der Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte die Rede ist, wird nun aber nur eine Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe mit Oel, nicht eine Besprengung derselben mit Blut befohlen. Vergl. daselbst V. 9. Dessgleichen ist im Leviticus zwar in Bezug auf den Altar einer Besprengung mit Blut (8, 15. 19. 24.), in Bezug auf die Stiftshütte und deren Geräth dagegen nur einer Salbung gedacht (8, 10 ff.). Möglich indess, dass die jüdische Tradition Genaueres wusste. Wenigstens erwähnt auch *Josephus* (Antiqq. 3, 8, 6.) eine Besprengung der Stiftshütte und ihrer Geräthe durch Moses mit Blut. — Falsch übrigens (wegen des Aorists) lassen *Seb. Schmidt*, *Wittich*, *Cramer* u. A. in V. 21. anstatt einer einmaligen That des Moses eine durch das mosaische Gesetz gebotene, in bestimmten Fristen wiederkehrende Besprengung berichtet

werden, wobei dann die Meisten an die am grossen Versöhnungstage vorzunehmende Besprengung Levit. 16, 14 ff. gedacht wissen wollen. — καὶ — — δέ) *aber auch*. Luk. 2, 35. Joh. 8, 16. al. — τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας) *die für den heiligen Dienst bestimmten Geräthe.*

V. 22. Bestätigung der V. 19—21. angeführten speciellen historischen Thatsachen durch die allgemeine Regel, welche überhaupt auf dem Gebiete des mosaischen Gesetzes fast ausnahmslose Gültigkeit hat. — σχεδόν) *fast, beinahe* (Act. 13, 44. 19, 26.) gehört nicht zu ἐν αἵματι (*Bengel, Böhme*). Noch weniger ist es mit καθαρίζεται zu verknüpfen, wie von *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact* und *Primasius* geschieht, welche gegen allen Zusammenhang den Gedanken ausgesprochen finden, dass die nach Maassgabe des Gesetzes vorgenommene Reinigung nur eine partielle, leibliche, mithin eine nur unvollkommene sei, da sie Sünden nicht zu tilgen vermöge. Es gehört logisch zu πάντα. Der Verfasser schreibt aber nicht καὶ ἐν αἵματι σχεδὸν πάντα καθαρίζεται, stellt im Gegentheil σχεδὸν dem ganzen Satze voran, um anzudeuten, dass die in dem Ausdruck liegende Beschränkung auf beide Satzglieder sich erstrecke. Der Sinn ist demnach: und fast muss man sagen: Alles wird durch Blut nach dem Gesetz gereinigt, und ohne Blutvergiessen tritt keine Vergebung ein. So mit Recht *Bleek, Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 488., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 500., *Alford* und *Maier*. Rücksichtlich des Gedankens verweis't schon *Grotius* passend auf den Spruch des Talmud (tract. Joma fol. 5, 1. Menachoth fol. 93, 2.): אֵין כַּפָּרָה אֶלָּא בְדָם, non est expiatio nisi per sanguinem. Dass übrigens durch σχεδὸν das Vorhandensein einzelner Ausnahmen eingeräumt wird, findet für die erste Satzhälfte durch Exod. 19, 10. Levit. 15, 5 ff. 27. 16, 26. 28. 22, 6. Num. 31, 22—24., für die zweite Satzhälfte durch Levit. 5, 11—13. seine Rechtfertigung. — πάντα) d. h. Alles überhaupt (Menschen wie Sachen), was als levitisch unrein der Reinigung bedarf. Falsch *Peirce* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 563.): alle Geräthschaften des Heiligthums. — κατὰ τὸν νόμον) *dem Gesetze zufolge*, d. h. sobald die durch das mosaische Gesetz festgestellte Norm in Anschlag kommt. Der Zusatz κατὰ τὸν νόμον ist im Gedanken auch für das zweite Satzglied zu suppliren. — αἱματεκχυσία) ein sonst im Griechischen nicht weiter vorkommendes Wort. Nicht speciell das Ausgiessen des Bluts am Altar (*de Wette, Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2.

p. 435., A.), sondern überhaupt das Blutvergiessen durch Schlachten von Opferthieren (*Bleek*, *Delitzsch*, *Maier*) ist gemeint. — ἄφεσις) *Vergebung*, sc. der begangenen Verschuldung.

V. 23—28. Musste das irdische Heiligthum durch dergleichen entsühnt und eingeweiht werden, so bedurfte es nothwendig zur Weihung des himmlischen Heiligthums eines vorzüglicheren Opfers. Dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht, und bei seiner zu erwartenden Wiederkehr zum Heile derer, die auf ihn harren, wird kein nochmaliges Opfer nöthig sein.

V. 23. Die erste der beiden von ἀνάγκη οὖν abhängigen Aussagen (τὰ μὲν — καθαρίζεσθαι) wird als nothwendiges Ergebniss aus V. 18—22. gefolgert, während dann die zweite Aussage (αὐτὰ δὲ κτλ.) als ein nothwendiges Postulat wiederum aus der ersten Aussage abgeleitet, und solchergestalt eine Rückkehr zu der schon V. 16. 17. bewiesenen Nothwendigkeit des Opfertodes Christi gewonnen wird, um dieselbe von einer neuen Seite in's Licht zu setzen. Die Nothwendigkeit der V. 23. zuerst genannten Thatsache ergiebt sich aus der angegebenen Norm, die auf dem Gebiete des mosaischen Gesetzes Geltung hat; die Nothwendigkeit der zuletzt genannten aus der Differenz des Christlichen vom Jüdischen. Der Hauptgedanke aber liegt in der zweiten Satzhälfte, zu welcher die erste nur die logische Brücke bildet. — οὖν) sc. da Blut ein solch nothwendiges Mittel zur Sühnung und Weihung ist. — ἀνάγκη οὖν) *so thut's denn Noth.* Zu ἀνάγκη οὖν ist ἐστίν, nicht mit *Faber Stapulensis*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Moll* u. A. ἦν zu ergänzen. Denn obwohl der Verfasser bei beiden Satzgliedern ein nur einmaliges specielles Factum im Sinne hat, so drückt er sich doch, wie der Plural θυσίαις zeigt, universell aus, weil er eben aus der inneren Nothwendigkeit, wie sie durch den Sachverhalt selbst sich bedingt, argumentirt. — τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ κτλ.) *dass zwar das Abbild des im Himmel Befindlichen hierdurch gereinigt wird, das Himmlische selbst aber durch bessere Opfer als diese*, d. h. für das charakteristisch Jüdische bestimmt sich das Sühn- und Weihungsmittel nothwendig nach der angegebenen Norm des mosaischen Gesetzes; da nun aber Jüdisches und Christliches wie blosses Abbild des Himmlischen und Himmlisches selbst sich unterscheiden, so muss nothwendig das Sühn- und Weihungsmittel auf christ-

lichem Gebiet ein vorzüglicheres sein als auf jüdischem. — Unter *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *τὰ ἐπουράνια* sind weder die himmlischen Güter (*Seb. Schmidt, Wolf, Rambach* u. M.), noch auch die christliche Kirche und deren Glieder (*Zeger, Estius, Corn. a Lapide, Calov, Böhme, Stengel,* A., vergl. auch *Tholuck*) zu verstehen. Noch weniger kann „dasjenige, was da, wo Gott wesenhaft gegenwärtig ist, sein Verhältniss zur Gemeinde mit sich bringt, d. h. erstlich sein Wohnen bei ihr, welches darin besteht, dass die verklärt menschliche Natur Christi die Wohnung ist für die ganze Fülle des göttlichen Wesens, zweitens das menschliche Wesen in seiner Gottgeweihtheit, in welcher es Christus dem Vater darstellt und dargiebt, und drittens die Stätte, wo Gottes Zorn wider die menschliche Sünde der sühnhaften Leistung begegnet, durch welche er gewendet wird, also Christus, wie er als die Sühnung unserer Sünde zwischen der Gemeinde und ihrem Gotte steht" (*Hofmann,* Schriftbew. II. 1. p. 436 ff. Aufl. 2.), dadurch bezeichnet sein. Vielmehr ist damit, wie aus V. 24. sich ergiebt, speciell *das himmlische Heiligthum* gemeint. V. 24. nämlich wird der Begriff *ἅγια* als schon aus V. 23. *bekannt* vorausgesetzt, insofern daselbst *ἅγια* fast tonlos ist, dagegen aller Nachdruck auf die Beiworte *χειροποίητα* u. s. w. fällt. Hiernach bestimmt sich auch *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von selbst als *das irdische Heiligthum,* insofern es das unvollkommene Nachbild oder die Copie von jenem ist, wie denn schon 8, 5. das levitische Heiligthum als *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* charakterisirt worden war. Der *Plural* aber *τὰ ὑποδείγματα* ist gesetzt, weil eben der Verfasser schon bei V. 23. den Plural *τὰ ἅγια* V. 24. im Sinne hatte. So nimmt denn die erste Satzhälfte von V. 23. auf das specielle schon V. 21. angeführte Factum Rücksicht, während die zweite Satzhälfte durch das specielle Factum, dessen V. 24. Erwähnung geschieht, ihre Erläuterung erhält. — *τούτοις*) *durch dergleichen,* d. h. durch Blut von geschlachteten Opferthieren und ähnliche dem Irdischen angehörende Reinigungsmittel, zu welcher allgemeinen Rubrik auch die V. 13. erwähnte, hier jedoch nicht in Betracht kommende, Asche der rothen Kuh gehört. Wunderlich verkehrt *Paulus:* „für diese — die Israeliten — rein erklärt wurden". — *καθαρίζεσθαι*) ist Passivum. Willkürlich nimmt es *Heinrichs* als Medium, indem er als Object *ἡμᾶς* ergänzt wissen will, wogegen schon der Inhalt der vorhergehenden Verse entscheidet. Der Begriff des Gereinigtwerdens passt nun freilich nicht

für das zweite Satzglied *αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κτλ.* Denn das himmlische Heiligthum ist entnommen der Berührung mit der sündigen Welt; es bedarf daher auch einer Entsühnung oder Reinigung nicht *). Es ist indess unbedenklich, aus *καθαρίζεσθαι* ein verwandtes Verbum vermittelst der Annahme eines Zeugma zum zweiten Satzgliede hinzuzudenken. Da nun nach dem Vorhergehenden das *καθαρίζεσθαι* ein Begriff ist, der dem Begriff des *ἐγκαινίζειν* V. 18. sich unterordnet, das erstere nur den Zweck des letzteren hat, so nimmt man am besten aus dem Begriff des Gereinigtwerdens im ersten Satzgliede für das zweite Satzglied den Begriff des Geweihtwerdens zum Dienste Gottes heraus, indem man dann diess Geweihtwerden des himmlischen Heiligthums von der durch Christi Blut bewirkten Zutrittseröffnung zu demselben (vergl. 10, 19. 20.) versteht. — *κρείττοσιν θυσίαις*) Der Plural ist gewählt, obwohl der Verfasser ausschliesslich an den Opfertod Christi denkt, wegen der allgemeinen Redeform V. 23. als Plural der Kategorie (*de Wette*). Falsch *Grotius* und *Stengel:* ausser dem Opfertode Christi seien zugleich die Leiden der Gläubigen nebst ihren Gebeten und Liebeswerken (13, 15. 16.), und ähnlich *Paulus:* es seien die Aufopferungen Jesu und aller Christen für das pflichtliche Gute gemeint; falsch aber auch *Beza:* es werde darauf hingewiesen, dass das eine Opfer Christi anstatt vieler sei. — Ueber *παρὰ* nach dem Comparativ s. zu 1, 4.

V. 24. Bekräftigende Rechtfertigung von *αὐτὰ τὰ ἐπουράνια* V. 23. durch den Nachweis, dass wirklich das *himmlische* Heiligthum das durch Christi Opfer Geweihte sei.

---

*) Anders freilich urtheilen *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 542 ff.), *Alford* und *Moll.* Nach *Delitzsch* ist die Meinung des Verfassers folgende: „Das überweltliche Allerheiligste, d. i. der ungeschaffene ewige Himmel Gottes bedurfte, obwohl trübungsloses Licht in sich selber, eines *καθαρίζεσθαι* insofern, als das Licht der Liebe gegen die Menschheit da vom Feuer des Zorns über die sündige, so zu sagen, überlodert und verdunkelt war, und das himmlische Zelt, d. i. die Stätte seiner liebesherrlichen Selbstversichtbarung für Engel und Menschen, bedurfte eines *καθαρίζεσθαι* insofern, als die Menschen sich diese auch für sie von Anbeginn bestimmte Stätte durch die Sünde unnahbar gemacht hatten, und sie also erst in die zugängliche Offenbarungsstätte eines den Menschen gnädigen Gottes umgewandelt werden musste. Sowohl in Bezug auf *τὰ ἅγια*, als in Bezug auf *τὴν σκηνήν*, also auf *τὰ ἐπουράνια* insgesammt bedurfte es einer Aufhebung der Wirkung menschlicher Sünde auf sie und einer Aufhebung der göttlichen Gegenwirkung gegen die Sünde, des Zorns, oder, was dasselbe, einer Wandelung desselben in Liebe.“

Falsch *Delitzsch:* V. 24. werde die Erforderlichkeit besserer Opfer für die himmlische Welt aus der Wirklichkeit des Einen geleisteten und zu Gott gebrachten begründet. Denn auf die Einmaligkeit des Opfers Christi geht die Rede erst V. 25. über. — *οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰςῆλθεν Χριστός*) *denn nicht in ein mit Händen gemachtes* (V. 11.) *Heiliges* (d. h. Allerheiligstes, s. zu V. 8.) *ging Christus ein.* — *χειροποίητα*) als der Hauptbegriff emphatisch vorangestellt. — *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*) *ein Abbild des wahrhaftigen* (8, 2.), wesenhaften. *ἀντίτυπα* bezeichnet weder die Copie einer Copie, wie *Bleek* nach dem Vorgange von *Michaelis* ad Peirc., *Cramer*, *Chr. Fr. Schmid* von der Voraussetzung aus annimmt, dass der Verfasser schon den *τύπος* 8, 5. als blosses Abbild des Urbildes sich gedacht habe, noch ist es mit dem Simplex *τύπος* gleichzusetzen, wie von *Chrysostomus*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Wolf*, *Carpzov* u. A. geschieht. Gemeint ist das *Gegenbild*, d. h. das nach Maassgabe des *τύπος* oder des Vorbildes, welches Gott den Moses schauen liess (vergl. 8, 5.), gebildete *Ab-* oder *Nachbild*. Der Ausdruck ist daher mit *ὑπόδειγμα* 8, 5. 9, 23. wesentlich gleich. — *ἀλλ᾽ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*) *sondern in den Himmel selbst*, in das himmlische Allerheiligste, wo der Thron Gottes selber sich befindet, im Gegensatz zu dem irdischen Allerheiligsten, nicht zu dem himmlischen Vorderzelt V. 11. — *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προςώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*) *um jetzt vor dem Angesichte Gottes zu unsern Gunsten* (als unser Fürsprecher und auf unsere Seligkeit bedacht, vergl. 7, 25.) *zu erscheinen.* — *νῦν*) *jetzt*, nachdem er im Himmel seinen bleibenden Wohnsitz erhalten. — *Vor dem Angesichte Gottes.* Auch hierin ein Hinweis auf die Hoheit Christi, des himmlischen Hohenpriesters. Denn nach Exod. 33, 20. konnte kein Mensch am Leben bleiben, der Gottes Angesicht geschaut; wesshalb auch der irdische Hohepriester nicht einmal das irdische Allerheiligste betreten durfte, ohne dass dasselbe zuvor vom Rauche des Rauchopferaltars erfüllt, und dadurch seinem Blick die dortige abbildliche Gegenwart Gottes verhüllt worden war. Vergl. Levit. 16, 12. 13.

V. 25—28. Abermalige (vergl. 7, 27. 28. 9, 12.) Hervorhebung der Einmaligkeit (und somit der Vollgenüge) des Opfers Christi.

V. 25. *Οὐδέ*) *noch auch* sc. *εἰςῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν.* — *προςφέρειν ἑαυτόν*) bezeichnet nicht das Sichdarstellen mit seinem Blute vor Gott im himmlischen Al-

lerheiligsten (*Böhme*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 474., *Alford* u. M.), sondern das sich selbst zum Opfer Darbringen auf Erden. Der Sinn ist: nicht desshalb ging Christus ein in das himmlische Allerheiligste, um alsbald dasselbe wieder zu verlassen, und auf's Neue auf Erden sich selbst zu opfern. — ὁ ἀρχιερεύς) der levitische Hohepriester. — τὰ ἅγια) das irdische Allerheiligste. — ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ) *versehen mit fremdem Blut*. — ἀλλοτρίῳ) Gegensatz zu ἑαυτόν.

V. 26. Erweis der Nothwendigkeit eines nur einmaligen Opfers Christi aus der Widersinnigkeit des Gegentheils. Genügte das Opfer Christi nicht ein für alle Mal zur Sündentilgung, so hätte er ja schon vom Anbeginn der Welt an, weil nämlich, so lange die Welt besteht, keine Generation der Menschheit frei von Sünde war, oftmals nach einander den Tod erdulden müssen. Nun aber, da das widersinnig ist, verhält es sich in Wirklichkeit ganz anders. Aus dieser Argumentation ergiebt sich, dass der Verfasser eine Sühnung der Sünden auch der gesammten früheren Menschheit kraft des Opfertodes Christi annahm. Irriges über den Gedankenzusammenhang haben *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p 441.), *Delitzsch* und *Alford*. S. dagegen *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 552. Anm. — ἐπεί) *denn sonst*, alioquin. Vergl. 1. Kor. 5, 10. 7, 14. al. — ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν) *musste er oftmals leiden*. — Ueber ἔδει ohne ἄν s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 254. — παθεῖν speciell vom Erleiden des Todes, wie 13, 12. — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) *von Grundlegung* oder *Erschaffung der Welt an* (vergl. 4, 3.), d. h. hier: so lange es Menschen giebt in der Welt. — νυνὶ δέ) wie 8, 6. im logischen Sinn: *nun aber*. Gegensatz zu ἐπεὶ κτλ. — ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) *am Ende der Zeitperioden*. Gegensatz zu ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, und gleichbedeutend mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων 1, 1. Vergl. auch ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος Matth. 13, 40. 49. — εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ) *zur Sündentilgung durch sein Opfer*. Diese Worte gehören zusammen. Die Verknüpfung von διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ mit πεφανέρωται, welche *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Carpzov*, *Heinrichs*, *Schulz*, *Böhme*, *Tholuck* u. A. vorgezogen haben, ist bei der richtigen Sinnbestimmung des Verbums (s. u.) hart und unnatürlich, und durch das angebliche Analogon ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος 1. Joh. 5, 6. noch keineswegs gerechtfertigt. *Tholuck's* Einwand aber, dass ἅπαξ — αἰώνων dem κατ' ἐνιαυτὸν V. 25., und πεφανέρωται διὰ τῆς θυσίας dem εἰςέρχε-

ται ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ ebendaselbst antithetisch gegenüberstehe, ist nichtig, da die zweite Satzhälfte von V. 26. zur ersten Satzhälfte dieses Verses, nicht aber zu V. 25., den Gegensatz bildet, wesshalb auch ἐπεὶ — κόσμου nicht mit *Beza*, *Mill*, *Griesbach*, *Carpzov*, *Schulz*, *Bloomfield* u. A. in Parenthese zu schliessen ist. — Auf dem Personalpronomen bei θυσίας liegt übrigens kein Nachdruck, so dass der Sinn wäre: durch das Opfer von sich selbst (so *Erasmus*, *Calvin*, *Beza* in ihren Uebersetzungen, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Schulz*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard* u. A.). Es heisst bloss: durch sein Opfer (*Bleek*, *de Wette*), so dass nicht αὑτοῦ sondern αὐτοῦ zu schreiben ist. Der Gegensatz des eigenen und fremden Opferblutes war schon V. 25. auf's Neue hinlänglich hervorgehoben. — πεφανέρωται) *er ist offenbar gemacht worden*, d. h. er ist erschienen oder sichtbar auf Erden aufgetreten. Vergl. 1. Petr. 1, 20. 1. Joh. 3, 5. 8., auch Kol. 3, 4. 1. Joh. 2, 28. 1. Petr. 5, 4. Von dem Erscheinen *vor Gott* den Ausdruck zu deuten, und ihn mit ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ V. 24. gleichzusetzen (*Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Heinrichs*, *Schulz*, A.), verwehrt ebensowohl das Fehlen des dann unentbehrlichen Zusatzes τῷ θεῷ wie das dem πεφανέρωται correspondirende ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται V. 28.

V. 27. 28. Weitere (καί) Geltendmachung des ἅπαξ V. 26. durch eine Analogie. Wie den Menschen ein für alle Mal der Tod beschieden ist, sie, wenn sie den Tod einmal erduldet haben, nicht noch einmal zu sterben brauchen, sondern auf den Tod für sie nur noch das Gericht folgt, so hat auch Christus ein für alle Mal zur Tilgung der Sünden sich dargebracht; bei seiner Wiederkehr wird er nicht nochmals zur Sündentilgung sich darzubringen haben, sondern wiederkehren wird er nur noch, um die Gläubigen in den Besitz des ewigen Heils zu setzen. — καθ' ὅσον) *insofern als*. Ist nicht ganz gleichbedeutend mit καθώς, was man wegen des folgenden οὕτως hätte erwarten sollen, und was *Grotius* und *Braun* als das ursprünglich Geschriebene vermuthen; denn es enthält, während καθὼς den blossen Begriff der Vergleichung ausdrücken würde, zugleich eine Grundangabe. Die Grundangabe bezieht sich aber bloss auf ἅπαξ ἀποθανεῖν, dem dann das ἅπαξ προσενεχθεὶς V. 28. entspricht, nicht auch auf den Zusatz μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, da diesem V. 28. ein Moment der Verschiedenartigkeit gegenübergestellt wird. Der Sinn ist: insofern die Menschen überhaupt nur einmal den Tod zu erleiden haben, so konnte auch Christus, da er hierin

seinen Brüdern völlig gleich war, nicht mehrmals sterben. — *ἀπόκειται*) *beschieden ist* (im Rathschluss Gottes). Vergl. Kol. 1, 5. 2. Tim. 4, 8. Das Verbum ursprünglich von dem, was bei Seite gelegt ist, und so bereit liegt zum künftigen Gebrauch. — *ἅπαξ ἀποθανεῖν*) *ein einziges Mal* oder *ein für alle Mal zu sterben*. Vergl. *Sophocles* bei Stobaeus II, 120.: *θανεῖν γὰρ οὐκ ἔξεστι τοῖς αὐτοῖσι δίς*. — *Calvin:* Si quis objiciat, bis quosdam esse mortuos, ut Lazarum et similes (vergl. Hebr. 11, 35.), expedita est solutio, apostolum hic de ordinaria hominum conditione disputare; quin etiam ab hoc ordine eximuntur, quos subita commutatio corruptione exuet (vergl. Hebr. 11, 5.). — *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*) sc. *ἀπόκειται*, nicht *ἐστὶν* oder *ἔσται* (*Camerarius, Klee*). Ob übrigens die *κρίσις* als unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen eintretend (*Jac. Cappellus*, A.), oder als ein erst späterer, mit der allgemeinen Todtenauferweckung zusammenfallender Act vom Verfasser gedacht worden sei (*Bengel, Bleek, Tholuck, Bisping, Delitzsch, Maier*, A.), dafür giebt das dehnbare *μετὰ τοῦτο* keinen Fingerzeig. — *κρίσις*) *Gericht*. Ist ganz allgemein zu nehmen. Falsch versteht es *Schulz* (und so auch *Böhme*) speciell vom Gericht zur Bestrafung oder Verdammung, indem er V. 27. 28. irrig — weil im Widerspruch mit dem absoluten *τοῖς ἀνθρώποις* — zwei verschiedene *Classen* von Menschen (zu bestrafende und zu beseligende) einander gegenübergestellt glaubt.

V. 28. *Ἅπαξ προςενεχθείς*) *ein Mal* (durch Erduldung des Todes zum Opfer) *dargebracht*. *Chrysostomus: ὑπὸ τίνος προςενεχθείς; ὑφ' ἑαυτοῦ δηλονότι*. Falsch (vergl. *ἑαυτὸν* V. 25. 14.) *Delitzsch:* bei dem passivischen *προςενεχθεὶς* sei „an die von menschlich-dämonischer Macht ausgehende Vergewaltigung zu denken, welche sich Christus widerfahren liess, um *προςφορὰ* zur Sühne der Menschheit zu werden." Die Worte *ἅπαξ προςενεχθεὶς* entsprechen dem *ἅπαξ ἀποθανεῖν* V. 27., und *προςενεχθεὶς* bildet mit dem folgenden *ἀνενεγκεῖν* eine Paronomasie: dargebracht, um fortzubringen. *ἀνενεγκεῖν* nämlich bezeichnet nicht das Hinauftragen (und Anheften) an das Kreuz (*Jac. Cappellus, Calov, Wolf, Bengel* u. A. nach 1. Petr. 2, 24., wo aber *ἐπὶ τὸ ξύλον* dabeisteht), oder das stellvertretende Tragen (*Augustin* de pecc. mer. 1, 28., *Estius, Seb. Schmidt, Böhme, de Wette, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 544 f., *Alford, Maier, Moll* u. A. nach dem Sinne des Verbums LXX. Jes. 53, 12.: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε*, welcher Ausspruch allerdings

an unserer Stelle dem Verfasser vorgeschwebt haben mag), oder das Darbringen der Sünden gleichsam als Opfer (*Peschito, Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Michaelis*), sondern die Sühnung der Sünden unter der Vorstellungsform der sofort mit Nothwendigkeit sich daran knüpfenden Folge, d. h. *das Fortschaffen* der Sünden, so dass es den durch εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας V. 26. ausgesprochenen Begriff wieder aufnimmt, und mit ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας 10, 4. identisch wird. Sprachlich ist diese Deutung ohne Anstoss (gegen *Delitzsch* u. A.), da das ἀνὰ in ἀνενεγκεῖν nicht anders als wie z. B. sehr häufig das ἀνὰ in ἀναιρεῖν gebraucht worden ist. — πολλῶν) macht auch hier wie 2, 10. und öfter (s. p. 106.) nur den Begriff der Menge oder Vielheit geltend, ohne Rücksichtnahme darauf, ob diese Vielheit die Gesammtheit der Menschen sei oder nicht. — ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται) *wird zum zweiten Mal sichtbar erscheinen*, nämlich bei seiner Parusie. Nach *Bleek* entsteht, wenn man προςενεχθεὶς von dem auf Erden erlittenen Tode, und nicht mit ihm von einer erst nach der Auferstehung im Himmel geschehenen Handlung erklärt, durch die Worte eine Schwierigkeit, da ja dann Christus schon nach seiner Auferstehung zum zweiten Mal sichtbar erschienen sei. Aber eine solche Schwierigkeit ist auch bei jener Fassung von προςενεχθεὶς gar nicht vorhanden. Denn ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται kann nur von einem zweiten sichtbaren Erscheinen *auf Erden* verstanden werden; als Christus aber nach seiner Auferstehung den Jüngern wieder erschien, hatte er eben *die Erde* noch nicht verlassen; jene Erscheinungen des auferweckten Christus vor seiner Himmelfahrt gehörten demnach noch der Periode seines *ersten* sichtbaren Auftretens auf Erden an. — χωρὶς ἁμαρτίας) bildet den Gegensatz zu εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ist daher nach Maassgabe dieser Worte zu deuten. (Irrig *Bleek*: χωρὶς ἁμαρτίας bilde den Gegensatz zu εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται V. 26.) Christus hat *ein Mal* sich dargebracht zur Sühnung der menschlichen Sünden; kehrt er zum zweiten Male zur Erde zurück, so wird er nicht noch einmal mit Sühnung der menschlichen Sünde es zu thun haben, sondern er wird *abgesehen von Sünde* oder *los von aller Beziehung zur Sünde* den Gläubigen die σωτηρία bringen. Frei von Schuld und Strafe der Sünde *hat* Christus die Gläubigen bereits bei seinem ersten Erscheinen auf Erden durch seinen Opfertod gemacht. *Positiv beseligen* wird er sie bei seiner Wiederkehr. χωρὶς ἁμαρτίας durch Annahme eines Hyperbaton mit τοῖς ἀπ-

ἐκδεχομένοις zu verbinden (so *Faber Stapulensis* und *Grotius*), ist grammatisch unmöglich. Es kann aber auch nicht der Sinn sein, wie die *Irvingianer* wollen, dass Christus selbst bei seinem zweiten Erscheinen auf Erden frei von Sünde sein werde, im Gegensatz zur Sündenlust, die während seines ersten Erscheinens ihm angehaftet habe; denn dass Christus auch während dieser Zeit trotz alles Versuchtseins frei von Sünde gewesen, spricht ja der Verfasser 4, 15. deutlich aus. Unrichtig auch lässt *Bleek* nach dem Vorgange von *Theodorus Mopsuestenus* (*τὸ γὰρ χωρὶς ἁμαρτίας τοῦτο λέγει, ὅτι μὴ κρατούσης ἔτι τῆς ἁμαρτίας οὕτω καὶ αὐτὸς ἔξω παντὸς ἀνθρωπίνου πάθους ὀφθήσεται τότε*) und von *Theodoret* (*οὐκέτι τῆς ἁμαρτίας κρατούσης, ἀντὶ τοῦ χώραν οὐκέτι ἐχούσης κατὰ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἁμαρτίας*) *χωρὶς ἁμαρτίας* so viel wie *μὴ οὔσης ἁμαρτίας* bedeuten, so dass der Sinn sein soll: „bei der Wiederkehr Christi werde die Sünde nicht mehr vorhanden sein, wenigstens in dem Gebiete, worauf sich die Einwirkung des Erlösers beziehen werde.“ Schon grammatisch ist diese Fassung unstatthaft, da *χωρὶς ἁμαρτίας* in einer Beziehung zu dem Subject in *ὀφθήσεται* stehen muss, also nicht durch Gleichsetzung mit einem selbstständigen Participialsatz aus dieser Beziehung herausgerissen werden darf. Aber auch der entstehende Gedanke hätte Schwierigkeit, wie *Bleek* selbst durch die Hinzufügung des „wenigstens u. s. w.“ zugesteht, und obwohl ihn *Bleek* zu rechtfertigen gesucht hat. Noch andere falsche Deutungen des *χωρὶς ἁμαρτίας* bei *Andern*. So, es besage: ohne wiederum stellvertretend mit den Sünden der Menschen belastet, gleichsam für sie zur Sünde (2. Kor. 5, 21.) gemacht worden zu sein (*Oecumenius, Theophylact, Clarius, Akersloot, Wolf, Carpzov, Chr. Fr. Schmid, Heinrichs, de Wette, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 545. Anm., *Alford, Maier, Moll* u. A.), was schon durch die Irrigkeit, das vorhergehende *ἀνενεγκεῖν* vom stellvertretenden Tragen der Sünden zu erklären, sich widerlegt; ohne Sündenstrafe (*Klee*, A.); ohne das für die Sünde übernommene Leiden (*Tholuck*); sine corporis, peccato obnoxii, mortalitate (*Zeger*); sine sacrificio pro peccato (*Jac. Cappellus* u. A.); nicht als Dulder fremder Schuld, sondern als heiliger Richter fremder Schuld (*Ebrard, Delitzsch*; ähnlich *Stein* u. M.), u. s. f., was sämmtlich den sprachlichen Ausdruck gegen sich hat. — *εἰς σωτηρίαν*) gehört zu *ὀφθήσεται*, nicht, wie freilich bei Beibehaltung des unächten Zusatzes *διὰ πίστεως* (s. die krit. Anmerk.) verknüpft werden müsste,

zu *ἀπεκδεχομένοις* (so *Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Camerarius*, *Wolf*, *Klee*, *Paulus*, *Stein*). Denn *τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις* enthält ein unwesentliches, *εἰς σωτηρίαν* aber ein wesentliches Moment der Aussage V. 28. *εἰς σωτηρίαν* nämlich ist positive Näherbestimmung des negativen *χωρὶς ἁμαρτίας*, und bildet somit, wie dieses, eine Antithese zu *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*. Der ganze Satz aber *ἐκ δευτέρου — εἰς σωτηρίαν* correspondirt dem zweiten Satzgliede V. 27.: *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*.

Kap. X.

V. 1. lautet in der *Recepta*: *Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές, οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* Statt dessen fasst *Lachmann* die Worte *Σκιὰν — πραγμάτων* als einen selbstständigen Satz, indem er hinter *πραγμάτων* ein Punctum setzt, lässt dann in der Stereotypausgabe das Relativum vor *προσφέρουσιν* fort, während er in der grösseren Ausgabe das recipirte *ἃς* vor diesem Verbum wieder hinzugefügt hat, setzt ein Komma nach *προσφέρουσιν*, und schreibt *δύνανται* statt *δύναται*. Diese von *Lachmann* gegebene Interpunction und Textgestalt ist in allem Wesentlichen unbedingt zu verwerfen. Bei der Abtrennung der Anfangsworte des Verses zu einer selbstständigen Aussage müsste *ἐστὶν* zu *ἔχων* ergänzt werden. Eine solche Ergänzung aber wäre durchaus gegen den Sprachcharakter des Hebräerbriefs; ohnehin bliebe schon wegen der Kürze des Satzes unerklärbar, wie das Participium *ἔχων* statt des von selbst sich darbietenden Tempus finitum *ἔχει* hätte geschrieben werden sollen. Dazu käme, dass die Verknüpfung mit dem Vorigen durch *γὰρ* Schwierigkeit machte, und der nachfolgende Satz zum Asyndeton würde. Ausserdem würde dieser nachfolgende Satz bei dem Mangel jedes verknüpfenden Relativums nicht einmal den Gesetzen der Grammatik Genüge leisten. Das Relativum vor *προσφέρουσιν* fehlt in A. 2. 7*. 17. 47. Syr. utr. Arm., und A**. 31. Syr. Philonex. schalten dann *αἳ* vor *οὐδέποτε* ein. Statt der *Recepta*: *ἃς προσφέρ.* findet sich aber in D*. L. (?) 73. 137., in einem alten Fragment bei *Matthaei*, welches *Tischendorf* in der *edit. VII.* (vergl. Pars I. p. CXCI.) als N. bezeichnet hat, bei Theodoret, sowie in einer Handschrift des Chrysost. und in der lateinischen Uebersetzung von D. E.: *αἷς προσφέρ.*, und letzteres ist von *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* vorgezogen. Doch ist die *Recepta* *ἅς*, welche auf C. D***. E. (?) K. Sin., die Mehrzahl der Minuskeln und viele VV. sich stützt, zu schützen. Da die drei un-

mittelbar vorhergehenden Worte auf *αις* sich endigen, so konnte auch *ἃς* leicht in *αἷς* verwandelt werden. Die *Recepta: δύναται* endlich wird durch D(* und ***). E. K. L., sehr viele Minuskeln, Vulg. It. Copt. al. Chrys. Theodoret. (text.) Oecum. (comm.) al. bezeugt, während den (auch von *Tischendorf I.* vorgezogenen, und schon von *Griesbach* in den innern Rand gesetzten) *Plural δύνανται* A. C. D**. Sin., etwa 30 Minuskeln, Syr. al. Chrys. (codd.) Theodoret. (comm.?) Damasc. Theophyl. al. darbieten. Aber der Plural ist sinnlos, und kann desshalb nur als Schreibversehen betrachtet werden, welches durch den vorhergehenden Plural *προςφέρουσιν* veranlasst ward. — V. 2. *Ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο*) *Elzev.: ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο.* Gegen die entscheidende Auctorität sämmtlicher Uncialhandschriften, der meisten Minuskeln, Versionen und Väter. — Den Vorzug vor der *Recepta: κεκαθαρμένους* verdient als besser beglaubigt: *κεκαθαρισμένους* (gebilligt von *Grotius*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Delitzsch*, *Alford*). Für *κεκαθαρισμένους* spricht nicht bloss das Zeugniss von D. E. K. Sin. 17. 23**. 37. 39. al., sondern auch das als Schreibfehler aus demselben entstandene *κεκαθερισμένους* in A. C., welches letztere *Lachmann* aufgenommen hat. — V. 6. *Recepta* hier und V. 8.: *εὐδόκησας.* Besser bezeugt aber ist hier (durch A. C. D*. E., das alte Fragment bei *Matth.*, al.) und V. 8. (durch A. D*. [E.?] al. Cyr. Theodoret.) die von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* gewählte, auch von *Delitzsch* gebilligte, Schreibung: *ηὐδόκησας.* — V. 8. Statt der *Recepta: θυσίαν καὶ προςφορὰν* lesen *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* mit Recht nach A. C. D*. Sin*. 17. 23. 57. al. Vulg. It. Syr. Copt. Sahid. Arab. Erp. Cyrill. den Plural: *θυσίας καὶ προςφοράς.* Der Beachtung empfohlen schon von *Griesbach*. Der Singular ist spätere Aenderung zur Conformation mit V. 5. — Dessgleichen ist mit *Lachmann* und *Tischendorf τόν*, welches die *Recepta* vor *νόμον* hinzufügt, nach A. C. Sin. 37. 46. 71. 73. al. Sahid. Cyrill. Chrys. Theodoret. zu tilgen. Die Einschiebung des Artikels war leichter möglich als seine Auswerfung. — V. 9. *τοῦ ποιῆσαι*) *Elzev.: τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός.* Gegen A. C. D. E. K. Sin*. 17. 39. 46. al. mult. It. Copt. Aeth. al. *ὁ θεὸς* ist vervollständigender Zusatz aus V. 7. Mit Recht getilgt von *Griesbach*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche*. — V. 10. Statt des blossen *διὰ* in der *Recepta* lesen *Matthaei* und *Tischendorf II.* und *VII.* nach dem Vorgange der *Edd. Complutens.*, *Erasm.*, *Colin.*, *Stephan.*: *οἱ διά.* *Bloomfield* setzt *οἱ* in Klammern hinzu. Aber *οἱ* (sc. *ἡγιασμένοι*) fehlt in A. C. D*. E*. Sin. 31. 47. al. Chrys., Theodoret., und verdankt seinen Ursprung einem Versehen des Auges, indem die Endung *σμένοι* in *ἡγιασμένοι* zur Schreibung von *ἐσμὲν οἱ* Veranlassung gab. — Anstatt *τοῦ σώματος* in der *Recepta* haben D*. E.

nebst ihrer lateinischen Uebersetzung: *τοῦ αἵματος*. Verfehlte Emendation, da *τοῦ σώματος* V. 10. in augenscheinlicher Correspondenz zu dem Citate *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* V. 5. gewählt worden ist. — *Ἰησοῦ Χριστοῦ*) *Elzev.*: *τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Aber der Artikel hat das Zeugniss sämmtlicher Uncialen, vieler Minuskeln und VV. gegen sich, und ist mit Recht von *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* ausgeworfen. — V. 11. lesen *Elzev.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Reiche*: *πᾶς μὲν ἱερεύς*. In Schutz genommen auch von *Böhme*, *Tholuck* und *Delitzsch*. Den Vorzug indess verdient die Lesart: *πᾶς μὲν ἀρχιερεύς*, welche durch A. C. 31. 37. 46. al. Syr. utr. (jedoch in der Philonex. mit einem Asteriscus) Basm. Aeth. Arm. Theodoret. (text.) Cyrill. Euthal. al. dargeboten wird, schon in die *Editt. Complut.*, *Plantin.*, *Genev.* aufgenommen ward, und neuerdings von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *Alford* restituirt worden ist. Wären die gewöhnlichen levitischen Priester gemeint, so würde, wie mit Recht *Bleek* bemerkt, *οἱ ἱερεῖς* statt *πᾶς ἱερεὺς* geschrieben sein, da jeder einzelne levitische Priester keineswegs täglich zu opfern hatte. Weniger unpassend dagegen ist die Aussage der täglichen Opferdarbringung in Bezug auf den Hohenpriester, da, was von den levitischen Priestern im Allgemeinen galt, wohl speciell dem Hohenpriester als dem Haupt und Repräsentanten derselben beigelegt werden konnte. Ohnehin ist hier am Schluss der Erörterung und wegen der Parallele mit der Person Christi nicht sowohl die Nennung des gewöhnlichen jüdischen Priesters als die Nennung des jüdischen Hohenpriesters zu erwarten. Die Lesart *πᾶς μὲν ἱερεὺς* ist daher als spätere Correctur anzusehen, welche dem nachfolgenden *καθ' ἡμέραν* zu Liebe vorgenommen ward, da dieses *scheinbar* mit *πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς* im Widerspruch stand. — V. 12. *οὗτος δέ*) *Elzev.*, *Matthaei*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*: *αὐτὸς δέ*. Aber *οὗτος δέ* (empfohlen von *Griesbach*, aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischendorf I.*, *Alford*, *Reiche*, gebilligt auch von *Delitzsch*) wird gefordert durch die überwiegende Auctorität von A. C. D*. E. Sin. 67**. 80. 116. al. Syr. utr. Arr. Copt. Basm. Aeth. Arm. It. Vulg. al. Chrys. Cyr Damasc. al. — Statt der *Recepta*: *ἐν δεξιᾷ* hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe: *ἐκ δεξιῶν* geschrieben, was aber durch A. 31. (Sin*. hat *ἐκ δεξιᾷ*, was durch Sin****. in *ἐν δεξιᾷ* geändert ward) nur schwach beglaubigt ist. Mit Recht ist desshalb *Lachmann* in seiner grösseren Ausgabe zur *Recepta* zurückgekehrt. — V. 15. *μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι*) *Elzev.*, *Matth.*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Reiche*: *μετὰ γὰρ τὸ προειρηκέναι*. Gegen entscheidende Zeugen (A. C. D. E. Sin. 17. 31. 47. al. m. Syr. utr. Arr. Copt. Basm. Aeth. It. Vulg. Chrys. Theoph. Ambros. Sedul.). Verdächtigt

schon von *Griesbach*. — V. 16. *Elzev.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Alford*, *Reiche*: *ἐπὶ τῶν διανοιῶν* nach D**. und ***. E. K. L., den meisten Minuskeln und Uebersetzungen, Chrys. Theodoret. al. Ambros. al. Dagegen haben *ἐπὶ τὴν διάνοιαν*: A. C. D*. Sin. 17. 31. 47. al Vulg. (Amiat. Harlej.* Tolet.). Gebilligt von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, und wahrscheinlich das Ursprüngliche. — V. 17. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: *μνησθῶ*. Richtiger *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* nach A. C. D*. E. Sin*. 17.: *μνησθήσομαι*, was *Griesbach* in den innern Rand gesetzt hat. *μνησθῶ* kam aus 8, 12. herüber. — V. 22. *Recepta*: *ἐῤῥαντισμένοι*. Nach A. C. D*. Sin*. schreiben *Lachmann*: *ῥεραντισμένοι*, *Tischendorf* und *Alford*: *ῥεραντισμένοι*. — V. 29. Die Worte: *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* hat *Lachmann* in der Stereotypausgabe getilgt, mit Recht aber, da sie nur von A. und Chrysost. ausgelassen werden, in der grösseren Ausgabe beibehalten. — V. 30. Den nach *ἀνταποδώσω* in der *Recepta* folgenden Zusatz: *λέγει κύριος* hat *Tischendorf I.* und *II.* nach D*. Sin*. 17. 23*. 67**. Vulg. It. Copt. Syr. Aeth. Arab. Erp. Ambr. Bed. ausgeworfen, und auch *Mill* (Prolegg. 496.), *Bengel*, *Griesbach* u. M. betrachten ihn als wahrscheinliches Glossem. *Bloomfield* schliesst ihn in Klammern. Er wird indess geschützt durch A. D***. E. K. L. Sin****. etc. Syr. Philonex. al. und viele VV. Mit Recht hat ihn daher *Tischendorf* in die *edit. VII.* wieder aufgenommen. Auch *Delitzsch*, *Alford* und *Reiche* haben neuerdings für seine Aechtheit sich erklärt. — Die *Recepta*: *κύριος κρινεῖ* ist mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. D. E. K. Sin*. 31. 73. al. Vulg. It. Syr. utr. Aeth. Theodoret. (sem.) umzustellen in *κρινεῖ κύριος*. *Bleek* und *Delitzsch* lesen nach D. E. 55. 71. Vulg. It. Theodoret. (sem.): *ὅτι κρινεῖ κύριος*. Ganz ebenso LXX. Deuteron. 32, 36. Ps. 135, 14. — V. 34. *τοῖς δεσμίοις*) So ist mit *Griesbach*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* u. A. zu lesen nach A. D*. [wie Cod. B. bei 9, 14. aufhört, so fehlt in Cod. C.: 10, 24—12, 15.] 47. 67**. 73. al. Syr. utr. Arab. Erpen. Copt. Arm. Vulg. Chrys. Antioch. Damasc. Theodoret. (comm.) Oecum. (comm.) Pelag. Ambros. al. Aus *τοῖς δεσμίοις* entstand durch Schreibversehen: *τοῖς δεσμοῖς*, welches bei Orig. exhort. ad martyr. 44. sich findet, und welchem das *vinculis eorum* der lateinischen Uebersetzung in D. E. entspricht, während dann *τοῖς δεσμοῖς* glossematisch zu der (noch von *Matthaei* und *Bloomfield* in Schutz genommenen) *Recepta*: *τοῖς δεσμοῖς μου* (D***. E. K. L. Sin. etc.) vervollständigt ward, indem man Paulus als den Verfasser des Briefs ansah, und so eine Anerkennung der ihm selber während seiner Gefangenschaft von den Palästinensern bewiesenen Theilnahme ausgesprochen fand. — Im Folgenden ist die Lesart: *ἔχειν ἑαυτοῖς*,

welche durch D. E. K. L., fast 60 Minuskeln, Chrys. Theodoret. Isidor. III, 225. Damasc. Theophyl. sehr stark bezeugt, schon in die *Edd. Complut.*, *Erasm.* 1., *Steph.* 1. *und* 2. aufgenommen, und später von *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* bevorzugt ist, für ursprünglich zu halten, insofern aus ihr am leichtesten die Entstehung sowohl der *Recepta:* ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς (die, wie es scheint, nur auf wenige Minuskeln sich gründet), als auch der durch A. Sin., 4 Minuskeln, das alte Fragment bei *Matthaei*, Vulg. It. al. dargebotenen, von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* befolgten Lesart: ἔχειν ἑαυτοὺς sich erklärt. — Der Zusatz: ἐν οὐρανοῖς hinter ὕπαρξιν in der *Recepta* fehlt in A. D*. Sin*. 17., in dem alten Fragment bei *Matthaei* im Text, in Copt. Aeth. Vulg. It., bei Clem. Al. Bed., und steht bei Theodoret erst hinter μένουσαν. Erläuternde Glosse, verdächtigt von *Mill* (Prolegg. 1208.) und *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*. — V. 35. *Recepta:* μισθαποδοσίαν μεγάλην. Mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* umzustellen in: μεγάλην μισθαποδοσίαν nach A. D. E. Sin., dem alten Fragment bei *Matthaei*, 73. 116. al. Clem. Al. Orig. Eus. It. Vulg. Copt. al. - V. 38. lässt die *Recepta* das μου, welches sich in den meisten Handschriften der LXX. hinter πίστεως findet, fort. Hinter πίστεως haben dasselbe D*. Syr. utr. Copt., die lateinische Uebersetzung in D. E., Eus. Theodoret. (alic.) Cypr. Hier. Dagegen hinter δίκαιος findet es sich in A. Sin. Arm. Vulg., im alten Fragment bei *Matthaei* von der ersten Hand, bei Clem. Alex. Eus. (alic.) Theodoret. (alic.) Proc. Sedul. Bed. *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* haben es an dieser Stelle aufgenommen, und wahrscheinlich hat auch der Verfasser des Hebräerbr. so gelesen, da es auch bei den LXX. im Cod. A. an dieser Stelle sich findet.

V. 1—4. Veranschaulichung der Nothwendigkeit eines nur *einmaligen* Sichdarbringens Christi zur Sühnung der Sünden (9, 25—28.) durch Hinweisung auf die Wirkungslosigkeit der *stets wiederholten* Sühnopfer innerhalb des Judenthums. Diese stete Wiederholung bezeugt, dass immer noch Sünden vorhanden sind, wie ja auch wirklich eine Sündentilgung durch Blut von Stieren und Böcken unmöglich ist.

V. 1. Begründung des ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας 9, 28. als des in 9, 25—28. liegenden Hauptgedankens durch Geltendmachung des entge-

gengesetzten Sachverhalts auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theokratie: „Denn da einen blossen *Schatten* der zukünftigen Güter, nicht das wirkliche Ebenbild der Dinge das Gesetz enthält, so vermag es *durch alljährlich die nämlichen Opfer*, die man *unaufhörlich* darbringt, niemals die Hinzutretenden zu vollenden.“ Der Nachdruck des Satzes ruht theils auf der Charakteristik des Gesetzes als *σκιὰν ἔχων κτλ.*, theils auf *κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές.* Nicht das aber, wie der Wortlaut des Satzes zu involviren scheint, kann der Verfasser sagen wollen, dass das Gesetz *in dem Falle*, dass sein Inhalt *keine* blosse *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* wäre, durch seine *stets wiederholten* Sühnopfer *in der That* die *τελείωσις* vermitteln würde. Denn wie V. 2. und 3. zeigen, stützt der Verfasser schon an und für sich auf das Factum der jährlichen *Wiederholung* der mosaischen Sühnopfer den Beweis ihrer Zwecklosigkeit. Man muss desshalb annehmen, dass zwei selbstständige Gedankenmomente in eine einzige Aussage mit einander verschlungen sind. Auflösen aber kann man *entweder* so, dass man für beide Gedankenmomente *οὐδέποτε δύναται τελειῶσαι* als gemeinsames Prädicat ansieht: das Gesetz ist unfähig zur *τελείωσις* zu führen, weil es eine blosse *σκιά κτλ.* in sich enthält, und zwar ist es unfähig, durch seine stets sich wiederholenden Opfer zur *τελείωσις* zu führen. *Oder* so, dass das zweite Moment ursprünglich als Folgerung aus dem ersten gedacht ist, aus welcher dann fortschreitend das *οὐδέποτε δύναται κτλ.* abgeleitet wird: weil das Gesetz eine blosse *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* enthält, so findet auf seinem Gebiete eine unaufhörliche Wiederholung der nämlichen Sühnopfer statt; durch diese unaufhörliche Wiederholung aber vermag es nimmer zur Vollendung zu führen. Die letztere Analyse ist vorzuziehen, weil durch sie der durch den Gang der Beweisführung geforderte Gegensatz des *einmaligen* und des *oft wiederholten* Sühnopfers in seiner ganzen Schärfe klar und bestimmt hervortritt, die Charakteristik des *νόμος* als eines *σκιὰν ἔχων κτλ.* dagegen nur als dasjenige, was sie hier dem Zusammenhange nach sein kann, d. h. als ein blosses Hülfsmoment der Beweisführung, zur Geltung kommt. — *σκιάν*) *einen Schatten*, welcher wesenlos ist, in Dunkelheit zerfliesst, und nur die äusseren Umrisse eines Gegenstandes erkennen lässt. Gegensatz ist die *εἰκών*, *das Ebenbild*, welches die Gestalt selbst, scharf und deutlich ausgeprägt, zur Darstellung bringt. S. zu 8, 5. Frei, aber nicht unrichtig, übersetzt *Luther*: „das *Wesen* der Güter selbst.“ — *τῶν μελ-*

λόντων ἀγαθῶν) Vergl. zu 9, 11. — τῶν πραγμάτων) von τῶν μελλόντων ἀγαθῶν nur durch die allgemeinere Ausdrucksform verschieden. — κατ' ἐνιαυτόν) gehört weder zu οὐδέποτε δύναται (*Ebrard*, *Delitzsch*, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 446., *Alford*), noch zu ἃς προςφέρουσιν (*Calvin*, *Er. Schmid*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Bleek*, *de Wette*, *Bloomfield*, A.), in welch letzterem Falle die Worte durch: ταῖς θυσίαις, ἃς κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προςφέρουσιν oder ähnlich aufzulösen wären. Vielmehr ist κατ' ἐνιαυτὸν eng mit ταῖς αὐταῖς zusammenzufassen: *durch alljährlich die nämlichen Opfer.* Nicht ταῖς αὐταῖς κατ' ἐνιαυτὸν θυσίαις schrieb der Verfasser, um beide Begriffe gleich stark zu betonen. Wie übrigens bei κατ' ἐνιαυτὸν hier, so ist auch sonst bei Adverbien, die ihrem Begriff nach mit demselben verglichen werden können, wie ἀεί, πολλάκις u. s. w., eine Umstellung nichts Seltenes. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 488. — ταῖς αὐταῖς θυσίαις) Gemeint sind, wie κατ' ἐνιαυτόν (vergl. auch V. 4.) verlangt, bloss die Opfer am grossen Versöhnungstage, nicht zugleich die täglichen Sühnopfer (V. 11.), wie *Böhme*, *Stein* u. M. annehmen. — προςφέρουσιν) sc. die levitischen Hohenpriester. Falsch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 446.), der überhaupt die Aussage des Verses gänzlich missdeutet hat*): die προςερχόμενοι seien gemeint. — εἰς τὸ διηνεκές) Zeitbestimmung zu προςφέρουσιν. Wollte man mit *Paulus*, *Lachmann* und *Hofmann* a. a. O. εἰς τὸ διηνεκὲς mit dem Folgenden verknüpfen, so würde der Relativsatz ἃς προςφέρουσιν bedeutungslos. — τοὺς προςερχομένους) *die sich* Gott vermittelst der levitischen Priester *Nahenden*, also gleich τοὺς λατρεύοντας V. 2. 9, 9.

V. 2. Begründung von κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐτ. θυσ. οὐδέποτε δύναται τοὺς προςερχομένους τελειῶσαι in Form einer Frage: denn würde nicht sonst ihre Darbringung *aufgehört* haben, weil eben die Gott Dienenden, sobald sie *ein Mal* wirklich von der Sünde gereinigt sind, kein Bewusstsein von Sünden mehr haben, also auch keines Sühnmittels mehr bedürfen? Bei der Recepta ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο würde

---

*) Als Sinn nämlich bringt derselbe heraus: es werde hier „das Versöhnopfer, welches gleichsam vom Gesetze selbst, weil nach dessen Anordnung und vom Hohenpriester für die Gemeinde dargebracht wird, seiner offenbaren Unfähigkeit, wirkliche und dauernde Gewissensreinheit der Einzelnen zu wirken, durch die Thatsache überführt, dass, ungeachtet dasselbe alljährlich für die ganze Gemeinde dargebracht wurde, die Einzelnen das Jahr über immer fortfuhren, für sich Opfer darzubringen"!

der Sinn selbst ungeändert bleiben, nur dass dann die Worte als assertorische Aussage zu fassen wären („denn ihre Darbringung würde ein Ende genommen haben, weil u. s. w."), wodurch indess die Rede an Lebendigkeit (man beachte auch das der *Frage* V. 2. correspondirende ἀλλὰ V. 3.) verlieren würde. Unnatürlich aber ist es, wenn *Beza* ed. 1. und 2., *Wetstein*, *Matthaei*, *Stein* u. M. (vergl. schon *Theodoret*) *auch bei Beibehaltung des* οὐκ den Satz V. 2. als assertorische Aussage betrachtet wissen wollen. Man erklärt dann *entweder* (und so gewöhnlich): denn sonst würde ihre Darbringung nicht aufgehört haben, sc. durch den Eintritt des Neuen Bundes (*Beza:* alioqui non desiissent offerri; *Matthaei:* non cessavissent, non sublata essent; vergl. *Theodoret: Διὰ τοῦτο τέλος ἐκεῖνα λαμβάνει, ὡς οὐ δυνάμενα συνείδησιν καθαρὰν ἀποφῆναι.*), *oder*, indem man ἐπεὶ — προςφερόμεναι eng an das Hauptverbum von V. 1. anschliesst, und *διὰ τὸ μηδεμίαν κτλ.* als zum ganzen Satze V. 1. 2. gehörig betrachtet: das Gesetz vermag durch seine Opfer, weil ihre Darbringung eine endlose war, nicht zur Vollendung zu führen, weil die ein Mal Gereinigten keiner Sünden weiter sich bewusst sind. So *Wetstein*, der aber, was dann allerdings nothwendig und auch vollkommen berechtigt wäre, *οὐκ ἀνεπαύσαντο* statt *οὐκ ἂν ἐπαύσαντο* schreiben will (— — „*quum non cessarent offerri.* Ita quidem, ut haec verba, sublata distinctione majori, jungantur iis, quae praecedunt, deinde sequatur totius sententiae confirmatio: *quia sacrificantes etc.*"). Allein gegen die letztgenannte Erklärungsweise entscheidet, dass das Verhältniss der Satzglieder zu einander ein dunkeles und schwerfälliges werden würde; gegen die erstgenannte aber die dem ἃς *προςφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς* V. 1. sowie überhaupt dem Briefe (9, 9. al.) zu Grunde liegende Voraussetzung, dass der jüdische Opferdienst auch noch zur Zeit des Verfassers fortbestand. — *ἐπαύσαντο προςφερόμεναι*) sc. *αἱ θυσίαι.* Die Structur von *παύεσθαι* mit dem Participium ist im classisch Griechischen wie im Hellenistischen die gewöhnliche. Vergl. Eph. 1, 16. Kol. 1, 9. Act. 5, 42. al. *Hermann* ad Viger. p. 771. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 308 f. — *τοὺς λατρεύοντας*) s. zu 9, 9.

V. 3. Gegensatz gegen *τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας.* So aber, dass die Opfernden kein Schuldbewusstsein mehr hätten, verhält es sich nicht; im Gegentheil liegt in der alljährlichen Wiederholung der Opfer die alljährliche Erinnerung daran, dass noch Sünden vorhanden und zu sühnen sind. Vergl. *Philo* de

victim. p. 841. A. (bei Mangey II. p. 244.): *Εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας μὴ λήθην ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν αὐτῶν κατασκευάζειν.* — De plantat. Noë p. 229. B. (I. p. 345.): *αἱ — θυσίαι — ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας.* — Vit. Mos. III. p. 669. E. (II. p. 151.): *Καὶ γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν* (sc. die *θυσίαι* und *εὐχαὶ* des Gottlosen), *οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται.* — *ἐν αὐταῖς*) sc. *ταῖς θυσίαις.* — *ἀνάμνησις*) nicht: commemoratio (*Vulgata, Calvin, Clarius,* A.) oder commemoratio publica (*Bengel,* A.), so dass an das Sündenbekenntniss, welches der Hohepriester am grossen Versöhnungstage in Bezug auf sich selbst und das ganze Volk ablegte (tract. Jom. 4, 2. 3, 8. 6, 2.), zu denken wäre (*Schlichting, Grotius, Braun,* A.), sondern: *Erinnerung,* Zurückrufung in's Gedächtniss. Vergl. 1. Kor. 11, 24. 25. Luk. 22, 19.

V. 4. Beweis, dass es nicht anders sein könne, geführt aus der Sache selbst. Durch ein grob sinnliches Mittel lässt sich ein hohes geistiges Gut nicht erringen.

V. 5—10. Schriftbeweis aus Psalm 40, 7—9., dass nicht durch Thieropfer, sondern nur durch Erfüllung des Willens Gottes das Freiwerden von Sünden zu erreichen ist. Auf dem Grunde dieser Willenserfüllung durch Christus sind wir Christen geheiligt.

V. 5. *Διό*) *darum*, d. h. in Uebereinstimmung mit der V. 4. angegebenen Unmöglichkeit. — *λέγει*) *spricht er.* Als Subject dazu ergänzt sich leicht Christus, obwohl derselbe seit 9, 28. nicht wieder genannt war. Schon durch den ganzen Zusammenhang, nicht minder aber durch die Zurückweisung von *τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* V. 10. auf *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* V. 5. wird diese Subjectsbestimmung unzweifelhaft. Nach der Ansicht des Verfassers redet durch den Sänger des Psalms Christus. Der Psalm selbst freilich verwehrt (vergl. bes. V. 13.), wie fast allgemein anerkannt ist, die messianische Deutung. Das *Präsens λέγει* übrigens konnte gesetzt werden, da der Ausspruch ein in die Gegenwart hineinreichender, d. h. ein solcher ist, der noch täglich in der Schrift sich nachlesen lässt. — *εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) *bei seinem Eintritt in die Welt,* d. h. *im Begriff* (s. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 237.) in die Welt (sc. durch seine Menschwerdung) einzutreten *). Entnom-

*) Ohne Grund wenden *Delitzsch* und *Alford* gegen diese Auffassung ein, dass zu derselben das nachfolgende *σῶμα κατηρτίσω μοι* nicht passe. S. die Erklärung der Worte.

men ist diese Zeitbestimmung dem ἥκω V. 7. Nach *Bleek*, dem *Grotius* darin vorangegangen ist, und *de Wette*, sowie neuerdings *Maier* und *Beyschlag*, die Christologie des Neuen Testaments. Berl. 1866. p. 192. gefolgt sind, hat der Verfasser bei εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον „weniger an den Moment der Fleischwerdung und Geburt gedacht, als an den des öffentlichen Auftretens auf der Erde zu der ihm vom Vater übertragenen Wirksamkeit, wobei sein Eintritt in die Welt erst der Welt selbst zur Anschauung kam". Allein dann müsste εἰςελθὼν geschrieben sein, und die Formel εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον (Joh. 1, 9. 6, 14. 11, 27. Röm. 5, 12. 1. Tim. 1, 15. al.) verlöre ihren natürlichen Wortsinn. Dasselbe gilt gegen *Delitzsch*, welcher, ganz fern Liegendes herbeiziehend, erklärt wissen will: „menschgeworden und in die von Jesaia 7, 16. bezeichneten Jahre menschlicher Selbstbestimmung eingetreten" — eine Erklärung, welche dadurch nicht annehmbarer wird, dass *Delitzsch*, um dem Participium des Präsens Genüge zu leisten, hinzufügt: „man brauche sich ja das εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nicht als Punkt, man könne es auch als Linie sich vorstellen" *). Denn unmöglich kann der Verfasser Christi εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον und sein zeitlich damit zusammenfallendes λέγειν als ein dauernd sich wiederholendes und fortschreitend erst sich entwickelndes sich gedacht haben. — **θυσίαν καὶ προςφορὰν οὐκ ἠθέλησας)** ***Opfer und Darbringung*** (blutige und unblutige Opfer) ***hast du nicht gewollt.*** Verwandte Aussprüche im A. T.: Ps. 50, 7—15. 51, 18 f. Jes. 1, 11. Jerem. 6, 20. 7, 21—23. Hos. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Mich. 6, 6—8. 1. Sam. 15, 22. Dass aber der Verfasser gerade auf Ps. 40. seinen Schriftbeweis gründete, ward vorzugsweise durch den dort sich findenden, für seinen Zweck sehr wichtigen Zusatz σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι veranlasst. — **σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι)** ***wohl aber hast du einen Leib mir zubereitet***, sc. um mit demselben bekleidet zu werden, und durch Dahingabe desselben in den Tod deinen Willen zu erfüllen. Vergl. V. 7. So fand der Verfasser ohne Zweifel in seinem Exemplar der LXX. Aber dass die hebräischen Worte: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי (Ohren hast du mir gegraben, d. h. durch Offenbarung die religiöse Erkenntniss

---

*) So im Anschluss an *Delitzsch* auch *Alford*, welcher bemerkt: „It expresses, I believe, the whole time, during which the Lord, being ripened in human resolution, was in intent devoting Himself to the doing of His Father's will: the time of which that youthful question „„Wist ye not, that I must be ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου"" was one of the opening announcements."

mir geöffnet) schon ursprünglich von den LXX. durch *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* übertragen worden seien, wie *Jac. Cappellus, Wolf, Carpzov, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Maier, Moll* u. A. wollen, ist schwerlich anzunehmen. Wahrscheinlich übertrugen die LXX. die hebräischen Worte durch *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι,* wie sich noch jetzt in einigen alten Handschriften derselben findet, und *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* entstand erst durch zufällige Corruption, indem *Σ*, der Schlussbuchstabe des unmittelbar vorhergehenden *ἠθέλησας*, fälschlich zum folgenden Wort hinübergezogen, statt *TI* aber irrthümlich *M* gelesen wurde.

V. 6. *An Brandopfern und Sündopfern hattest du kein Wohlgefallen.* — LXX. Cod. Vatic.: *ὁλοκαύτωμα . . . οὐκ ᾔτησας.* Cod. Alex.: *ὁλοκαυτώματα . . . οὐκ ἐζήτησας.* — *καὶ περὶ ἁμαρτίας*) *Oecumenius: τουτέστι προςφορὰν περὶ ἁμαρτίας.* Auch anderwärts mitunter (Levit. 7, 37. Num. 8, 8. al.) bezeichnen die LXX. das Sündopfer durch das blosse *περὶ ἁμαρτίας*, indem sich dazu der Begriff des Opfers von selbst aus dem Zusammenhange ergiebt. *Stein's* Aushülfe, um jede Begriffsergänzung zu vermeiden, *καὶ* durch „auch" zu übersetzen („auch hast du nicht Wohlgefallen an den Opfern für die Sünde"), ist sprachlich unmöglich. — *εὐδοκεῖν*) mit dem Accusativ auch sonst im Hellenistischen nicht selten. Vergl. LXX. Gen. 33, 10. Levit. 26, 34. 41. Ps. 51, 18. 21. al. Daneben im Hellenistischen *εὐδοκεῖν ἐν* (10, 38.), bei Griechen *εὐδοκεῖν τινι.*

V. 7. *Τότε εἶπον*) *damals sprach ich.* Im Sinne des Briefverfassers: damals, als du einen Leib mir bereitet hattest. Im Sinn des Psalmdichters: damals, als solch tiefere Erkenntniss mir geoffenbart ward. Sprachwidrig nehmen *Carpzov, Stein* u. M. *τότε* als gleichbedeutend mit ideo, propterea, während eben so willkürlich *Heinrichs* dasselbe als blosse Uebergangspartikel abundiren lässt. — *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*) ist Parenthese, so dass *τοῦ ποιῆσαι* nicht von *γέγραπται*, wie *Paulus* annimmt, sondern von *ἥκω* abhängt: *siehe, ich komme, um zu thun, o Gott, deinen Willen.* Vergl. V. 9. Anders freilich bei den LXX. (und im Hebräischen), wo *τοῦ ποιῆσαι* von dem im Hebräerbrief fortgelassenen Schlussverbum *ἠβουλήθην* regiert wird (*τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, ὁ θεός μου, ἠβουλήθην:* zu thun deinen Willen, o Gott, ist meine Lust). — *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* im Hebräischen verschieden verbunden und gedeutet. Im Sinn unseres Verfassers: in den Weissagungen des A. T. ist über mich geschrieben. — *κεφαλίς*, Köpf-

chen, dann der Knopf an beiden Enden des Stabes, um welchen im Alterthum die Schriftrolle gewunden ward. *κεφαλὶς βιβλίου* bezeichnet demnach *die Buchrolle*. Auch sonst übertragen die LXX. das hebräische מְגִלָּה (Buchrolle, volumen), mit und ohne Hinzufügung von *βιβλίου*, durch *κεφαλίς*. Vergl. Ezech. 2, 9. 3, 1—3. Esra 6, 2. — *τὸ θέλημα*) Im Sinn des Verfassers: die gehorsame Darbringung des Leibes als Opfer zur Erlösung der Menschheit.

V. 8—10. Gegenüberstellung der beiden Hauptmomente des so eben angeführten Citats und Hervorhebung, dass das eine Moment, auf welches Gott kein Gewicht legt, durch das Judenthum, das andere dagegen, welches bei Gott Geltung hat, durch das Christenthum repräsentirt wird. — *ἀνώτερον*) *oben*, in den Anfangsworten des Ausspruchs. — *λέγων*) sc. *ὁ Χριστός*. Das Participium des Präsens, statt dessen *Schlichting*, *Grotius*, *Bleek*, *de Wette* das des Aorists erwarten, steht hier ebenso wie *λέγει* V. 5., weil der Ausspruch als ein in der Schrift verzeichneter ein noch fortdauernder ist. Nur verräth sich dadurch, dass der Verfasser *λέγων*, nicht *εἰπὼν* oder *λέξας* setzt, dass es ihm weniger auf Angabe des Zeitverhältnisses, in welchem die beiden Aussagen unter einander stehen, als auf Gegenüberstellung dieser beiden Aussagen selbst ankommt; also: *während* er oben spricht u. s. w., hat er *dann* gesagt u. s. w. — *ὅτι*) Recitativpartikel wie 7, 17. 11, 18. — *θυσίας καὶ προςφοράς*) Der Plural dient passend zur Verallgemeinerung des Ausspruchs. — *αἵτινες κατὰ νόμον προςφέρονται*) *als welche doch laut Gesetzesvorschrift dargebracht werden*. Contrastvolle Hinweisung auf des *Judenthumes* Unvollkommenheit und Wirkungslosigkeit, da dieses eben von jenen äusseren Opfersatzungen, die Gott nicht gewollt und an denen er kein Wohlgefallen hat, das Heil abhängig macht. Die Worte sind kein *parenthetischer* Satz, wie noch *Bleek* annimmt, sondern ein für die Argumentation des Verfassers *wesentlicher* Zusatz, der die Structur nicht unterbricht. Sie sind nachdrucksvoll angeknüpfte *Anwendung* der ersten Gedankenhälfte des Schriftcitats auf das Judenthum, der dann V. 10. die Anwendung der zweiten Gedankenhälfte auf das Christenthum gegenübertritt. — *αἵτινες*) geht auf sämmtliche vorhergehende Substantiva zurück.

V. 9. *Τότε εἴρηκεν*) sind Worte des Verfassers, und bilden den Nachsatz zu *ἀνώτερον λέγων* V. 8. Ganz verkehrt lässt *Peirce*, indem er mit *Chrys*. Hom. 17. und

der *Vulgata* (tunc dixi) *τότε εἶπον*, was aber erst aus V. 7. entstanden ist, statt *τότε εἴρηκεν* lesen will, den Nachsatz erst mit *ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον* beginnen. — *τότε* aber, nicht *ὕστερον*, was dem *ἀνώτερον* V. 8. genauer entsprechen würde, schrieb der Verfasser, weil ihm das *τότε εἶπον* des Citats noch im Sinne lag. — *ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*) *er hebt das Erste auf* oder macht es ungültig, *um* als die Geltung habende Norm *das Zweite festzustellen* (Röm. 3, 11.). Parenthetische Einschaltung, so dass V. 10. eng an *τὸ θέλημά σου* sich anschliesst, und von diesem nur durch ein Komma zu trennen ist. Die Parenthese dient ausrufartig dazu, auf die Bedeutsamkeit der V. 10. von dem *ἰδοὺ ἥκω κτλ.* zu gebenden Anwendung aufmerksam zu machen. — *τὸ πρῶτον*) sc. *τὸ προςφέρειν θυσίας καὶ προςφορὰς κτλ.* — *τὸ δεύτερον*) sc. *τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Theodoret: πρῶτον εἶπε τὴν τῶν ἀλόγων θυσίαν, δεύτερον δὲ τὴν λογικήν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ προςενεχθεῖσαν.* Falsch fasst *Peirce τὸ πρῶτον* und *τὸ δεύτερον* adjectivisch, indem er zu beidem *θέλημα θεοῦ* ergänzt. Ebenso falsch *Carpzov:* die *διαθήκη πρώτη* und die *διαθήκη καινή*, oder die *ἱερωσύνη κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν* und die *ἱερωσύνη κατὰ ὁμοιότητα Μελχισεδέκ*, sowie *Stein:* die alttestamentliche und die neutestamentliche Oekonomie seien gemeint.

V. 10. *Ἐν ᾧ θελήματι*) *auf dem Grunde welches Willens* (genauer: welcher Willenserfüllung), und im bedingenden Zusammenhang mit ihm. Gemeint ist der Wille Gottes, von dem zuvor die Rede gewesen. — *ἡγιασμένοι ἐσμέν*) *wir* (Christen) *geheiligt* (von Sünden befreit) *worden sind. ἁγιάζεσθαι* correlat den Begriffen *τελειοῦσθαι* V. 1. und *καθαρίζεσθαι* V. 2. — *ἐφάπαξ*) gehört zu *ἡγιασμένοι ἐσμέν*, nicht, wie *Oecumenius*, *Theophylact*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Stein*, *Bloomfield*, *Alford* u. A. verknüpfen, zu *διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, weil sonst der Artikel *τῆς* wiederholt sein müsste.

V. 11—14. Nochmalige Hervorhebung des Hauptunterschiedes zwischen dem jüdischen Hohenpriester und Christus. Jener wiederholt tagtäglich die nämlichen Opfer, ohne Sündentilgung dadurch zu Wege zu bringen; dieser hat durch sein einmaliges Opfer ewige Heiligung bewirkt. Diess der Hauptgedanke von V. 11—14. In denselben wird aber durch den Gegensatz des *ἕστηκεν* und *ἐκάθισεν* zugleich ein Nebenumstand verwoben, durch welchen gleicherweise der Vorrang Christi vor den levitischen Hohen-

priestern sich verräth. Die jüdischen Priester mussten ihren Dienst stehend verrichten (vergl. Deuter. 10, 8. 18, 7. Judd. 20, 28. al), charakterisirten sich also als Diener oder Niedere (vergl. auch Jak. 2, 3.), während in Christi Sichgesetzthaben zur Rechten Gottes seine Theilnahme an göttlicher Majestät und Herrlichkeit sich bekundet.

V. 11. *Καὶ πᾶς*) *καὶ* ist das erörternde: *und zwar*. Es entwickelt das *ἐφάπαξ* V. 10., und gehört eben so wohl zu V. 12. wie zu V. 11. — *ἀρχιερεύς*) vergl. die krit. Anmerk. — *καθ' ἡμέραν*) s. zu 7, 27. — *περιελεῖν*) stärker als *ἀφαιρεῖν* V. 4. Wörtlich: ringsum wegnehmen.

V. 12. *Οὗτος*) vergl. 3, 3. — *εἰς τὸ διηνεκές*) gehört zu *ἐκάθισεν*. — Mit dem Vorhergehenden verknüpfen es *Oecumenius, Theophylact, Luther*, *Bengel*, *Böhme, Stein* u. A., wodurch aber der offenbare Gegensatz, welchen *εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν* mit *ἕστηκεν καθ' ἡμέραν* V. 11. bildet, vernichtet wird, und die Symmetrie des Satzes V. 12. verloren geht.

V. 13. *Τὸ λοιπόν*) *hinfort*, sc. nachdem er sich zur Rechten Gottes gesetzt. Gemeint ist die bis zum Eintritt der Parusie noch übrig bleibende Zeit. — Den Gegenstand des Harrens drückt der Verfasser im Anschluss an die Worte Ps. 110, 1. aus. — Das *ἐκάθισεν .. τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος, ἕως ..* involvirt übrigens die Voraussetzung, dass die Vernichtung der Feinde Christi noch vor der Parusie desselben zu erwarten sei. Der Verfasser bekundet demnach auch hier eine gewisse Verschiedenheit seiner Anschauung von der des Apostels Paulus, da dieser (vergl. 1. Kor. 15, 22—28.) die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlegt. Die Annahme, welche *de Wette* zur Ausgleichung dieser Differenz für möglich hält, dass der Verfasser des Hebräerbriefs nur „an den Sieg des Evangeliums unter den Völkern gedacht habe, wie denn auch Paulus die allgemeine Verbreitung des Evangeliums und die Bekehrung der Juden vor der Erscheinung Christi erwarte", hat wegen des absoluten und starken Ausdrucks *οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ*, der hier gewählt worden ist, wenig Wahrscheinlichkeit.

V. 14. Nachweis der Möglichkeit des *εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* V. 12. durch die Unnöthigkeit eines abermaligen Opfers, da Christus schon durch das einmalige Opfer vollkommene Heiligung für seine Gläubigen vermittelt hat. — Die Accentuation *μιᾷ γὰρ προςφορᾷ* verdient vor der Schreibung *μιὰ γὰρ προςφορά*, zu welcher *Bengel* geneigt ist, den Vorzug, weil durch die erstere die

Worte eine unmittelbarere Beziehung auf Christus gewinnen. — *τοὺς ἁγιαζομένους*) *die, welche geheiligt werden*, sc. nach dem Rathschluss Gottes. Das Participium des Präsens steht substantivisch wie 2, 11., ohne Rücksichtnahme auf die Zeit.

V. 15—18. Dass es keines weiteren Sühnopfers mehr bedarf, bezeugt auch die Schrift. Diesen Schriftbeweis entnimmt der Verfasser aus dem schon 8, 8 ff. angeführten Ausspruche Jerem. 31, 31—34., indem er denselben hier in seinen beiden Hauptmomenten kurz zusammenfasst.

V. 15. *Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) *Zeugniss aber legt obendrein der heilige Geist uns ab*. — *ἡμῖν*) geht auf die Christen überhaupt. Falsch beschränken es *Raphel*, *Wolf*, *Baumgarten* u. A. auf den Verfasser des Briefs („der heilige Geist bezeugt meine Aussage.“). — *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) Denn der heilige Gottesgeist ist es, der an der bezeichneten Stelle durch den Propheten redet. — Das Subject in *εἰρηκέναι* ist *Gott*, indem der Verfasser die V. 16. folgenden Worte *λέγει κύριος*, obwohl sie ein ursprünglicher Bestandtheil des Citats sind, zu seinen eigenen Worten macht, so dass *μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι — ἐκείνας* das Vorderglied des Satzes bildet, und diesem Vordergliede dann vom Verfasser durch *λέγει κύριος* alles Weitere von *διδοὺς νόμους μου* an bis zum Ende von V. 17. als Schlussglied gegenübergestellt wird. Die Annahme, dass das zweite oder Schlussglied des Citats erst mit V. 17. beginne, und daher vor diesem V. ein *λέγει*, ein *εἶτ' ἐπιλέγει*, ein *τότε εἴρηκεν* oder dem Aehnliches zu ergänzen sei (*Primasius*, *Clarius*, *Zeger*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Limborch*, *Wolf*, *Carpzov*, *Heinrichs*, *Alford*, *Reuss*, A.), ist, obwohl in V. 17. erst das Hauptmoment, worauf es dem Verfasser ganz vorzüglich ankommt, nachfolgt, zu verwerfen, weil dieselbe gegen die sonstige schriftstellerische Genauigkeit des Hebräerbriefs verstösst. Auch das *ὕστερον λέγει*, welches mehre (aber erst späte) Handschriften und einige Uebersetzungen am Schluss von V. 16. hinzufügen, ist daher als Glossem zu betrachten.

V. 16. Statt *τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ* 8, 10. setzt der Verfasser hier *πρὸς αὐτούς*. Wohl nicht unabsichtlich. Durch das allgemeinere *πρὸς αὐτοὺς* trat die bestimmtere Hinweisung auf die leiblichen Nachkommen des Patriarchen als die Empfänger des Neuen Bundes zurück. — *διδούς*) verknüpft sich auch hier grammatisch nur mit *ἣν διαθήσομαι*, hier freilich mit noch grösserer grammatischer Härte als 8, 10.

V. 17. Das *καὶ* im Anfange des Verses halten *Böhme* und *Kuinoel* für eine weitere Citationspartikel des Verfassers. Besser aber, weil natürlicher und einfacher, nimmt man dasselbe als Bestandtheil des Schriftcitats.

V. 18. *Τούτων*) ist nicht Neutrum (*Böhme*: „ut, quicquid esset peccati. in universum designaretur"), sondern Femininum, indem es auf *ἁμαρτιῶν* und *ἀνομιῶν* V. 17. sich zurückbezieht. — *οὐκέτι*) sc. *ἐστίν*, *da findet nicht mehr statt*, sc. weil sie bei solcher Sachlage entbehrlich geworden ist.

V. 19—13, 25. Die dogmatischen Erörterungen sind geschlossen; auf dem Grunde derselben wendet sich der Verfasser auf's Neue zu Ermahnungen an die Leser. Dieselben sind anfänglich der nämlichen Art wie die schon früher gegebenen, und unterscheiden sich von diesen nur durch ihre grössere Ausführlichkeit, nehmen dann aber später einen allgemeineren Inhalt an. Hierauf der Schluss des Briefs.

V. 19—25. Die Leser, im Besitz eines solch' erhabenen Hohenpriesters und des durch ihn vermittelten Segens sollen mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit festhalten am Christenglauben, einander zur Liebe und zu guten Werken anreizen, und nicht, wie bei Einigen zur Sitte geworden, die gottesdienstlichen Versammlungen verlassen. Um so mehr, da die Parusie nahe bevorsteht. Vergl. zu V. 19—25. die ähnliche Ermahnung 4, 14. 16.

V. 19. *Οὖν*) Folgerung aus dem von Kap. 5. an Erörterten. — *ἀδελφοί*) 3, 1. 12. 13, 22. — *παῤῥησίαν*) nicht: Freiheit oder Berechtigung (*Vatablus*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Ernesti*, *Schulz*, *Böhme*, *Stengel*, A.), sondern: *feste, freudige Zuversicht.* — *εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων*) *in Bezug auf den Eingang in's Heiligthum*, d. h. einzugehen in das Heiligthum oder himmlische Allerheiligste (*τῶν ἁγίων* so viel wie *εἰς τὰ ἅγια*, vergl. 9, 8.). Willkürlich will *Heinrichs* auf Jesu Eingang statt auf den uns selbst bevorstehenden die Worte bezogen wissen, indem er, was sprachlich unmöglich, *εἰς τὴν εἴσοδον τ. ἁγ. ἐν τῷ αἵμ. Ἰησοῦ* mit *εἰς τὴν εἴσοδον Ἰησοῦ ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* für gleichbedeutend hält. — *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*) *auf dem Grunde* oder *kraft des Blutes Jesu.* Gehört zu dem ganzen Satze *ἔχοντες παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων*, nicht bloss zu *εἴσοδον* (*Akersloot*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*,

Klee, Paulus, Bleek, Bisping). Die Stelle 9, 25. spricht keineswegs für die letztere Fassung, da hier nicht wie dort *ἐν* im materiellen Sinne: „mit“ verstanden werden kann, die Beziehung des *ἐν αἵματι* an beiden Stellen eine ganz verschiedene ist.

V. 20. *Ἥν*) sc. *εἴςοδον*. Nicht noch mit *ὁδόν* (*Carpzov* u. A.) ist *ἥν* als Objectsangabe zusammenzufassen, so dass bloss *πρόςφατον καὶ ζῶσαν* das Prädicat bildete; noch weniger aber ist *παῤῥησίαν* (*Seb. Schmidt, Hammond* u. M.) zu *ἥν* zu ergänzen. Denn gegen Ersteres entscheidet die Wortstellung, gegen Letzteres die augenscheinliche Correspondenz, in welcher *εἴςοδον* V. 19. und *ὁδὸν* V. 20. mit einander stehen. Die V. 19. nur ihrem Ziel nach (als *εἴςοδος τῶν ἁγίων*) charakterisirte *ὁδὸς* wird nämlich V. 20. weiter ihrer Beschaffenheit nach (als *ὁδὸς πρόςφατος* und *ζῶσα*) geschildert. — *ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόςφατον καὶ ζῶσαν*) *welchen er für uns* (damit auch wir ihn betreten) *eingeweiht hat* (indem er zuerst ihn durchschritt) *als einen neuen* (neu eröffneten, bisher unzugänglichen, vergl. 9, 8.; *Theodoret: ὡς τότε πρῶτον φανεῖσαν.*) *und lebendigen Weg. πρόςφατος* ursprünglich: frisch geschlachtet, dann überhaupt: frisch, neu, recens. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 374 f. — *ζῶσα* aber wird jener Weg oder Eingang genannt, nicht weil derselbe „stets bleibt, und nicht nöthig hat, gleich dem in's levitische Heiligthum, alljährlich durch neues Blut eingeweiht zu werden“ (*Bleek* nach dem Vorgange von *Ernesti, Schulz* u. A., vergl. auch *Chrysost., Oecumen.* und *Theophylact*), sondern weil er lebendig ist in seiner Wirksamkeit (vergl. *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* Joh. 6, 51.), so dass er zum Ziel des ewigen Lebens führt. Gegensatz die Wirkungslosigkeit des Eintritts in das irdische Allerheiligste. — *διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*) *durch den Vorhang, das heisst sein Fleisch, hindurch.* Wie der Hohepriester durch den verhüllenden Vorhang hindurch musste, um in's irdische Allerheiligste zu gelangen, so bildete auch das Fleisch Christi einen Vorhang, der durch den Opfertod gleichsam erst hinweggezogen oder fortgeschafft werden musste (vergl. Matth. 27, 51. Mark. 15, 38. Luk. 23, 45.), ehe der Eintritt in das himmlische Allerheiligste ermöglicht werden konnte. — *διά*) ist räumlich — falsch nimmt es *Stein* instrumental — zu fassen, und nicht mit *ἐνεκαίνισεν* (*Böhme, Delitzsch, Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 453., *Alford, Kluge*) zu verbinden, sondern als mit *πρόςφατον καὶ ζῶσαν* parallel stehende Näherbestimmung an *ὁδὸν* anzuschliessen, indem

ein οὖσαν oder ἄγουσαν von selbst zur Ergänzung sich darbietet. — τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) hängt unmittelbar vom vorigen διά, nicht erst, wie *Peirce* und *Carpzov* wollen, von einem zu supplirenden τοῦ καταπετάσματος ab.

V. 21. wird noch von ἔχοντες V. 19. regiert. Wie τὰ ἅγια V. 19. als allgemeine Bezeichnung statt des speciellen τὰ ἅγια ἁγίων gewählt war, so steht hier (vergl. 5, 6. 7, 1. 3. al.) das allgemeine ἱερέα im Sinne des speciellen ἀρχιερέα, und μέγαν ist, wie 4, 14., Ausdruck der Erhabenheit desselben (gegen *Klee*, *Stein* u. M., welche ἱερέα μέγαν als Bezeichnung des Hohenpriesters zusammenfassen). — ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ) *über das Haus Gottes*. Vergl. 3, 6. *Theodoret, Oecumenius, Estius, Grotius, Calov, Tholuck, Stengel, Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 454. Aufl. 2.), *Maier* u. A. verstehen hierunter nach 3, 2. 6. die Familie Gottes oder die Gläubigen, wodurch aber ohne Grund die Einheit des Bildes vernichtet würde. Gemeint ist der Himmel oder das himmlische Heiligthum als Behausung Gottes, über welche Christus als Hoherpriester waltet *).

V. 22. Προσερχώμεθα) *so lasset uns hinzutreten*, sc. zu diesen ἅγια V. 19. und diesem ἱερεὺς μέγας V. 21., oder auch, was sachlich davon nicht verschieden, zu Gott, so dass προσερχώμεθα hier wie τοὺς προσερχομένους V. 1. absolut gesetzt ist, oder aus dem unmittelbar vorhergehenden τοῦ θεοῦ seine Ergänzung erhält. Vergl. 7, 25. 11, 6., auch 4, 16. — μετ' ἀληθινῆς καρδίας) *mit wahrhaftigem*, d. h. *aufrichtigem Herzen*, so dass es uns wirklicher Ernst ist mit dem προσέρχεσθαι. — ἐν πληροφορίᾳ πίστεως) *in fester Glaubensüberzeugung*, fester innerer Glaubensgewissheit. Vergl. 6, 11. Epexegese von μετ' ἀληθινῆς καρδίας zur schärferen Inhaltsbestimmung desselben. — ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς) *da wir besprengt sind an den Herzen vom bösen Gewissen hinweg*, so dass wir vom letzteren befreit sind (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 547.). Angabe der subjectiven Befähigung zum προσέρχεσθαι, während V. 19—21. die objective Befähigung zu demselben enthielt. Gemeint ist die Rechtfertigung der Christen durch Christi blutigen Opfertod (9, 14.), nach Analogie der Besprengung mit Blut,

*) Dass *Delitzsch* – dem *Alford* sich angeschlossen hat — unter ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ an unserer Stelle *zu gleicher Zeit* „die Gemeinde“ *und* „den Herrlichkeitshimmel“ verstanden wissen will, kann nur als offenbare Verirrung betrachtet werden.

durch welche die ersten levitischen Priester geweiht und befähigt wurden, sich Gott zu nahen. Vergl. Exod. 29, 21. Levit. 8, 30.

V. 23. Die Worte *καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* werden von der *Peschito*, von *Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Luther*, *Estius*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Storr*, *Kuinoel*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 741. Anm.), *Alford*, *Maier*, *Kluge* u. A. in Eins verbunden, und noch zu *προςερχώμεθα* V. 22. als zweiter Participialsatz gezogen. Besser indess verknüpft man *καὶ* mit *κατέχωμεν*, so dass *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* zum Zwischensatz wird, der die subjective Befähigung zu dem *κατέχειν* angiebt, ganz ebenso wie *ἐῤῥαντισμένοι κτλ.* V. 22. die subjective Befähigung zu dem *προςέρχεσθαι* hervorhob. Bei der erstgenannten Structur *) würde das rhythmische Ebenmaass der Satzglieder V. 22. 23. ohne Grund preisgegeben, und *κατέχωμεν* zu abgerissen dastehen. Denn dass *καὶ* vor *κατέχωμεν* habe fehlen können, da V. 24. noch ein drittes Verbum (*κατανοῶμεν*) nachfolge, die Setzung des *καὶ* also erst vor diesem erforderlich gewesen sei, ist irrig, da der Verfasser schwerlich V. 24. schon von vornherein mit V. 22. und 23. im Gedanken zusammenfasste, vielmehr das dort Bemerkte erst später als neue, selbstständige Ermahnung nachbringt, während *προςερχώμεθα . . . καὶ κατέχωμεν* in engster innerer Beziehung zu einander stehen (als entschiedenes Hinzutreten zu der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft und beharrliches Festhalten derselben). — *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*) *da wir gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser*. Bezugnahme auf die Heiligung der Christen durch die christliche Taufe. Vergl. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Das Analogon auf levitischem Gebiete die Waschungen Exod. 29, 4. 30, 19 ff. 40, 30 ff. Levit. 16, 4. Mit Ausschluss der Taufe bloss bildlich mit *Calvin* und A. nach Ezech. 36, 25. die Mittheilung des heiligen Geistes, oder mit *Limborch*, *Ebrard* u. M. das Reingewaschensein von Sünden, oder mit *Reuss* das Blut Chri-

---

*) Eine dritte von *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 178 f. Aufl. 2.) befolgte Verknüpfungsweise, wornach *ἐῤῥαντισμένοι* durch ein Punctum vom Vorigen getrennt und mit *κατέχωμεν* verbunden werden soll, wird, da durch dieselbe der harmonische Satzbau der ganzen, fein angelegten, Periode V. 19—23. plump zertrümmert wird, schwerlich irgendwo Beifall finden. Der volltönend begonnenen Periode würde der rechte Abschluss, dem vermeintlichen neuen Satze der rechte Anfang fehlen.

sti („Il s'agit ici, comme dans toute cette partie de l'épître, du sang de Christ. C'est ce sang, qui nous lave mieux que l'eau des Lévites."), oder mit *Schlichting:* „Christi spiritus et doctrina, seu spiritualis illa aqua, qua suos perfundit Christus, ipsius etiam sanguine non excluso" bezeichnet zu finden, verwehrt das hinzugefügte *τὸ σῶμα*, welches die Erinnerung an einen äusseren Act mit in sich schliesst. — *καθαρῷ*) was rein ist und in Folge dessen auch rein macht. — *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*) *lasset uns festhalten das Bekenntniss der Hoffnung als ein unbeugsames.* — *κατέχωμεν*) insofern schon mit der Taufe die *ὁμολογία* den Christen zu eigen ward. — *τὴν ὁμολογίαν*) kann hier activ (das Bekennen der Hoffnung), aber auch passiv (das Bekenntniss, dessen Gegenstand die Christenhoffnung ist) genommen werden. — *ἀκλινῆ*) stärker als *βεβαίαν* 3, 6. 14. — *πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος*) *denn treu* (so dass er hält, was er verspricht, vergl. 1. Kor. 1, 9. 10, 13. 1. Thess. 5, 24.) *ist, der die Verheissungen gegeben* (nämlich Gott.). Ermuthigungsgrund für das *κατέχειν*.

V. 24. 25. Fortschritt von dem, was von den Christen jeder in Bezug auf sich, zu dem, was er in Bezug auf die Mitchristen zu thun hat. — *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους*) *und lasset unser Augenmerk auf einander uns richten* (vergl. 3, 1.), so dass wir dem Guten und Heilsamen, was wir bei dem Nächsten entdecken, nachzueifern, das Schlechte und Verderbliche dagegen bei uns und ihm zu beseitigen uns bemühen. Auf das erstgenannte Moment den Ausdruck mit *Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, Michaelis* ad Peirc., *Bleek* u. A. zu beschränken, ist kein Grund vorhanden, da auf das positive *εἰς παροξυσμὸν κτλ.* noch das negative *μὴ ἐγκαταλείποντες κτλ.* folgt. — *εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*) *damit Anreizung zur Liebe und zu guten Werken daraus hervorgeht.* — *παροξυσμός*) Act. 15, 39. Deuter. 29, 28. Jerem. 32, 37. und sonst im schlimmen Sinn: Reizung, d. h. Erbitterung. Hier aber, wie bei den Classikern zuweilen das *Zeitwort* (vergl. Xenoph. Memor. 3, 3, 13.: *Ἀλλὰ μὴν οὔτε εὐφωνίᾳ τοσοῦτον διαφέρουσιν Ἀθηναῖοι τῶν ἄλλων, οὔτε σωμάτων μεγέθει καὶ ῥώμῃ, ὅσον φιλοτιμίᾳ, ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα.* Thucyd. 6, 88. al.) im guten Sinn. — *ἀγάπῃ*) die Bruderliebe, und *καλὰ ἔργα* die einzelnen Manifestationen derselben.

V. 25. *Μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν*) *indem wir nicht, wie es*

Etwelcher Sitte ist, unsere eigene Versammlung verlassen (zu besuchen aufhören), und dadurch ein verderbliches Beispiel geben. — τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν) fassen *Calvin, Böhme, Bleek* u. A. als Bezeichnung der Christengemeinde oder christlichen Religionsgesellschaft selber. Allein in diesem Falle würde für ἐγκαταλείπειν nur die Deutung vom wirklichen Abfall vom Christenthum ohne Zwang sich darbieten; den Ausdruck dann davon zu verstehen, dass man die in Armuth, Gefahr und Noth versunkene christliche Kirche durch Versagung von Hülfsleistungen im Stich lasse (*Böhme*), oder davon, dass man den Anforderungen der Kirche zur Pflege der Gemeinschaft durch Versäumung der gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen sich entziehe (*Bleek*), würde nicht sehr natürlich sein. An wirklichen Abfall vom Christenthum aber zu denken, verwehrt der Zusatz καθὼς ἔθος τισίν, da hiernach das ἐγκαταλείπειν eine oftmals bei den nämlichen Personen sich wiederholende Handlung war. Am besten erklärt man desshalb τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν als das Versammeltwerden von uns selbst, um mit einander vereinigt zu sein (vergl. 2. Thess. 2, 1.), d. h. als *unsere eigenen gottesdienstlichen Versammlungen*. — ἑαυτῶν) hat grossen Nachdruck; denn sonst würde das einfache ἡμῶν gesetzt worden sein. Es hat seinen verschwiegenen Gegensatz an den *fremden*, d. h. den *jüdischen* religiösen Versammlungen, und enthält die Andeutung, dass dem Besuch der letzteren die τινὲς den Vorzug gaben. — ἀλλὰ παρακαλοῦντες) sc. ἑαυτούς (vergl. 3, 13.) oder ἀλλήλους, was aus dem vorhergehenden ἑαυτῶν sich leicht ergänzt: *sondern einander ermunternd*, nämlich zum ununterbrochenen Besuch der eigenen christlichen Versammlungen. Ganz unpassend *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 379. Aufl. 2.): zu παρακαλοῦντες sei τὴν ἐπισυναγωγὴν hinzuzudenken. — καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν) *und das um so mehr, als ihr herannahen sehet den Tag*. Verstärkender Verpflichtungsgrund zu dem παρακαλεῖν. — βλέπετε) Der Uebergang aus der ersten in die zweite Person Pluralis hebt die Bedeutsamkeit des Bemerkten, da für die Wahrheit desselben der Verfasser auf das Urtheil der Leser selbst sich berufen kann. — Die ἡμέρα ist der Tag κατ' ἐξοχήν, der Tag des Eintretens der Parusie Christi, welche der Verfasser als ganz nahe bevorstehend denkt (vergl. V. 37.), und welche die Leser selbst schon herannahen sahen in den dem jüdischen Kriege vor-

aufgehenden Unruhen und Aufständen, die bereits ihren Anfang genommen hatten.

V. 26—31. In dem ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν V. 25. bekundete sich eine Lauheit im Christenthume, die zum Abfall von demselben führen konnte. Warnend weis't daher der Verfasser die Leser darauf hin, dass den, welcher wissentlich die erkannte christliche Wahrheit gering achtet und gegen sie sündigt, unfehlbar das Strafgericht Gottes treffen wird. Zu vergl. 6, 4—8.

V. 26. Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας) *Denn wenn wir vorsätzlich* (d. h. gegen besseres Wissen und Gewissen) *sündigen nach Empfang der Erkenntniss der Wahrheit,* so dass wir abtrünnig werden vom Christenthum (vergl. V. 29.), wozu das ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν die gefährliche Vorstufe bildet. Die ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες sind das Gegenbild der ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι 5, 2., und das Participium des Präsens bezeichnet das Fortdauernde oder Habituelle. — ἡ ἀλήθεια ist die Wahrheit schlechthin, welche durch das Christenthum geoffenbart worden ist. Die ἐπίγνωσις dieser absoluten Wahrheit aber umfasst neben dem Erkannthaben derselben durch den Verstand zugleich das Innegewordensein ihrer beseligenden Wirkungen durch eigene Erfahrung oder Erlebung. Vergl. 6, 4. 5. — οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία) *so bleibt in Bezug auf Sünden,* d. h. zur Sühnung derselben, *kein Opfer mehr übrig,* insofern nämlich das die Sünden tilgende Opfer Christi, von dessen Gemeinschaft wir dann uns lossagen, ein nur einmaliges, sich nicht weiter wiederholendes ist, die levitischen Opfer aber Sündentilgung zu bewirken ausser Stande sind. *Bengel:* Fructus ex sacrificio Christi semper patet non repudiantibus; qui autem repudiant, non aliud habent.

V. 27. Φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως) sc. ἀπολείπεται: *wohl aber bleibt übrig* u. s. w. Das ἀπολειπόμενον ist ein Doppeltes, etwas Subjectives (φοβερὰ — κρίσεως) und etwas Objectives (πυρὸς — ὑπεναντίους). — φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως) ist keine Hypallage im Sinn von ἐκδοχὴ κρίσεως φοβερᾶς, wie *Jac. Cappellus, Heinrichs* und *Stengel* annehmen, und wozu auch *Wolf* die Wahl lässt. Das Furchtbare wird auf das subjective Gebiet der Erwartung übertragen. Für einen, der gegen besseres Wissen und Gewissen gefrevelt, ist schon die Erwartung des göttlichen Gerichts etwas Furchtbares. — φοβερά τις) *eine recht furchtbare.* Ueber das mit rhetorischem Nachdruck zu Ad-

jectiven der Qualität oder Quantität hinzutretende *τις* vergl. *Kühner* II. p. 331. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 153. — *κρίσις*) steht auch hier wie 9, 27. ganz allgemein vom göttlichen Gericht überhaupt. Dass dasselbe ein Strafgericht sein werde, liegt nicht im Worte; es ergiebt sich erst aus dem Zusammenhange. — Im zweiten Gliede ruht auf dem vorangestellten *πυρὸς* der Nachdruck, wesshalb auch nach diesem, nicht nach *ζῆλος*, der Casus des folgenden Participiums sich gerichtet hat. Man darf desshalb nicht mit *Luther* u. A. *πυρὸς ζῆλος* zu einem einzigen Begriff („Feuereifer", sc. des göttlichen Zorns) zusammenfassen. Das *πῦρ* wird personificirt, und solchergestalt ein *ζῆλος*, ein *Grimm*, demselben zugeschrieben. Wahrscheinlich vorgeschwebt hat dem Verfasser bei dem letzten Gliede LXX. Jes. 26, 11.: *ζῆλος λήψεται λαὸν ἀπαίδευτον καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἔδεται*. — *τοὺς ὑπεναντίους*) *die Widersacher*. Den Begriff der heimlichen Feinde wegen des *ὑπὸ* mit *Braun* und *Paulus* dem Worte beizulegen, verbietet der empirische Sprachgebrauch. S. *Meyer* zu Kol. 2, 14. Aufl. 3. p. 276.

V. 28. 29. Dass wirklich die Folgen eines *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* so schrecklich sind, wie V. 27. behauptet worden, setzt der Verfasser durch einen Schluss a minore ad majus in's Licht. Schon der Abfall vom mosaischen Gesetze wird mit dem Tode bestraft; um wie viel grösser also muss die Strafe dessen sein, der gegen den Sohn Gottes, dessen Erlösungswohlthaten er bereits an sich erfahren hat, durch Abfall von demselben frevelt! Mit dem Schluss V. 28. 29. ist, was den Gedanken anlangt, 2, 2. 3. 12, 25. zu vergleichen; der Form nach aber unterscheiden sich die dortigen Aussprüche von dem hier befindlichen, indem dort das erste Glied der Vergleichung als hypothetischer Vordersatz, hier als selbstständige Aussage auftritt. — *ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως κτλ.*) *Einer, der das Gesetz des Moses für nichts geachtet*, gegen besseres Wissen und Gewissen dasselbe verletzt oder gebrochen hat, *stirbt, ohne dass man sich seiner erbarmt, auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin*. Obwohl für viele einzelne Uebertretungen des mosaischen Gesetzes die Todesstrafe verhängt war (Exod. 21, 15 ff. 31, 14. Levit. 17, 14. Deuteron. 22, 22 ff. al.), so meint doch der Verfasser, wie aus dem Zusatze *ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν* sich ergiebt, und wie auch das Parallelverhältniss zu V. 29. verlangt, ganz besonders die Satzung Deuteron. 17, 2—7., der zufolge die Todesstrafe

den traf, welcher durch Götzendienst von Jehovah abfiel. Vergl. a. a. O. V. 6. LXX.: *ἐπὶ δυσὶ μάρτυσιν ἢ ἐπὶ τρισὶ μάρτυσιν ἀποθανεῖται.* — *ἐπί*) wie 9, 17.: unter der Bedingung, dass zwei oder drei Zeugen gegen ihn aussagen.

V. 29. *Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr, wird derjenige werth erachtet werden, der* u. s. w. — Mit *δοκεῖτε* überlässt der Verfasser das Urtheil den Lesern, insofern darüber, wie dasselbe ausfallen muss, gar kein Zweifel herrschen kann. — *ἀξιωθήσεται*) sc. von Gott beim Gericht. — *τιμωρία* im N. T. nur hier. — *ὁ καταπατήσας*)) *der mit Füssen getreten hat,* gleich als wäre er eine verächtliche, unnütze Sache. Ein starker Ausdruck. Bezeichnung der vermessenen Verschmähung und Beschimpfung dessen, der doch der Sohn Gottes ist, und den man als den Erlöser bereits in sich kennen gelernt hat. — *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*) *das Blut des Bundes*, d. h. das Blut, welches Christus zur Besiegelung des Neuen Bundes zur Erlösung der Menschheit vergossen hat. Vergl. 9, 15 ff. — *κοινόν*) entweder: *für gewöhnliches, gemeines,* von anderm Blute sich durch nichts unterscheidendes (*Peschito, Oecumenius, Theophylact, Clarius, Beza, Schlichting, Bengel, Schulz, Bleek, Stein, de Wette, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Alford,* A.), oder — was besser, weil stärker, und desshalb den übrigen Aussagen angemessener —: *für unreines* (*Vulgata, Luther, Grotius, Carpzov, Michaelis, Chr. Fr. Schmid, Storr, Böhme, Tholuck, Ebrard, Riehm,* Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 769., *Maier, Moll,* A.) d. h. für Blut eines Missethäters, was Christus, wenn er nicht der Sohn Gottes und der Erlöser wäre, sein würde. — *ἐν ᾧ ἡγιάσθη*) contrastvoller Zusatz zu *κοινὸν ἡγησάμενος* und Paronomasie: *durch die Gemeinschaft mit welchem er doch geheiligt ward,* oder: *dessen heiligende Wirkung er doch an sich selbst schon wahrgenommen hat.* — *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας*) *und der den Geist der Gnade mit Uebermuth behandelt hat,* sc. durch Hohn und Spott über die wunderbare Machtentfaltung desselben im Leben des Christen. Das Compositum *ἐνυβρίζειν τινὶ* oder *τί*, ausser bei Dichtern (Sophocl. Philoct. 342.), erst bei späteren Griechen gebräuchlich. Im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον.* — *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος*) *den heiligen Geist, der ein Geschenk der göttlichen Gnade ist.*

V. 30. Mit dem *χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας* V. 29. ist es vollster Ernst. Das beweisen die Aussprüche Gottes selber in der Schrift. — *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα*) *denn wir kennen den, der da gesprochen,* d. h. wir

wissen, was es auf sich hat, wenn Gott Vorherverkündigungen, wie die folgenden, giebt. — Der erste Ausspruch ist ohne Zweifel aus Deuteron. 32, 35. Derselbe weicht vom hebräischen Original (לִי נָקָם וְשִׁלֵּם), noch mehr aber von den LXX. (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω) ab, stimmt dagegen mit der Citationsweise desselben bei Paulus Röm. 12, 19. so sehr überein, dass selbst das λέγει κύριος, welches im Deuteronomium fehlt, an beiden Orten sich findet. Diese Uebereinstimmung beruht nach *Bleek, de Wette, Delitzsch* und *Reiche,* comment. crit. p. 97. (vergl. auch *Böhme*) auf einer Entlehnung des Citats aus dem Römerbrief, während nach *Meyer* (zu Röm. 12, 19. Aufl. 4. p. 467 f.) die gleichen Worte ἐγὼ ἀνταποδώσω auf die Paraphrase des *Onkelos* (וַאֲנָא אֲשַׁלֵּם) als gemeinsam von Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs benutzte Quelle zurückzuführen sind. Viel wahrscheinlicher indess leitet man den Gleichklang daraus ab, dass der Ausspruch in der Gestalt, welche er hier wie bei Paulus angenommen hat, zum Sprichwort geworden war. — Der zweite, durch καὶ πάλιν (1, 5. 2, 13.) angeknüpfte, Ausspruch κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ findet sich gleichlautend Deuteron. 32, 36. und Ps. 135, 14. Diess κρίνειν τὸν λαὸν αὐτοῦ hat im Sinn des Briefverfassers die allgemeine Bedeutung des *Gerichthaltens über sein Volk*, so dass die abtrünnigen Glieder desselben der Strafe nicht entrinnen werden. Verschieden davon ist der Sinn des Originals: er wird seinem Volke Recht verschaffen. *Delitzsch* freilich, dem *Maier, Kluge* und *Moll* gefolgt sind, will eine solche Sinnverschiedenheit nicht anerkennen. Aber er weiss dieselbe nur dadurch zu beseitigen, dass er — offenbar erst vom Interesse einer falschen Harmonistik geleitet — dem Briefverfasser die Aussage unterschiebt: „der Herr wird seiner Gemeinde Recht schaffen und deren Verräther und Lästerer strafen“ — eine Aussage, deren erste Hälfte gegen den Wortbegriff von κρίνειν sowie gegen den Zusammenhang von V. 26. an, da dieser nicht auf den Begriff des Rechtverschaffens, sondern ausschliesslich auf den Begriff des Strafgerichts führt, willkürlich erst eingetragen wird.

V. 31. wird V. 26—30. in seiner Gedankensumme kurz zusammengefasst, und damit die Warnung geschlossen. *Furchtbar ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen,* d. h. dem göttlichen Strafgericht zur Beute zu werden. Vergl. Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. 5. — ἐμπίπτειν εἰς χεῖρας κυρίου kommt auch LXX. 2. Sam. 24, 14.

1. Chron. 21, 13. Sir. 2, 18. vor, steht aber dort im milden Sinn, indem es dem in die Hände der Menschen Fallen entgegensteht. *Bengel:* Bonum est incidere cum fide; temere terribile. — *θεοῦ ζῶντος*) s. zu 3, 12.

V. 32—39. folgt auf die Warnung eine Ermunterung. Eingedenk der christlichen Tüchtigkeit, welche die Leser in früheren Tagen bewiesen, sollen sie die christliche Freudigkeit nicht verlieren, vielmehr geduldig ausharren im Christenthum; denn nur noch ganz kurze Zeit wird es dauern bis zu Christi Wiederkehr und zum Eintritt der verheissenen Segensfülle. Vergl. 6, 9 ff. — *Theodoret: Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ἱκανὰ ἦν αὐτοὺς ἀνιᾶσαι, ὀλιγωρίαν αἰνιττόμενα καὶ τῶν θείων ἀμέλειαν, κεράννυσι τῶν εἰρημένων τὸ αὐστηρὸν τῇ μνήμῃ τῶν ἤδη κατορθωμένων. Οὐδὲν γὰρ οὕτως εἰς προθυμίαν διεγείρει, ὡς τῶν οἰκείων κατορθωμάτων μνήμη.* — Von den Thatsachen selbst übrigens, deren V. 32—34. Erwähnung geschieht, ist anderweitig nichts Näheres bekannt. Dass der Verfasser, wie *Bleek* II. 2. p. 707. für möglich hält, „die ganze erste Zeit der christlichen Kirche zu Jerusalem, wo dieselbe noch fest in sich zusammenhielt, und namentlich die Verfolgungen, welche dem Märtyrertode des Stephanus vorangingen und folgten", vor Augen gehabt habe, ist schwerlich anzunehmen. Denn wegen des Verhaltens bei *diesen* Bedrängnissen hätte den Empfängern des Hebräerbriefs, da sie eine zweite Generation der palästinischen Christen bildeten, welche von Verfolgungen mit blutigem Ausgang nach 12, 4. bisher noch verschont geblieben war, nur in sehr uneigentlicher Weise Lob gespendet werden können.

V. 32. *Φωτισθέντες*) *nachdem ihr erleuchtet waret*, d. h. nachdem ihr Christum als den Heiland der Menschen erkannt, und seinen Bekennern euch angeschlossen hattet. Vergl. 6, 4. — *ἄθλησιν*) ein Wort der späteren Gräcität, aber im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, verbindet sich mit *παθημάτων* zu einem einzigen Begriff: *Leidenskampf*. *Chrysostomus: οὐχ ἁπλῶς εἶπεν ἄθλησιν ὑπεμείνατε, ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τοῦ πολλήν. Καὶ οὐκ εἶπε πειρασμούς, ἀλλὰ ἄθλησιν, ὅπερ ἐστὶν ἐγκωμίου ὄνομα καὶ ἐπαίνων μεγίστων. ὑπομένειν*) *ertragen*, hier mit dem Nebenbegriff des Standhaften und Unverdrossenen.

V. 33. *Τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ*) *einerseits — andererseits; theils — theils*. Eine ächt griechische Formel (vergl. *Wetstein* z. d. St.). Im N. T. nur hier. — *τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι*) *indem ihr einerseits durch Zustände der Schmach* (11, 26.

13, 13.) *und durch Trübsale zum Schauspiel* (öffentlich der Beschimpfung blossgestellt) *wurdet.* ὀνειδισμοί (der späteren Gräcität angehörig; s. *Lobeck* ad Phryn. p. 512.) bezieht sich auf die Angriffe gegen Ehre und guten Ruf, θλίψεις auf die Angriffe gegen Leib (und Leben) und äusseren Besitz. — θεατριζόμενοι) Vergl. 1. Kor. 4, 9.: θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. Das Verbum nur hier und bei Kirchenvätern. — τοῦτο δὲ κοινωνοὶ . . . γενηθέντες) *andererseits aber zu Mitgenossen* (Mitduldern) . . . *wurdet*, sc. durch Mitgefühl, durch Spendung von Trost und durch Bemühungen, ihre Leiden zu lindern. Erläutert wird κοινωνοὶ γενηθέντες durch συνεπαθήσατε V. 34., weis't also ebenso wie die erste Satzhälfte auf specielle historische Thatsachen hin. Willkürlich desshalb *Ebrard:* der Ausdruck besage, dass die Leser „*durch den Act ihrer Bekehrung* ein für alle Mal Genossen der *Gemeinschaft geworden*, von der sie gewusst, dass es ihr so ergehe oder zu ergehen pflege.“ — τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων) *derer, die in solcher Lage* (sc. ἐν θλίψεσιν καὶ ὀνειδισμοῖς) *sich befanden. Kypke, Storr, Böhme, Kuinoel* u. M. vervollständigen das οὕτως aus dem πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων V. 32.: derer, die also wandelten, d. h. mit grosser Standhaftigkeit den Leidenskampf ertrugen. Für diese Deutung lässt allerdings der gewöhnliche biblische Sprachgebrauch von ἀναστρέφεσθαι sich geltend machen. Da indess πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων V. 32. die allgemeine Aussage ist, die dann V. 33. durch τοῦτο μὲν — τοῦτο δὲ in zwei specielle Unterabtheilungen sich spaltet, so kann οὕτως im zweiten Gliede nur auf die zunächst vorhergehende Charakteristik im ersten Gliede sich zurückbeziehen.

V. 34. Bekräftigende Erläuterung von V. 33., und zwar dergestalt, dass καὶ . . . συνεπαθήσατε der letzten, und καὶ . . . προςεδέξασθε der ersten Hälfte von V. 33. entspricht. — καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε) *denn sowohl mit den Gefangenen habt ihr Mitgefühl gehabt* (4, 15.), indem ihr ihnen thätige Theilnahme schenktet. — καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν κτλ.) *als auch den Raub eurer Habe habt ihr mit Freuden an-* oder *aufgenommen* (vergl. 11, 35.), mit Freuden oder willig über euch ergehen lassen. Falsch *Heinrichs:* προςδέχεσθαι drücke hier zugleich den Begriff von „exspectare“ und von „recipere“ aus, so dass zu übersetzen sei: „ihr sahet ihm entgegen.“ — γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν) Motivangabe für καὶ τὴν ἁρπα-

γὴν κτλ.: *indem ihr erkanntet, dass ihr für euch* (als euer wahres Besitzthum) *eine bessere Habe* (Act. 2, 45.) *und zwar eine bleibende habt*, nämlich die geistigen, ewigen Güter des Christenthums, die keine Gewalt der Erde euch entreissen kann. Vergl. Matth. 6, 20. Luk. 12, 33.

V. 35. Aus V. 32—34. gefolgerte Mahnung. Der in der Vergangenheit bewiesene aufopferungsvolle Eifer für das Christenthum soll die Leser zum freudigen Festhalten desselben auch in der Gegenwart ermuntern, da ja eben dieses zum ersehnten Ziele führt. — ἀποβάλλειν) hier nicht das unfreiwillige Verlieren (*Jac. Cappellus*, *Lösner*, A.), sondern das freiwillige *Vonsichwerfen* oder *Aufgeben* (vergl. Mark. 10, 50.), gleich als handelte es sich um eine werthlose, unnütze Sache; μὴ ἀποβάλλειν also dasselbe, was κατέχειν V. 23. 3, 6. 14. und κρατεῖν 4, 14. 6, 18. — τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν) *eure freudige Zuversicht*, sc. zu Christus als eurem Heiland. Das freimüthige, muthvolle Bekenntniss des Christenthums vor der Welt, wovon *Beza, Grotius* u. M. den Ausdruck verstehen, ist erst die Folge der παῤῥησία, welche auch hier, wie V. 19. 3, 6. 4, 16. eine Stimmung des Gemüths bezeichnet. — ἥτις) *welche ja*. Einführung einer bekannten, unbestreitbaren Wahrheit. — μεγάλην μισθαποδοσίαν) *grosse lohnende Vergeltung* (s. zu 2, 2.), nämlich die verheissene ewige Seligkeit (V. 36.). — Das *Präsens* ἔχει, obwohl die μισθαποδοσία noch etwas Zukünftiges ist, von der zweifellosen Gewissheit des Insichhabens oder Zurfolgehabens.

V. 36. Rechtfertigung der vorhergehenden Mahnung μὴ ἀποβάλητε. Allerdings haben sich die Leser bereits ausgezeichnet durch christliche Tüchtigkeit; aber was ihnen Noth thut, um das Ziel zu erreichen, ist *Ausdauer* und *Beharrlichkeit*, da sie anfangen lau zu werden im Christenthum. ὑπομονῆς ist daher als der Hauptbegriff mit Nachdruck vorangestellt. — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) *das, was Gott will* oder *fordert*, d. h. dem Zusammenhange nach: nicht bloss das Gläubiggewordensein an Christus, sondern auch die beharrliche Ausdauer im Glauben bis zum Ende. *Theophylact:* θέλημα θεοῦ τὸ ἄχρι τέλους ὑπομεῖναι. Gegen den Zusammenhang *Bleek:* τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ sei „die Heiligung der Menschen durch die Darbringung des Sohnes Gottes (V. 7. 9. 10.)“, und somit das ποιεῖν desselben das willige Sichheiligenlassen durch den Erlöser. Zu allgemein *Tholuck* (ähnlich *Stein* u. M.): überhaupt „die dem göttlichen Willen gemässe Normirung des Lebens“ sei gemeint. — ποιήσαντες) bezieht sich nicht auf das

nach V. 32 ff. von den Lesern schon Geleistete (*Bengel*); es bezeichnet aber auch nicht etwas dem κομίζεσθαι Gleichzeitiges oder vielmehr zeitlos damit Zusammenfallendes (*Delitzsch*, *Alford*); es steht streng aoristisch und weis't auf die Zukunft hin, indem das ποιῆσαι bereits eine abgeschlossene Thatsache sein muss, bevor das noch der Zukunft angehörende κομίζεσθαι sich verwirklichen kann. — τὴν ἐπαγγελίαν) *die Verheissung*, d. h. das Verheissene, die verheissene ewige Seligkeit.

V. 37. 38. Ermuthigungsgrund zur ὑπομονή, deren die Leser bedürfen, ausgesprochen mit freier Benutzung der Worte Habak. 2, 3. 4. nach den LXX. Ausdauer thut den Lesern Noth, und zwar Ausdauer nur noch für eine kurze Zeit, da Christi Wiederkehr in allernächster Nähe bevorsteht, und dann denen, die im Glauben ausgeharrt haben, das ewige Leben zu Theil wird, die Abtrünniggewordenen dagegen das Verderben trifft. — Die Worte ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον sind noch kein Bestandtheil des Citats, sondern rühren vom Verfasser selbst her. — μικρὸν ὅσον ὅσον) findet sich noch LXX. Jes. 26, 20., und bedeutet wörtlich: *ein Weniges, wie sehr, wie sehr!* d. h. ein ganz klein Weniges oder *eine ganz kurze Zeit*. μικρόν (Joh. 14, 19. 16, 16 ff.) ist Nominativ (nicht Accusativ auf die Frage wann, wie *Bleek*, *Bisping* und *Alford*, auch *Meyer* zu Joh. 13, 33., annehmen), und nichts weiter als ἐστὶν ist zu demselben zu ergänzen (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 516.). Die Verdoppelung des ὅσον aber dient zur gewichtvollen Verstärkung des Begriffs. Zu vergl. Aristoph. Vesp. 213.: τί οὐκ ἀπεκοιμήθημεν ὅσον ὅσον στίλην; Arrian. Indic. 29, 15.: ὀλίγοι δὲ αὐτῶν σπείρουσιν ὅσον ὅσον τῆς χώρης. S. *Hermann* ad Viger. 726. — ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ) *dann wird, der da kommt, kommen und nicht säumen*. — LXX. a. a. O. V. 3.: διότι ἔτι ὅρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν· ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. Im Sinne des Propheten ist von dem sicheren Eintreffen der Weissagung über die Vernichtung der Chaldäer die Rede. Die LXX. aber haben die Worte falsch übertragen, und als den ἐρχόμενος entweder Gott oder den Messias, von welchem auch spätere jüdische Theologen die Stelle deuteten (s. *Wetstein* zu derselben), angesehen. Vom Messias versteht den Ausspruch auch der Verfasser des Hebräerbriefs, und setzt desshalb den Artikel ὁ zu ἐρχόμενος hinzu. Aehnlich erscheint ὁ ἐρχόμενος Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. als eine (auf Dan. 7, 13. Zach. 9, 9. Mal. 3, 1. Ps.

40, 8. 118, 26. sich stützende) gangbare Benennung des *Messias*. Nur ist dort das *erste* Erscheinen des Messias auf Erden gemeint, während an unserer Stelle (wie mit *ἔρχεσθαι* auch sonst im N. T. sehr häufig, z. B. 1. Kor. 11, 26. Act. 1, 11. Matth. 16, 27. 28. Joh. 21, 22. 23.) auf die *Wiederkunft* Christi als des auf Erden gekreuzigten und zum Himmel erhobenen Messias zur Vollendung des Gottesreichs hingewiesen wird. Willkürlich *Carpzov*, *Heinrichs*, *Bloomfield*, *Ebrard* u. A.: an ein Kommen zur Zerstörung Jerusalems sei hier gedacht.

V. 38. Fortsetzung des Citats, so jedoch, dass der Verfasser die beiden Satzglieder Habak. 2, 4. in umgestellter Reihenfolge beibringt. Dort nämlich lauten die Worte: *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου [ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως] ζήσεται.* Die Umstellung ist eine absichtliche, um die Subjectssuppletion *ὁ ἐρχόμενος* zu *ὑποστείληται* zu verhüten. — *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται*) *mein* (Gottes; nicht Christi: *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 621. Anm.) *Gerechter* (der mir angehörende Fromme) *aber wird durch Glauben leben*. *ἐκ πίστεως* nämlich ist im Sinne des Briefverfassers zu *ζήσεται* zu ziehen. Auch hier wie Röm. 1, 17. und Gal. 3, 11. dasselbe mit *δίκαιος* zu verknüpfen (so *Baumgarten*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stengel* u. A.), ist unstatthaft, weil dem Zusammenhange nach nicht angegeben werden soll, wodurch Jemand *δίκαιος* wird, sondern wodurch er die *ἐπαγγελία* oder, was dasselbe ist, die *ζωὴ αἰώνιος* erwerben wird. Der Begriff der *πίστις* schliesst sich hier nahe an das hebräische אֱמוּנָה an. Gemeint ist in Uebereinstimmung mit der sonstigen Anschauung des Hebräerbriefs, und abweichend von Paulus, das gläubige, treu ausharrende Vertrauen auf Gott und seine Verheissungen. — Das zweite Satzglied *καὶ ἐὰν ὑποστείληται κτλ.* ist von den LXX. missverstanden. Im Hebräischen: הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ siehe, aufgebläht, nicht aufrichtig ist seine (sc. des Chaldäers) Seele in ihm. — *ἐὰν ὑποστείληται*) *falls er sich scheu und feig zurückzieht*. Vergl. Gal. 2, 12. In der Anwendung: wenn er lau wird im Christenthum und von demselben abfällt. *ὑποστείληται* steht nicht impersonell; auch ist nicht mit *Grotius*, *Maier* u. A. *τὶς* oder mit *de Wette*, *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 463. (weniger entschieden Aufl. 5. p. 427.) und *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 117. aus dem vorhergehenden *ὁ δίκαιος* das allge-

meine ἄνθρωπος als Subject zu ergänzen. Das Subject ist noch das zuvor gesetzte ὁ δίκαιός μου. Das ist auch unbedenklich, da δίκαιος vorher nicht im engeren paulinischen Sinn, sondern im allgemeinen Sinn des Frommen zu fassen ist, der in diesem Sinn δίκαιος aber durch das ὑποστέλλεσθαι ein δίκαιος zu sein aufhört. — ἡ ψυχή μου) μου bezieht sich auf *Gott*, nicht auf Christus (*Oecumenius*, und ebenso, doch schwankend, *Theophylact*, sowie neuerdings *Riehm* a. a. O.), noch weniger auf den Verfasser des Briefs (*Calvin:* perinde accipiendum est, ac si ex suo sensu apostolus proferret hanc sententiam. Neque enim illi propositum fuit exacte recitare prophetae verba, sed duntaxat locum notare, ut ad propiorem intuitum invitaret lectores.).

V. 39. äussert der Verfasser seine Zuversicht, dass die Leser und er selber nicht zur Classe der Menschen gehören, welche, weil sie aus Feigheit und Kleinmuth vom Christenglauben sich zurückziehen, dem Verderben anheimfallen, sondern vielmehr zur Classe derer, welche im Christenglauben nicht lass werden, und darum das Leben gewinnen. Diese Vertrauensäusserung ist ihrem Wesen nach eine Ermahnung an die Leser, und zwar eine eindringlichere, als wenn die directe Ermahnungsform gewählt worden wäre. — Zu ἐσμὲν ergänzen *Grotius, Wolf, Carpzov, Heinrichs* u. v. A. irrig τέκνα oder υἱοί. Denn εἶναι mit dem blossen Genitiv ist bekannte, ächt griechische Weise zum Ausdruck eines Angehörigkeitsverhältnisses. S. *Bernhardy,* Syntax p. 165. *Kühner* II. p. 167. — εἰς ἀπώλειαν — — εἰς περιποίησιν ζωῆς) verstärkende Hinweisung auf das Resultat des beiderseitigen Verhaltens. — ἀπώλεια ist ewiges Verderben, und περιποίησις ψυχῆς (vergl. 1. Thess. 5, 9.: εἰς περιποίησιν σωτηρίας) Erwerbung der Seele, d. h. des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit. Falsch *Ebrard:* von der leiblichen Rettung aus dem über Jerusalem drohenden Gerichte sei die Rede. ψυχῆς übrigens gehört bloss zu περιποίησιν, nicht schon, wie *Böhme* will, zu ἀπώλειαν, da nur jenes, nicht zugleich dieses eines Beisatzes bedarf.

Kap. XI.

V. 3. μὴ ἐκ φαινομένων) Statt dessen findet sich in der *Peschito:* ex illis, quae non cernuntur; in der *Vulgata:* ex invisibilibus in Lat. D. E.: ex non apparentibus. Diese Uebertragungen indess

sind blosses Interpretament, ohne dass das wirkliche Vorhandensein einer alten Lesart: ἐκ μὴ φαινομένων daraus sich folgern liesse. — Den Vorzug vor der *Recepta:* τὰ βλεπόμενα verdient das von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* aufgenommene, auch von *de Wette*, *Tholuck*, *Delitzsch* u. A. gebilligte τὸ βλεπόμενον theils wegen der besseren Bezeugung durch A. D*. E*. Sin. 17. It. Copt. Clem. Didym. Ath. Cyr. al., theils desshalb, weil eine Umsetzung des Singulars in den Plural näher sich darbot als das Gegentheil. — V. 4. *Elzev.:* μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ. Dafür haben A. D*. Sin*. 17.: μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τῷ θεῷ. Aufgenommen von *Lachmann*. Allein der Gedanke: „indem Abel in Bezug auf seine Opfergaben Gott Zeugniss gab" wäre unverständlich, und obendrein incorrect und verschroben ausgedrückt. Dazu kommt, dass, da μαρτυροῦντος κτλ. unverkennbare Näherbestimmung von ἐμαρτυρήθη ist, der Context selbst auf Gott als Subject in μαρτυροῦντος hinweis't. Ohne Zweifel ist desshalb τῷ θεῷ erst dadurch entstanden, dass das Auge eines Abschreibers auf das im Anfang des Verses stehende τῷ θεῷ sich verirrte. — Statt der *Recepta:* λαλεῖται lesen *Griesbach* (der aber dann der Recepta einen gleichen Werth beilegt), *Lachmann*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* mit Recht: λαλεῖ. Für dasselbe entscheidet einerseits die bedeutende Auctorität von A. Sin. 17. 23. 31. 39. al. mult. Syr. utr. Arabb. Copt. Armen. Slav. rec. Vulg. Clem. Orig. Athan. Nyss. Chrys. (in comment.) Epiphanius. Asterius. Damasc. Chronic. alex. Theodoret. (in textu) Photius ms. Oecum. Theophyl., andererseits der Sprachgebrauch. Denn weder im medialen Sinne mit *Beza*, *Er. Schmid*, *Wolf*, *Carpzov*, *Baumgarten*, noch in dem passivischen: praedicatur, laudatur, in omnium ore est mit *Jos. Scaliger*, *Lud. de Dieu*, *Wetstein*, *Heinrichs*, *Stengel* λαλεῖται zu fassen, würde sprachlich gerechtfertigt sein, ganz abgesehen davon, dass bei der letzteren Annahme die Aussage eine sehr triviale würde. — V. 5. *Elz.:* εὑρίσκετο. Beglaubigter aber (durch A. D. E. Sin. 109. Epiphan.) ist die Wortform ηὑρίσκετο, die auch LXX. Gen. 5, 24. im Cod. Alex. sich findet. Mit Recht aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford*. — Statt der *Recepta*: τῆς μεταθέσεως αὐτοῦ ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* und A. nach A. D*. Sin*. 17. 67**. 80. Vulg. It. Copt. bloss: τῆς μεταθέσεως, und statt der *recipirten* Wortform: εὐηρεστηκέναι mit *Lachmann*, *Tischendorf*, *Delitzsch* und *Alford* das durch A. K. L. 46. 71. 73. al. Theophyl. besser beglaubigte: εὐαρεστηκέναι zu schreiben. — V. 8. *Elzev.:* καλούμενος Aber A. D. (E.?) Vulg. It. Arm. Theodoret. Hier. Bed. haben: ὁ καλούμενος. Gebilligt von *Mill*. Mit Recht in den Text gesetzt von

Lachmann und *Tischendorf I.* — Der Artikel τόν, welchen die *Recepta* vor τόπον hinzufügt, ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* nach A. D*. Sin*. zu tilgen, und nach A. D*. K., vielen Minuskeln, Chrys. Damasc. Theophyl. mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* ἔμελλεν zu schreiben statt des *recipirten:* ἤμελλε. — V. 9. καὶ παρῴκησεν, welches D*. E. zugleich mit ihrer lateinischen Uebersetzung statt der *Recepta:* πίστει παρῴκησεν darbieten, ist spätere Corruption, da V. 9. ein *neuer* Beleg der πίστις des Abraham mitgetheilt wird. — εἰς γῆν) *Elzev.:* εἰς τὴν γῆν. Aber der Artikel fehlt in A. D**. K. L. Sin., sehr vielen Minuskeln, bei Damasc. und Oecum. Verdächtigt ist er von *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. — V. 11. καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας) *Elzev.:* καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας ἔτεκεν. Aber ἔτεκεν ist spätere Glosse, die durch A. D*. Sin*. 17. Vulg. It. Copt. Sah. Aeth. utr. Chrys. (codd.) verurtheilt wird. Für unächt hielten dasselbe schon *Beza*, *Grotius*, *Mill* (Prolegg. 1355.), *Bengel;* und *Griesbach*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. haben es mit Recht getilgt. — V. 12. Statt der *Recepta:* ἐγεννήθησαν lesen *Lachmann*, *Bleek*, *Delitzsch* und *Alford:* ἐγενήθησαν, was wegen der stärkeren Bezeugung durch A. D*. K. 109. 219*. al. (Vulg. It.: *orti sunt*) vorzuziehen ist. — ὡς ἡ ἄμμος) So schon die *Editt. Complut.* und *Steph.* 2., dann *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. *Elzev.:* ὡσεὶ ἄμμος. Gegen A. D (* und ** und ***). (D*. 31.: καθὼς ἡ) E. K. L. Sin. 23. 37. 46. 47. al. mult. Chrys. (codd.) Damasc. Oecum. Theophyl. — ἡ παρὰ τὸ χεῖλος) fehlt in D*. E., in deren lateinischer Uebersetzung und in Aeth. utr. Der Ursprung der Auslassung ist auf ein blosses Schreibversehen zurückzuführen, zu welchem die gleichlautenden Schlussbuchstaben in ἄμμος und χεῖλος den Anlass gaben. — V. 13. Statt der *Recepta:* μὴ λαβόντες lies't *Lachmann:* μὴ προσδεξάμενοι. Allein die *Recepta* stützt sich auf die ansehnliche Auctorität von D. E. K. L. Sin****., fast sämmtlichen Minuskeln, Theodoret u. A., während die *Lachmann*'sche, wahrscheinlich aus V. 35. entstandene, Lesart das alleinige Zeugniss von A. für sich hat. und sinnlos ist. Denn προσδεξάμενοι könnte dem sonstigen Sprachgebrauch nach nur entweder das subjective Erwartethaben (Abgewartethaben) oder das subjective Insichaufgenommenhaben bezeichnen. Keins von beidem aber würde mit der Aussage V. 13. vereinbar sein, welche im Gegentheil dann erst passend werden würde, wenn προσδεξάμενοι, was dieses Verbum nie bedeutet, von dem objectiven Empfangenhaben erklärt werden dürfte. Die Lesart: μὴ κομισάμενοι in Sin*., einigen Minuskeln (17. 23*. 39. al.) und bei Chrys. (in comment.) Damasc. Theophyl. ist erst durch die glei-

che Wendung 10, 36. 11, 39. hervorgerufen. — *ἰδόντες*) *Elzev.*: *ἰδόντες καὶ πεισθέντες*. Aber der Zusatz *καὶ πεισθέντες* hat fast sämmtliche Zeugen (auch Sin.) gegen sich. Er findet sich nur in zwei oder drei Minuskeln, und ist erläuterndes Glossem zu *ἀσπασάμενοι*. Vergl. *Chrysostomus: οὕτω πεπεισμένοι ἦσαν περὶ αὐτῶν ὡς καὶ ἀσπάσασθαι αὐτάς*. *Oecumenius: καὶ ἀσπασάμενοι· πεισθέντες*. — V. 15. *ἐξέβησαν*) *Elzev.*, *Griesbach* (der aber *ἐξέβησαν* in den inneren Rand gesetzt hat), *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bloomfield*: *ἐξῆλθον*. Gegen A. D*. E*. Sin*. 17. 73. 80. Athan. (ed. Bened.: edd. al.: *ἐξεβλήθησαν*) Chron. alex. Damasc. — V. 16. *νῦν δέ*) *Elzev.*, *Matth.*, *Bloomfield*: *νυνὶ δέ*. Gegen entscheidende Zeugen (A. D. E. Sin. 44. 48. al. perm. Athan. Chrys. Theodoret. Oecum.). — V. 19. Die *Recepta*: *ἐγείρειν* stützt sich auf D. E. K. L. Sin., fast sämmtliche Minuskeln, Orig. Chrys. Theodoret. Damasc. al. *Lachmann* und *Tischendorf I.* lesen nach A. (*εγειρε*) 17. 71. Cyr. Chron. alex.: *ἐγεῖραι*. — *Elzev.*: *δυνατός*. A. D**.: *δύναται*. In den Text aufgenommen von *Lachmann*. — V. 20. Statt der *Recepta*: *πίστει* haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*: *πίστει καὶ* aufgenommen nach A. D*. 17. 23. 37. al. Vulg. It. Chrys. (doch nicht in allen Handschriften und Ausgaben) Theodoret. Damasc. Sedul. Bed. Richtig. *καὶ* konnte überflüssig erscheinen, und desshalb leichter fortgelassen als hinzugesetzt werden. — V. 23. Anstatt der *Recepta*: *διάταγμα* lies't *Lachmann*: *δόγμα*. Aber diese Lesart gründet sich auf A. nur *vermuthungsweise*, da sämmtliche Buchstaben des Worts ausser dem *δ* vom Codex abgerissen sind. Ausserdem findet sich *δόγμα* nur in einer Minuskelhandschrift aus dem zwölften Jahrhundert (Cod. 34.). Es ist wahrscheinlich Glossem aus Luk. 2, 1. — Am Schluss von V. 23. fügen D*. E. (und ebenso deren lateinische Uebersetzung, sowie drei Codd. der Vulgata) noch die Worte hinzu: *πιστι μεγας γενομενος μωυσης ανιλεν τον αιγυπτιον κατανοων την ταπινωσιν των αδελφων αυτου*, über deren Unächtheit aber, obwohl *Zeger* und *Mill* (Prolegg. 496.) sie für ächt gehalten haben, schon wegen des *μέγας γενόμενος* V. 24. kein Zweifel walten kann. Sie sind vervollständigender Zusatz nach Maassgabe von Act. 7, 23 ff. — V. 26. *τῶν Αἰγύπτου*) *Elzev.*: *τῶν ἐν Αἰγύπτῳ*. Gegen D. E. K. L. Sin. (auch gegen den spätern Ergänzer von B.) 31. 44. 46. al. plur. Syr. utr. Copt. al. Clem. Euseb. al. Verworfen von *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*, A. Das von *Lachmann* nach A. und einigen Minuskeln (3. 71.) aufgenommene: *τῶν ἐν Αἰγύπτου* verdankt seine Entstehung einer unvollständigen Correctur. — V. 28. Statt der *Recepta*: *ὀλοθρεύων* haben A. D. E. Damasc. die richtigere (*ὄλεθρος*) Schreibung: *ὀλεθρεύων*, welche mit Recht von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* vorgezogen ist. — V. 29. *Elzev.* hat blos: *ὡς διὰ*

ἐηρᾶς. Aber mit *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Delitzsch* und *Alford* ist noch γῆς hinzuzufügen nach A. D*. E. Sin. 17. 31. 47. al., Chrys. Theodoret. (cod.), und wahrscheinlich sämmtlichen Uebersetzungen. Da γῆς kein nothwendiger Zusatz war, so konnte dasselbe leicht fortgelassen werden. — V. 30. *Recepta:* ἔπεσε. Aber nach A. D*. Sin. 17. 23. 31. al. Chrys. ms. ist ἔπεσαν (wofür auch ἔπεσον in 37. und Chrys. ms. zeugt) für das Ursprüngliche zu halten. Aufgenommen von *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford.* Gebilligt von *Delitzsch.* — V. 32. *Elzev.:* ἐπιλείψει γάρ με. Mit *Lachmann, Tischendorf VII.* und *Alford* nach A. D*. Sin. umzustellen in: ἐπιλείψει με γάρ. — Im Folgenden lautet die *Recepta:* περὶ Γεδεών, Βαράκ τε καὶ Σαμψὼν καὶ Ἰεφθάε, Δαυΐδ τε καὶ Σαμουήλ. — Statt dessen lies't *Lachmann* (und so auch *Tischendorf I.*), wie auch im Cod. Sinaiticus sich findet: περὶ Γεδεὼν Βαρὰκ Σαμψὼν Ἰεφθάε Δαυείδ τε καὶ Σαμουήλ. Aus inneren Gründen empfiehlt sich keine dieser beiden Textgestalten. Denn bei beiden würden die hier noch genannten Personen im Widerspruch mit der bisher befolgten Verfahrungsweise ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgezählt sein, insofern historisch Barak vor Gideon, Jephthah vor Simson, Samuel vor David zu nennen gewesen wäre. Und doch weis't die Gleichmässigkeit, womit jedes Mal der zweite Name die der Zeit nach frühere Person namhaft macht, auf eine mit Absicht gewählte Reihenfolge hin. Beachtet man nun weiter, dass im letzten Gliede Δαυΐδ τε καὶ Σαμουὴλ in Bezug auf die Partikeln nirgends eine Variante sich findet, so kann es schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass auch die vorhergehenden Namen ursprünglich nach Doppelgliedern geordnet waren. Als das Richtige erscheint hiernach, die *Recepta* unter den beiden Modificationen beizubehalten, dass mit D*.: καὶ Βαρὰκ statt des blossen Βαράκ, und sodann mit A. 17. Vulg. Copt. Arm. Clem. Cyr. Al. Epiphan. Ambr. Bed. das blosse Σαμψὼν statt τε καὶ Σαμψὼν gelesen wird. (Das καὶ vor Ἰεφθάε stützt sich auf D. E. K. L., fast sämmtliche Minuskeln, Syr. al. Chrys. Theodoret. Damasc. al.). So entsteht der Text: περὶ Γεδεὼν καὶ Βαράκ, Σαμψὼν καὶ Ἰεφθάε, Δαυΐδ τε καὶ Σαμουήλ, und der Sinn ist: „von Gideon ebensowohl wie von Barak, von Simson nicht minder wie von Jephthah, von David gleicherweise wie von Samuel.“ Bei dieser Textgestalt fällt der sonst sehr befremdende Verstoss gegen die Chronologie weg, da die Rede bei jedem neuen Doppelgliede historisch weiterschreitet, in den Doppelgliedern selbst aber die Nennung des Späteren vor dem Früheren aus der jedesmaligen Nennung des zeitlich Zusammengehörenden, sowie aus rhetorischem Interesse sich rechtfertigt. — V. 34. Nach A. D*. Sin. hat *Lachmann* μαχαίρης (und so auch *Tischendorf VII.*) statt der *Recepta:* μαχαίρας, und nach A. D*. Sin*. ἐδυναμώθησαν anstatt der *Recepta:*

ἐνεδυναμώθησαν aufgenommen. — V. 35. γυναῖκες) *Lachmann* nach A. D*. Sin*.: γυναῖκας, was aber auf blossem Schreibversehen beruht, und als sinnlos zu verwerfen ist. — V. 37. μαχαίρας) D*. Sin. *Lachmann*, *Tischendorf VII.*: μαχαίρης. — V. 38. Die *Recepta*: ἐν ἐρημίαις wird bezeugt durch D. E. K. L. Minuskk. Clem. Orig. (2 Mal) Chrys. Theodoret. Damasc. al. *Lachmann* und *Tischendorf VII.* lesen mit A. Sin. 71. 73. 118. Orig. (1 Mal) Socrat.: ἐπὶ ἐρημίαις, was aber nur durch einen Schreibfehler entstanden sein kann. — V. 39. *Elzev.*: τὴν ἐπαγγελίαν. A. 80. Arab. polygl. *Lachmann*: τὰς ἐπαγγελίας.

V. 1—40. *) Der Verfasser definirt das Wesen der πίστις, die er von den Lesern fordert, und führt ihnen dann in chronologischer Reihenfolge Vorbilder derselben aus der Vorzeit vor Augen.

V. 1. Die Definition. Dieselbe ist keine schulmässige, erschöpfende, sondern hebt nur das als das Wesen der πίστις hervor, worauf allein es dem Verfasser hier ankam, insofern nach 10, 35 ff. eben die innere Ueberzeugungsgewissheit von der Christenhoffnung, und die davon abhängige Ausdauer in derselben es war, was den Lesern fehlte. Die Worte ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις sind als eine einzige Aussage zusammenzufassen, und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων bildet zu ἐλπιζομένων ὑπόστασις eine Apposition: „Es *ist* aber Glaube feste Zuversicht in Bezug auf das, was gehofft wird, Ueberführtsein von Dingen, die unsichtbar sind.“ Πίστις ist demnach Subject, ἐλπιζομένων ὑπόστασις sowie πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων Prädicat, und ἔστιν (welches, da es am Anfang des Satzes steht, wie das Verbum substantivum zu accentuiren ist, s. *Kühner* I. p. 72.) nachdrucksvoll vorangestellte Copula, um an die 10, 39. ausgesprochene Voraussetzung der πίστις als einer bei den Lesern vorhandenen Eigenschaft die Angabe über Natur und Wesen dieser πίστις anzuschliessen. Ganz ähnlich ist ἔστιν im Anfang des Satzes gebraucht 1. Tim. 6, 6.: ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας und Luk. 8, 11.: ἔστιν δὲ αὕτη ἡ

*) *P. J. L. Huët*, de antiquissimorum dei cultorum, qui in epistolae ad Hebraeos capite XI. memorantur, fide diversa eademque una. Lugd. Batav. 1824. 8. p. 27—82.

παραβολή. Sprachlich zulässig, aber verwerflich, weil dann ein durch den Zusammenhang nicht nahe gelegter Gedanke, und obendrein eine Wahrheit ausgesprochen werden würde, gegen welche ein Widerspruch von Seiten der Leser gar nicht erwartet werden konnte, ist es, wenn *Böhme* (früher auch *Winer*, Gramm. Aufl. 3. und 4. Anders Aufl. 5. p. 70. Aufl. 6. p. 56.) *ἔστιν* als Verbum substantivum, und *ὑπόστασις* sowie *ἔλεγχος* als Apposition zu *πίστις* genommen wissen will: „es giebt aber einen Glauben, eine Zuversicht u. s. w.“ — *πίστις*) ohne Artikel, da der Verfasser den Begriff von *πίστις* überhaupt, nicht ausschliesslich den Begriff der specifisch-christlichen *πίστις* definiren will. — *ὑπόστασις*) wird von Vielen als „Wesenheit“ erklärt, und mit *οὐσία*, substantia, essentia und Aehnlichem gleichgesetzt, was aber schon desshalb unstatthaft ist, weil der Begriff der „Wesenheit“ unmittelbar sich gar nicht geltend machen lässt, vielmehr, um passend zu werden, erst in den Begriff einer „Ausstattung mit Wesenheit“ umgedeutet werden muss, so dass man dann den Sinn finden kann: der Glaube bekleide Dinge, die noch gar nicht vorhanden seien, mit einem Wesen oder einer realen Existenz, gleich als wären sie schon vorhanden. Befolgt ist diese Deutung von *Chrysostomus* (*ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δέ, οὐ χαρίζεται ἀλλ' αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν· οἷον ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ' ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ*), *Theodoret* (*δείκνυσιν ὡς ὑφεστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα*), *Oecumenius* (*πίστις ἐστὶν αὐτὴ ἡ ὑπόστασις καὶ οὐσία τῶν ἐλπιζομένων πραγμάτων· ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίσιν ἀνυπόστατά ἐστιν ὡς τέως μὴ παρόντα, ἡ πίστις οὐσία τις αὐτῶν καὶ ἡ ὑπόστασις γίνεται, εἶναι αὐτὰ καὶ παρεῖναι τρόπον τινὰ παρασκευάζουσα διὰ τοῦ πιστεύειν εἶναι*), *Theophylact* (*οὐσίωσις τῶν μήπω ὄντων καὶ ὑπόστασις τῶν μὴ ὑφεστώτων*), von der *Vulgata* (substantia), von *Ambrosius*, *Augustin*, *Vatablus* (rerum, quae sperantur, essentia), *H. Stephanus* (illud, quod facit, ut jam exstent, quae sperantur), *Schlichting*, *Bengel*, *Heinrichs*, *Bisping* u. A. — Aber auch weder durch „fundamentum“ mit *Faber Stapulensis*, *Clarius*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel* u. A., noch durch „Voraugenstellung“ mit *Castalio* (dicitur eorum, quae sperantur, subjectio, quod absentia nobis subjiciat ac proponat, efficiatque ut praesentia esse videantur, nec secus eis assentiamur, quam si cerneremus) und *Paulus* ist *ὑπόστασις* zu deuten. Denn keins von beidem giebt an und für sich, ohne weitere Er-

gänzungen, einen genügenden, präcisen Begriff, ganz abgesehen davon, dass die letztgenannte Bedeutung durch den Sprachgebrauch schwerlich sich belegen lässt. — Das allein Richtige ist hiernach, mit *Luther*, *Camero*, *Grotius*, *Wolf*, *Huët*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 702., *Alford*, *Maier*, *Moll* u. A. ὑπόστασις wie 3, 14. (s. zu d. St.) als *innere Zuversicht* zu fassen. — ἐλπιζομένων) genit. object.: *auf das* (oder: rücksichtlich dessen), *was noch gehofft wird, in die Wirklichkeit noch nicht eingetreten ist.* Auf ἐλπιζομένων, sowie auf dem in der Apposition demselben entsprechenden Schlussworte οὐ βλεπομένων liegt im Prädicat der Hauptnachdruck. — πραγμάτων) gehört zu οὐ βλεπομένων. Die Verknüpfung mit ἐλπιζομένων (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Estius*, *Böhme* u. M.) raubt den beiden Satzhälften das rhythmische Ebenmaass. — πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) *Ueberführtsein* (des Inneren oder Gemüths) *von Dingen, welche unsichtbar sind*, d. h. feste innere Ueberzeugung vom Vorhandensein unsichtbarer Dinge, gleich als hätte man sie sichtbar vor Augen. ἔλεγχος drückt hier nicht den Activbegriff der Ueberführung oder Vergewisserung (*Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 703., *Moll*), sondern, dem Begriff der vorhergenannten ὑπόστασις entsprechend, das Resultat des ἐλέγχειν (vergl. 1. Kor. 14, 24.) aus, wie λόγος das durch das λέγειν Bewirkte, τύπος das durch das τύπτειν Hervorgebrachte, u. s. f. Als unpassend abzuweisen sind die Erklärungen: Beweis, argumentum (*Vulgata*, *Ambrosius*, *Schlichting*, *Wolf*, *Heinrichs*, A.); indicium (*Erasmus*); demonstratio (*Calvin*, *H. Stephanus*, *Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Alford*, A.); apprehensio (*Clarius*); sichere Verbürgung, Gewähr (*Stein*) u. a. m. οὐ βλεπόμενα aber verbindet sich wegen der objectiven Negation zur Einheit des Begriffs „unsichtbar", und ist eine allgemeinere Charakteristik als ἐλπιζόμενα. Während dieses auf rein Zukünftiges sich beschränkt, umfasst jenes zugleich das schon Gegenwärtige, und bezeichnet überhaupt das Uebersinnliche und Himmlische. — *Calvin:* Nobis vita aeterna promittitur, sed mortuis; nobis sermo fit de beata resurrectione, interea putredine sumus obvoluti; justi pronuntiamur, et habitat in nobis peccatum; audimus nos esse beatos, interea obruimur infinitis miseriis; promittitur bonorum omnium affluentia, prolixe vero esurimus et sitimus; clamat deus statim se nobis adfuturum, sed videtur surdus esse ad clamores nostros. Quid fieret, nisi spei inniteremur, ac mens

nostra praelucente dei verbo ac spiritu per medias tenebras supra mundum emergeret?

V. 2. Rechtfertigung der V. 1. angegebenen Merkmale als solcher, die dem Glauben wesentlich sind. Eben *diese* Beschaffenheit des Glaubens war es, durch welche die alttestamentlichen Frommen sich auszeichneten, und darum Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Gnade wurden. — *ἐν ταύτῃ*) nicht so viel wie *διὰ ταύτης* (*Luther, Vatablus, Calvin, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Bengel, Böhme* und die Meisten; vergl. V. 4. 39.), oder: ob eam (*Wolf*, A.), oder: in Betreff, von Seiten desselben (*de Wette, Tholuck, Moll*), sondern: *im Besitz eines so beschaffenen Glaubens* (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 346. Anm. *Bleek, Bloomfield*). — *μαρτυρεῖσθαι*) *ein Zeugniss*, und zwar dem Zusammenhange nach, ein gutes, lobendes — sei es durch Worte oder durch Thatsachen — *erlangen*. *Oecumenius: ἐμαρτυρήθησαν ὑπὸ θεοῦ εὐηρεστηκέναι αὐτῷ.* — *οἱ πρεσβύτεροι*) *die Alten* (*Schulz:* die Altvordern), d. h. die Vorfahren im Alten Bunde, mit dem Nebenbegriff der Ehrwürdigkeit. Ein gleicher Ehrenname wie sonst (1, 1. al.) *οἱ πατέρες*.

V. 3. Der Verfasser ist im Begriff, die Wahrheit von V. 2. in einer Reihe von historischen Beispielen aus der heiligen Schrift des A. T. nachzuweisen; da drängt es ihm sich auf, dass schon der erste Abschnitt jenes heiligen Schriftbuchs eine Thatsache berichtet, deren Wirklichkeit nur durch Glauben anerkannt werden kann. Er macht daher, bevor er mit V. 4 ff. zu der beabsichtigten Aufzählung jener historischen Beispiele selbst sich wendet, vor Allem erst hierauf aufmerksam. Allerdings nicht sehr passend, da V. 3. nicht wie V. 4 ff. zum Erweis der Behauptung V. 2. dienen kann, sondern etwas im Verhältniss zu V. 4 ff. Ungleichartiges in die Erörterung hereinbringt. Denn V. 3. zeigt nur die Nothwendigkeit der *πίστις* von unserer Seite in Bezug auf eine der Vergangenheit angehörige, in der Schrift gemeldete Thatsache; V. 4 ff. dagegen werden als Musterbilder historische Persönlichkeiten vor Augen geführt, in denen die Tugend der *πίστις* in derartiger Beschaffenheit, wie sie der Verfasser von seinen Lesern verlangt, lebendig gewesen ist. Diess Urtheil, dass V. 3. eine ungleichartige Einschaltung bilde, nennt *Delitzsch* freilich, welchem *Kluge* und *Moll* sich angeschlossen haben, ein „unbilliges.“ Allein die Gegenbemerkung desselben: „der Verfasser habe eben schon V. 2. bei *οἱ πρεσβύτεροι* und zumal bei *ἐμαρτυρήθησαν* die alttestamentliche Schrift im Sinne, so dass

die Aussage, obwohl so persönlich lautend, dem Satze gleich sei, dass die alttestamentliche Schrift keinem Verhalten Anerkennung zu Theil werden lasse, welches nicht auf dem Gebiete des Glaubens liege", leidet an logischer Zerflossenheit; sie ist eine blosse Rationalisirung der einfach und klar als Thema dem Folgenden vorangestellten Worte V. 2. — πίστει) Dativ. instrumentalis: *kraft Glaubens*. — νοοῦμεν) *erkennen wir*. νοεῖν die innere, durch den νοῦς vermittelte, Wahrnehmung. Vergl. Röm. 1, 20. — κατηρτίσθαι) *dass bereitet sei* (vergl. LXX. Ps. 74, 16. 89, 38.). Ausdrucksvoller, als wenn πεποιῆσθαι geschrieben wäre. Es stellt das Erschaffenwordensein zugleich als ein in fertigen oder vollkommenen Zustand Versetztwordensein dar. — τοὺς αἰῶνας) *die Welt*, s. z. 1, 2. — ῥήματι θεοῦ) *durch das Wort* (oder das Machtgebot) *Gottes*. Bezugnahme auf das wiederholte: „Und Gott sprach" Genes. 1. Vergl. 2. Petr. 3, 5. LXX. Ps. 33, 6. 148, 5. *Philo* de sacrif. Abel. et Cain. p. 140. D. (bei Mangey I. p. 175.): Ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς. Die Annahme *Bleek's*, dass der Verfasser das Wort Gottes auch hier wohl als eine personificirte Eigenschaft sich gedacht, hat nichts für sich, da der Ausdruck anderweitig genügend sich erklärt. Auch das δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας 1, 2. nöthigt zu dieser Annahme nicht. Denn über der dort angegebenen speciellen Vermittlungsweise der Weltschöpfung steht die höhere Urheberschaft Gottes, auf welche hier im Allgemeinen mit ῥήματι θεοῦ hingewiesen wird. — εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι) nicht: so dass u. s. w. (so noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Alford* und die meisten neueren Ausleger). εἰς τὸ mit dem Infinitiv bewahrt auch hier seine gewöhnliche telische Bedeutung, indem es die *Absicht Gottes* für das ῥήματι καταρτίζειν τοὺς αἰῶνας einleitet. Der Sinn ist: auf dass nach dem Rathschluss Gottes die Thatsache verhütet würde, dass aus φαινόμενα das βλεπόμενον hervorgegangen sei, mithin das Menschengeschlecht von Anfang an auf die Nothwendigkeit der πίστις verwiesen würde. — μή) gehört zum ganzen Zwecksatze. So mit Recht *Beza*, *Seb. Schmidt*, *Er. Schmid*, *Bengel*, *Storr*, *Schulz*, *Huët*, *Böhme*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 58.), *Alford*, *Maier*, *Kluge* und *Moll*, während die *Peschito*, die *Vulgata*, *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, und fast alle spätere Ausleger, auch noch *Stengel* und *Ebrard* (*Delitzsch* ist unentschieden) μὴ mit ἐκ φαινομένων zusammenfassen, und

dieses dann im Sinne von ἐκ μὴ φαινομένων *) deuten. Letzteres, wofür die vermeintlichen Parallelen, die man beigebracht, nichts beweisen, ist der Wortstellung wegen (ganz abgesehen davon, dass οὐ statt μὴ geschrieben sein müsste; denn weder 2. Kor. 4, 18., wie *Delitzsch*, noch Röm. 4, 17., wie *Maier* meint, entscheidet hiergegen, s. *Meyer* z. d. Stt.) eine grammatische Unmöglichkeit. — τὸ βλεπόμενον) *das, was gesehen wird*, oder *die äussere sichtbare Welt*. Der Singular stellt dieselbe als einheitlichen Complex dar. τὸ βλεπόμενον nimmt unter anderer Form nur das vorige τοὺς αἰῶνας wieder auf, während der Nachdruck im negativen Finalsatze auf dem desshalb vorangestellten ἐκ φαινομένων liegt. — φαινόμενα) sind *Dinge, die äusserlich zur Erscheinung kommen und durch die Sinne wahrgenommen werden*. Der Ausdruck bezeichnet das Gebiet des Körperlichen, Materiellen, und zu Grunde liegt die Vorstellung, dass das Weltall nicht aus irdischen Keimen oder Substanzen natürlich hervorgewachsen, sondern durch das blosse Allmachtswort Gottes erschaffen sei. Darin ist denn allerdings die Vorstellung einer Erschaffung der Welt aus Nichts enthalten. Die Meinung von *Estius*, *Schlichting, Limborch, Michaelis, Baumgarten* u. M., dass mit Bezugnahme auf Gen. 1, 2. (besonders nach der Uebersetzung der LXX.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) der Verfasser an das sichtbare Hervortreten der Weltkörper aus dem früher vorhandenen unsichtbaren Chaos gedacht habe, hat die irrige Umstellung des μὴ ἐκ in ἐκ μὴ zur Voraussetzung, und scheitert daran, dass das γεγονέναι ἐκ φαινομένων als Antithese zum vorhergehenden κατηρτίσθαι ῥήματι θεοῦ aus diesem seine nähere Sinnbestimmung erhalten muss. Ganz unstatthaft ist hiernach auch die Meinung von *Delitzsch*, welcher unter Zustimmung von *Kluge* ἀλλ' ἐκ νοητῶν als Gegensatz zu μὴ ἐκ φαινομένων ergänzt, und bei den μὴ φαινόμενα oder, wenn man μὴ mit dem Verbum verbinde, bei dem verschwiegenen Gegentheil der φαινόμενα, im Anschluss an die philonische Lehre, an die göttlichen Ideen gedacht wissen will, aus denen die Welt entstanden sei, indem sie mittelst des göttlichen Wortes aus ihrer innergöttlichen Verborgenheit heraus in aussergöttliche

---

*) Eine Ausnahme macht nur *Calvin*, welcher ἐκ mit φαινομένων zu einem einzigen Worte verschmelzen will, und den Sinn findet: „ut non apparentium fierent visa h. e. spectacula“, so dass die mit Röm. 1, 20. übereinstimmende „doctrina“ entstehe: „quod in hoc mundo conspicuam habeamus dei imaginem.“

phänomenelle Wirklichkeit versetzt worden seien. S. dagegen auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 59. Anm.

V. 4. Das Vorbild Abels. Vergl. Gen. 4, 3 ff. — *Πίστει*) gehört zu der ganzen Aussage *πλείονα* — *θεῷ*. Die Verknüpfung desselben bloss mit *πλείονα* (*Bisping*) hat die Analogie der nachfolgenden Beispiele gegen sich, und würde die Kraft des emphatisch vorangestellten *πίστει* schwächen. Der *Dativ* aber giebt, wie Röm. 11, 20. u. ö. die Ursache oder Veranlassung an. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 193. *Wegen seines Glaubens* (oder: weil er Glauben hatte) *brachte Abel Gott ein grösseres Opfer als Kain dar*, d. h. der *Glaube* Abels, der dem Kain fehlte, war die Ursache, dass in den Augen Gottes Abels Opfer für grösser als das Opfer Kains galt. — *πλείονα θυσίαν*) *ein grösseres Opfer*, nämlich in qualitativer Hinsicht, also ein *besseres, vorzüglicheres*. Vergl. 3, 3. Matth. 6, 25. 12, 41. 42. al. Die quantitative Fassung (*Valla:* plus hostiarum; *Erasmus*, *Clarius:* copiosiorem hostiam; *Zeger:* abundatiorem) findet in der Erzählung der Genesis keinen Halt, und würde unpassend ein rein äusserliches Moment betont werden lassen. — *παρὰ Κάϊν*) wird von *Grotius* u. M. mit *παρὰ τὴν τοῦ Κάϊν* gleichgesetzt, was zwar statthaft, aber keineswegs nothwendig ist. Ueber *παρὰ* nach dem Comparativ s. z. 1, 4. — *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος*) *Durch ihn erhielt er das Zeugniss, gerecht zu sein.* — *δι' ἧς*) sc. *πίστεως*, nicht *θυσίας* (*Cramer*). Denn die *πίστις* ist der Hauptbegriff der ganzen Schilderung, und *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη* blickt offenbar auf *ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν* V. 2. zurück. — *ἐμαρτυρήθη*) Von wem? Nicht von Christus vermöge des Ausspruchs Matth. 23, 35. (*Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Justinian*), sondern von *Gott*, wie denn der Verfasser selbst das *ἐμαρτυρήθη* näher bestimmend hinzusetzt: *μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*) *indem nämlich Gott ein Zeugniss ablegte in Bezug auf seine Opfergaben.* Gemeint ist das factische Zeugniss, dass Gott auf Abel und sein Opfer mit Wohlgefallen blickte (vergl. LXX. Gen. 4, 4.: *καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ*), ihn also thatsächlich als einen *δίκαιος* (vergl. Matth. 23, 35.: *Ἄβελ τοῦ δικαίου*, auch 1. Joh. 3, 12.) anerkannte. — *καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ*) *und kraft desselben* (nämlich: seines Glaubens; nicht: seines Opfers) *redet er nach seinem Tode noch.* — *ἀποθανών*) ist reines Zwischenglied: *obwohl er gestorben ist*, und bildet mit *ἔτι λαλεῖ* ein Oxymoron. Schwerlich der Absicht des Autors gemäss ist es,

ἀποθανὼν mit *δι' αὐτῆς* zusammenzufassen. Neben der gewöhnlichen wird diese Erklärung aufgestellt von *Oecumenius*, indem er das Pronomen auf die *θυσία* zurückbezieht, durch welche der gewaltsame Tod Abels veranlasst worden sei, und befolgt von *Bengel*, nur dass dieser dann *δι' αὐτῆς* durch *πίστεως* ergänzt, und *διὰ* im Sinne von *κατὰ* oder *ἐν* genommen wissen will. — *ἔτι*) ist nicht das temporelle: „noch jetzt" (*Theodoret: μέχρι τοῦ παρόντος*), so dass *λαλεῖ* bedeutete: er redet zu uns von sich und seinem Glauben oder seiner Frömmigkeit (*Theodoret* [*τὸ δὲ ἔτι λαλεῖ ἀντὶ τοῦ ἀοίδιμός ἐστι μέχρι τοῦ παρόντος καὶ πολυθρύλλητος καὶ παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν*], *Heinsius*, *Bengel* [loquitur de se et sui similibus contra Cainos], A.), oder: er fordert die Nachwelt zur Nachahmung seines Glaubens auf (*Chrysostomus* [*ὁ γὰρ παραινῶν τοῖς ἄλλοις δικαίοις εἶναι, λαλεῖ*], *Corn. a Lapide*, *Valckenaer*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Klee*, *Bloomfield*, A.). Vielmehr steht *ἔτι*, wie Röm. 3, 7. und öfter, im logischen Sinn, und dient zur Hebung des Contrastes: „sogar noch als Gestorbener, oder, trotzdem dass er gestorben ist, redet er", während *λαλεῖ* als veranschaulichendes Praesens historicum (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 238.) anzusehen, und darauf zu beziehen ist, dass Abels vergossenes Blut zu Gott um Rache rief, und Gott, indem er diesem Rufe Folge gab, um den gemordeten Abel, gleich als lebte er noch, sich kümmerte. Offenbar nämlich ist, wie auch aus der Parallele 12, 24. sich ergiebt, mit *λαλεῖ* auf die Worte Gen. 4, 10.: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς* Bezug genommen.

V. 5. 6. Das Vorbild Henochs. Vergl. Gen. 5, 21—24. — *Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη*) *Wegen seines Glaubens ward Henoch entrückt*, d. h. noch bei Lebzeiten, wie Elias (2. Kön. 2.), zu Gott in den Himmel erhoben. Vergl. Sir. 44, 16.: *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.* Ebendaselbst 49, 14.: *οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς.* Joseph. Antiqq. 1, 3, 4.: *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον.* — *τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον*) nicht consecutiv (*de Wette*, *Bisping*, A.), sondern Angabe der Absicht Gottes: *auf dass er den Tod nicht sähe* oder erduldete (vergl. Luk. 2, 26.). — *καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*) wörtlich entlehnt aus Gen. 5, 24. LXX. nach der Textgestalt des Cod. Alex. — *πρὸ γὰρ — γίνεται* V. 6.) Beweis für das *πίστει*. Berichtet in der Schrift wird über Henoch, dass er Gott wohlgefiel. Das

aber setzt voraus, dass er Glauben hatte. Denn Gottes Wohlgefallen zu erwerben, ohne Glauben zu besitzen, ist unmöglich. *Chrysostomus:* *πῶς δὲ πίστει μετετέθη ὁ Ἐνώχ; ὅτι τῆς μεταθέσεως ἡ εὐαρέστησις αἰτία, τῆς δὲ εὐαρεστήσεως ἡ πίστις.* — *πρὸ τῆς μεταθέσεως*) kann eben so gut mit *μεμαρτύρηται* (*Huët, Bleek, de Wette, Delitzsch,* A.), wie mit *εὐαρεστηκέναι* (*Schlichting, Bengel, Maier,* A.) verbunden werden. Im ersten Fall ist der Sinn: bevor noch in der Schrift von seiner Entrückung die Rede ist, ist ihm in derselben das Zeugniss gegeben, dass er Gott wohlgefallen habe. — *εὐαρεστηκέναι*) Durch *εὐηρέστησεν* übersetzen die LXX. das hebräische וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים: und er wandelte mit Gott, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott, als sein frömmster Verehrer. — V. 6. ist eine ganz allgemeine Wahrheit, so dass bloss *ἐστὶν* zu *ἀδύνατον* zu ergänzen ist. Mit *Er. Schmid, Limborch, Wetstein* und *Schulz* den Anfangssatz des Verses: *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι* als specielle Aussage über Henoch anzusehen, ist sprachlich unzulässig, da dann *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον ἦν αὐτὸν εὐαρεστῆσαι* oder *χωρὶς δὲ πίστ. ἀδύνατον αὐτὸν εὐαρεστηκέναι* hätte geschrieben werden müssen. — *εὐαρεστῆσαι*) sc. *τῷ θεῷ*, was sich aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden von selbst versteht. Der Infinitiv des *Aorists* drückt, wie bei dem unmittelbar folgenden *πιστεῦσαι*, den reinen Verbalbegriff, ohne Rücksicht auf ein Zeitverhältniss aus. S. *Kühner* II. p. 80. — *τὸν προςερχόμενον τῷ θεῷ*) ist *der, welcher sich Gott naht,* sc. um ihn zu verehren, vergl. 7, 25. 10, 1. Falsch *Luther, Calov, Wittich, Rambach, Schulz, Ebrard* (Uebers.): wer (wie Henoch) zu Gott kommen *will* (oder *soll*). — *ὅτι ἔστιν*) *dass er vorhanden ist* oder *existirt.* Willkürlich eintragend *Jac. Cappellus:* „Series sermonis suadet, ut suppleamus *ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ θεός,* i. e. qui accedit ad deum, credere debet eum esse suum deum.“ Aber auch die Vervollständigung des Verbums durch: „dass er existirt als ein Solcher, dem der Mensch mit Vertrauen nahen kann, als der wahrhaft Lebendige, Persönliche, Allmächtige, Allweise, Allgütige“ (*Bleek*) ist unberechtigte Einlegung. Nur den Begriff des Daseins enthält der Ausdruck. — *καί*) noch abhängig von *ὅτι.* — *μισθαποδότης*) *Vergelter,* sc. für die durch das *ἐκζητεῖν αὐτόν* (Röm. 3, 11. Act. 15, 17.) bekundete Frömmigkeit.

V. 7. Das Vorbild Noahs. Vergl. Gen. 6, 8 ff. — *Πίστει*) verknüpfen *Schulz, Stengel* u. M. mit *χρηματισθείς.*

Aber *χρηματισθεὶς* bildet nur ein Nebenmoment zur Ausmalung der historischen Situation, während dasjenige, wodurch Noah selbst sich als Glaubensmuster bekundete, durch *εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν* angegeben wird. *πίστει* ist daher, wie auch von den Meisten geschieht, mit diesem zu verbinden. — *χρηματισθεὶς περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων*) gehört zusammen (gegen *Grotius*, der unnatürlich *περὶ τῶν μηδέπω βλεπ.* zu *εὐλαβηθεὶς* struirt): *durch einen Gottesspruch belehrt über das noch Unsichtbare.* Die Wahl des Ausdrucks hat durch die V. 1. aufgestellte Definition der *πίστις* sich bedingt, und die *subjective* Negation *μηδέπω* besagt: über die bekannten (*τῶν*) Ereignisse, noch ehe dieselben zu sehen gewesen wären, oder ihr Eintreten sich hätte vermuthen lassen. Gemeint aber ist mit *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* nicht bloss die bevorstehende Wasserfluth, sondern wegen des Plurals zugleich der beschlossene Untergang des verderbten Menschengeschlechts. Wunderlich verkehrt wird von *Böhme* auch „ipsa *κιβωτὸς* construenda" dazu gerechnet, „qualem ante nunquam vidisse Noachum facile credi potest." Denn die Arche war ja etwas, was auf den Befehl Gottes durch Noah selbst geschaffen wurde, während mit *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* nur Solches bezeichnet sein kann, was, unabhängig von menschlicher Thätigkeit, allein der Machtwirkung Gottes anheimgegeben war. — *εὐλαβηθείς*) *in frommer Vorsicht,* indem er den Worten Gottes unbedingten Glauben schenkte, und eben desshalb die gebotene Zurüstung traf, um von dem bevorstehenden Verderben verschont zu bleiben. *Vatablus*, *Corn. a Lapide*, *Schulz* u. A. erklären: in Gottesfurcht. Aber das dann zu ergänzende *τὸν θεόν* (vergl. Sir. 7, 29. Prov. 2, 8. 30, 5. Nah. 1, 7.) würde schwerlich fortgelassen sein. — *δι' ἧς*) bezieht sich nicht auf *σωτηρίαν* (*Hunnius*, *Balduin*, *Pareus*), auch nicht auf *κιβωτόν* (*Chrysostomus* [*ἔδειξεν αὐτοὺς ἀξίους ὄντας κολάσεως, οἵ γε οὐδὲ διὰ τῆς κατασκευῆς ἐσωφρονίζοντο*], *Oecumenius*, *Theophylact*, *Faber Stapulensis*, *Calvin*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Carpzov*, *Cramer*, *Michaelis*, *Bisping*, A.), sondern auf *πίστει* (*Primasius*, *Thomas Aquin.*, *Luther*, *Cajetan*, *Wolf*, *Bengel* und fast alle Neueren) als den vorhergehenden Hauptbegriff zurück, und *καὶ τῆς — κληρονόμος* ist zweites Glied des Relativsatzes, nicht aber, wie *Bisping* und *Delitzsch* wollen, parallel dem *κατεσκεύασεν*. — *ὁ κόσμος*) bezeichnet die ungläubige, sündhafte Menschenwelt. Diese *verurtheilte* (zu schwach *Heinrichs*: „beschämte") Noah durch seinen Glauben, nämlich factisch, indem er die Straf-

würdigkeit ihres Verhaltens durch den Contrast seines eigenen Verhaltens in's Licht setzte. Vergl. *κατακρίνειν* Matth. 12, 41. 42. Luk. 11, 31. 32., und *κρίνειν* Röm. 2, 27. — *καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος*) Bezugnahme darauf, dass Noah der Erste ist, der im A. T. ausdrücklich צַדִּיק oder *δίκαιος* genannt wird (Gen. 6, 9.). Vergl. Ezech. 14, 14. 20. Sir. 44, 17. 2. Petr. 2, 5. Auch *Philo* de congressu quaerendae eruditionis gratia p. 437. B. (bei Mangey I. p. 532.) hebt diese Thatsache besonders hervor: *πρῶτος δ' οὗτος δίκαιος ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀνεῤῥήθη γραφαῖς.* — *ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη*) ist *die dem Glauben gemäss* oder *auf dem Wege des Glaubens erworbene Gerechtigkeit.* Da der Begriff der *πίστις* bei dem Verfasser des Hebräerbriefs und bei Paulus ein verschiedener ist, so darf auch die hier genannte Glaubensgerechtigkeit nicht, wie noch von *Böhme*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. geschieht, mit der Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinne als identisch betrachtet werden. Doch hat darin *Bleek* vollkommen Recht, dass der Begriff der Glaubensgerechtigkeit „hier wie ein schon gebildeter und als bekannt vorausgesetzter erscheine, was sich aus dem Verhältniss des Briefverfassers zu Paulus sehr leicht erkläre." — *κληρονόμον γίνεσθαι*) bezeichnet nichts weiter als *das in den Besitz Gelangen.* Nicht zu pressen mit *Justinian, Bengel, Huët* u. M. ist der Ausdruck, als werde die *δικαιοσύνη* als wirkliches Erbtheil gedacht, welches Noah von den Vätern Abel, der V. 4. *δίκαιος* genannt war, und Henoch überkommen habe.

V. 8—10. Das Vorbild Abrahams.

V. 8. Ein Beweis des gläubigen Vertrauens auf Gott war es, dass Abraham auf Gottes Geheiss auswanderte, ohne zu wissen, wohin. Vergl. Gen. 12, 1. 4., auch Act. 7, 2. 3. — *ὁ καλούμενος*) besagt nicht: „der genannt wird Abraham, nämlich während er früher den Namen Abram führte" (*Theodoret*, *Clarius*, *Zeger*, *Bisping*, A.), was ein nüchterner Zusatz wäre. Es bedeutet: „Abraham, der dazu (sc. zu dem *ἐξελθεῖν*) von Gott *berufen* oder *aufgefordert* ward". Dass dieser Sinn nur durch *καλούμενος* ohne Artikel ausgedrückt werden könne (*Bleek*, *Delitzsch*, *Reiche*, comment. crit. p. 108., *Maier*, *Moll*), lässt sich schwerlich behaupten. Nur der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen findet statt, dass mit dem Artikel das *καλεῖσθαι* als historisches Factum bloss referirt, ohne den Artikel dagegen zugleich als Ursache des *ὑπακούειν* darge-

stellt wird. Das Participium des *Präsens* übrigens (nicht κληθείς) ist gewählt, um die sofortige Aufeinanderfolge des καλεῖσθαι und des ὑπακούειν hervorzuheben. — εἰς τόπον ὃν κτλ.) nämlich nach Kanaan. — ποῦ) ungenau statt ποῖ. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 418. — Ueber den Indicativ ἔρχεται s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 266 f. *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 218.

V. 9. Ein Beweis des gläubigen Vertrauens gegen Gott war es ferner, dass Abraham in dem Lande, das ihm als Besitzthum verheissen war, gleichwie ein Fremdling wohnte. — παροικεῖν) im Classischen vom Anwohnen oder dem Wohnen in der Nachbarschaft; im Hellenistischen aber gewöhnlich wie hier: als Fremdling ohne Bürger- oder Besitzrecht in einem Lande wohnen. Schon in der Genesis ist der Aufenthalt des Abraham und der Seinigen im verheissenen Lande Kanaan als ein παροικεῖν bezeichnet, und sie selbst werden als πάροικοι in demselben charakterisirt, vergl. Gen. 17, 8. 20, 1. 21, 23. 34. 23, 4. 24, 37. 26, 3. 28, 4. al. — εἰς) nimmt in den Begriff des dauernden Wohnens den Begriff der vorhergegangenen Uebersiedelung mit auf. Bekannte Breviloquenz. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 368. — ὡς ἀλλοτρίαν) Vergl. Act. 7, 5. 6. — ἐν σκηναῖς κατοικήσας) *Theophylact:* ὅπερ τῶν ξένων ἐστί, τῶν ἄλλοτε εἰς ἄλλο μέρος μεταβαινόντων διὰ τὸ μὴ ἔχειν τι ἴδιον. Vergl. Gen. 12, 8. 13, 3. 18, 1 ff. 26, 25. al. — μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ κτλ.) welches *Theophylact, Bengel, Böhme, Kuinoel, Tischendorf* u. M. zu παρῴκησεν ziehen, gehört, wie der Singular ἐξεδέχετο, mit welchem der Verfasser V. 10. fortfährt, beweis't, zu κατοικήσας. — *Miterben der nämlichen Verheissung* aber werden Isaak und Jakob genannt, weil die Verheissung dem Abraham nicht für sich allein, sondern zugleich für seinen Samen gegeben war, vergl. Gen. 13, 15. 17, 8.

V. 10. Der innere Beweggrund für das πίστει παρῴκησεν V. 9. Seine gläubige Erwartung war nicht sowohl auf irdischen Besitz, wie auf den Besitz des Höheren, Himmlischen gerichtet. Seine wahre Heimath glaubte er überhaupt nicht auf Erden, sondern erst im Himmel zu finden. — τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν) *die mit den Fundamenten versehene* (feste und dauernde) *Stadt*. Gegensatz zu den Zelten, die nur eine temporäre Behausung bilden, und leicht abgebrochen und fortbewegt werden können. Gemeint ist nicht das irdische Jerusalem (*Grotius, Clericus, Dindorf*), an welches der Verfasser bei dem übertriebenen Hangen seiner Leser an der irdischen Gottesstadt

und dem irdischen Heiligthum nur höchst unpassend hätte erinnern können, sondern das Urbild derselben: die himmlische Gottesstadt, das himmlische Jerusalem, dessen Besitz auch für die Christen noch ein zukünftiger ist, da sie erst bei der Vollendungsepoche des messianischen Reichs eine Wohnung darin erhalten werden. Die Vorstellung eines himmlischen Jerusalems ist eine schon jüdische; seine Niederlassung zur Erde erwartete man beim Auftreten des Messias, s. *Schöttgen*, de Hieros. coelesti in s. Hor. hebr. p. 1205 ff. *Wetstein*, N. T. II. p. 229 f. *Ewald*, comm. in Apocal. p. 11. 307. Von den Juden ging diese Vorstellung, indem, was jene bei dem ersten Auftreten des Messias erwarteten, in die Zeit der Wiederkehr Christi verlegt wurde, auf die Christen über. Vergl. noch V. 13—16. 12, 22. 13, 14. Gal. 4, 26. Apokal. 3, 12. 21, 2 ff. V. 10 ff. — *ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός*) *deren Baukünstler und Werkmeister* (Schöpfer) *Gott ist*. *δημιουργὸς* im N. T. nur hier, wie im A. nur 2. Makk. 4, 1.

V. 11. 12. Das Vorbild der Sara.

V. 11. *Καὶ αὐτὴ Σάῤῥα*) *auch selbst Sara*, sc. obwohl sie zuvor ungläubig gewesen war. Anfänglich nämlich, als sie die göttliche Verheissung, dass sie noch einen Sohn gebären werde, vernommen hatte, hatte sie in Betracht ihres hohen Alters darüber gelacht, und somit Unglauben bekundet; bald darauf aber fürchtete sie sich, und stellte ihr Lachen in Abrede, war also vom Unglauben zum Glauben übergegangen. Vergl. Gen. 18, 12. 15. Irrig deuten das steigernde *καὶ αὐτὴ* *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Bengel*, *Böhme*, *Stein*, *Tholuck* (Letzterer indess unentschieden): auch selbst Sara die Frau oder: obwohl sie ein blosses Weib war. Eben so irrig *Schlichting*, *Schulz*, A.: auch selbst Sara, obwohl sie unfruchtbar war. Auf die letzte Ergänzung weis't auch das Glossem *στεῖρα* oder *στεῖρα οὖσα* oder *ἡ στεῖρα*, welches sich bei *Theophylact*, in einigen Minuskelhandschriften, Uebersetzungen (auch *Vulg.*) und älteren Ausgaben findet. Ganz falsch übrigens will *Delitzsch* — dem *Alford* sich angeschlossen hat — in *καὶ αὐτὴ Σάῤῥα* eine Steigerung gar nicht anerkennen, indem er meint, dass *καὶ αὐτὴ* nur dazu diene, eine gleiche Aussage auf ein zweites Subject auszudehnen, und somit dem Stammvater des erwählten Volkes dessen Stammmutter an die Seite zu stellen. Hätte der Verfasser nichts Weiteres ausdrücken wollen, so hätte er das blosse *καὶ Σάῤῥα* geschrieben. Denn für das tonlose *er* oder *sie* steht *αὐτὸς* oder *αὐτὴ* im casus rect. niemals im N. T. S. *Winer*,

Gramm. Aufl. 6. p. 135. Anm. — *εἰς καταβολὴν σπέρματος*) *zur Gründung einer Nachkommenschaft.* καταβολὴ steht daher in demselben Sinne wie in dem Ausdruck καταβολὴ κόσμου 4, 3. 9, 26., und σπέρμα wie V. 18. 2, 16. u. ö. Die Worte können nicht bedeuten: sie bekam Kraft in Bezug auf den Samenauswurf, d. h. um den empfangenen männlichen Samen zur Befruchtung in sich aufzunehmen, wie *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact* (doch ohne sich zu entscheiden), die *Peschito*, die *Vulgata, Erasmus, Vatablus, Calvin, Beza, Estius, Corn. a Lapide, Er. Schmid, Grotius, L. Bos, Wolf, Bengel, Carpzov, Schulz, Heinrichs, Huët, Stengel, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Alford* u. A. erklären. Denn das hätte durch εἰς ὑποδοχὴν (σύλληψιν) σπέρματος ausgedrückt werden müssen *). Gesucht und unnatürlich aber ist auch die Deutung, welche zuerst *Theophylact* erwähnt, und die dann von *Drusius, Jac. Cappellus, Schlichting, Heinsius, Wittich, Rambach* u. M. befolgt wird: sie bekam Kraft zum Auswurf des bei der Begattung mit dem männlichen sich verbindenden weiblichen Samens. — *καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας*) *und zwar im Widerspruch mit dem günstigen Zeitpunkt des Lebensalters*, d. h. da das δύναμιν λαμβάνειν wegen der bereits verlorenen Jugendfrische gegen alle Wahrscheinlichkeit verstiess. Unrichtig, weil dann der volle Wortbegriff von καιρός (opportunitas) nicht zur Geltung kommt, *Delitzsch:* „im Widerspruch mit dem Alterszeitpunkt, nämlich dem 90. Jahre, in dem sie sich befand". — *ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον*) Vergl. 10, 23.

V. 12. Die wunderbare Folge des von Sara bewiesenen Glaubens. — *ἐγενήθησαν*) sc. durch Sara als Mutter und Ahnin. *γίνεσθαι* vom *Geborenwerden* auch sonst im Classischen (Xenoph. Cyrop. 1, 2, 1. al.) und Hellenistischen (Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. al.) gebräuchlich. — *ἀφ' ἑνός*) *von Einem her*, nämlich dem Abraham. Falsch fasst *Carpzov* ἑνὸς als Neutrum, indem er σπέρματος oder αἵματος ergänzt wissen will. Eben so falsch *Zeger:* „vel *ab uno* Abrahae et Sarae *corpore* (juxta illud: *Erunt duo in carne una*)". Vergl. schon *Theodoret: Ἀφ' ἑνὸς τοῦ Ἀβραάμ· εἰ δὲ καὶ ἀμφοτέρους ἕνα νοήσαιμεν, οὐχ ἁμαρτησόμεθα· ἔσονται γάρ,*

---

*) *Michaelis* und *Storr* wollen daher, indem sie καὶ αὐτῇ Σάῤῥᾳ schreiben, die Aussage V. 11. noch auf Abraham beziehen, wobei aber in εἰς καταβολὴν σπέρματος mehr hineingelegt werden müsste, als in dem Ausdruck liegen kann, und was sonst im Contexte Manches gegen sich hat. S. *Bleek* II. 2. p. 767 f.

φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. — *καὶ ταῦτα*) *und noch dazu, und obendrein*. Nach *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 146. gleichbedeutend mit καὶ τοῦτο. Aber der Plural ist wohl gesetzt, weil der Verfasser neben dem νενεκρωμένον εἶναι des *Abraham* zugleich noch das V. 11. in Bezug auf *Sara* Bemerkte (ihren früheren Unglauben und ihr hohes Alter) im Sinne hat. — *νενεκρωμένου*) bezieht sich auf die erstorbene Zeugungskraft wie Röm. 4, 19. — *Von Einem wurden geboren gleichwie die Sterne des Himmels rücksichtlich der Menge*, d. h. von Einem wurden Nachkommen geboren so zahlreich an Menge wie die Sterne des Himmels. Eine Ergänzung von ἔκγονοι oder ἄνθρωποι (so noch *Bleek*) ist übrigens entbehrlich. Die Vergleichung der Menge der Nachkommenschaft mit den Sternen des Himmels und dem unzählbaren Sand am Meeresufer stützt sich darauf, dass diese nämlichen Bilder in den Verheissungsworten an Abraham gebraucht worden waren, vergl. Gen. 13, 16. 15, 5. 22, 17. 26, 4. 32, 12. Exod. 32, 13. Deuter. 1, 10. — *χεῖλος*) für *Ufer* findet sich auch bei den Classikern, und zwar in Prosa eben so wohl (Herodot 2, 94. Polyb. 3, 14, 6. u. ö.) wie bei Dichtern (Hom. Il. 12, 52.). Vergl. auch Plin. 31, 2.: Herba in labris fontis virens. Caes. de bello Gall. 7, 72.: ut ejus (fossae) solum tantundem pateret, quantum summa labra distabant.

V. 13—16. Allgemeine Bemerkungen über die zuvor genannten Patriarchen. — *Κατὰ πίστιν*) wird gewöhnlich (auch von *Bleek*) ausschliesslich mit ἀπέθανον verbunden. Hiernach würde das glaubensgemässe *Sterben* im Gegensatz zu dem schon während des *Lebens* bewiesenen Glauben zum Hauptbegriff des Verses, und die Participialsätze würden den Beweis für das κατὰ πίστιν ἀποθανεῖν enthalten. Der Sinn wäre: „sie starben im Glauben (nicht im Schauen), da sie die Verheissungen nicht empfangen hatten, sondern nur von ferne sie sahen u. s. w.“ (*Bleek*). Gegen diese Fassung aber entscheidet die subjective Negation μὴ vor λαβόντες, statt deren (namentlich bei dem mit ἀλλὰ folgenden Gegensatz, s. *Kühner* II. p. 408.) die objective Negation οὐ gesetzt sein müsste. Mit *Schulz, Winer* (Gramm. Aufl. 6. p. 359.) und *Moll* ist desshalb κατὰ πίστιν auf ἀπέθανον in enger Zusammenfassung des letzteren mit den Participien zu beziehen. Der Sinn ist: Glaubensgemäss starben diese Alle, ohne dass sie die Verheissungen empfangen hätten, sondern als Solche, die u. s. w., d. h. dem Wesen des Glaubens war es entsprechend, dass sie, ohne in den Besitz der verheissenen Güter selbst zu gelan-

gen, dieselben nur von ferne schauten und begrüssten, und das Geständniss ablegten, dass sie Fremdlinge und Pilgrimme seien auf Erden. — *οὗτοι πάντες*) beziehen *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Ribera*, *Justinian*, *Drusius* und *Bloomfield* auf sämmtliche vorher genannte Personen von Abel an, mit alleiniger Ausnahme des Henoch. Wie indess aus dem Inhalte der folgenden Verse sich ergiebt, kann nur an diejenigen unter ihnen, denen Verheissungen gegeben waren, also an Abraham, Sara, Isaak und Jakob, gedacht worden sein. Vergl. bes. V. 15. — *μὴ λαβόντες*) s. zu 6, 15. — *τὰς ἐπαγγελίας*) im objectiven Sinne wie *τὴν ἐπαγγελίαν* 9, 15. — *πόῤῥωθεν*) gehört gleicherweise zu *ἀσπασάμενοι* wie zu *ἰδόντες*. — *ἀσπάζεσθαι*) freudig begrüssen oder willkommen heissen, wie der Wanderer das ersehnte Reiseziel. Man vergleicht Virgil. Aen. 3, 522 sqq.: — — Quum procul obscuros colles humilemque videmus Italiam. — — Italiam laeto socii clamore salutant. — *καὶ ὁμολογήσαντες, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς*) Bezugnahme auf die Aussprüche der Patriarchen in der Genesis, besonders 23, 4., wo Abraham zu den Chethitern spricht: *πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν*, und 47, 9., wo Jakob dem Pharao gegenüber sein Leben überhaupt als eine Pilgrimmschaft beschreibt: *αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ, ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη*. Vergl. LXX. Ps. 39, 13. 119, 19. 1. Petr. 2, 11. *Philo* de agricult. p. 196. E. (bei Mangey I. p. 310.): *παροικεῖν οὐ κατοικεῖν ἤλθομεν· τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχεν.* De confus. ling. p. 331. C. (I. p. 416.): *Διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰςάγονται παροικοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ.*

V. 14 ff. Dass die Patriarchen *ξένοι καὶ παρεπίδημοι* seien, haben sie selbst bekannt; dass sie es *ἐπὶ τῆς γῆς* gewesen, hat der Verfasser näher bestimmend hinzugesetzt. Die Rechtmässigkeit dieser Auslegung ihrer Worte beweis't er nun (V. 14. — *ἐπουρανίου* V. 16.). Durch jene Aussprüche geben die Patriarchen kund, dass sie ein Vaterland nicht schon haben, dass sie es erst suchen. Hätten sie nun nach einem irdischen Vaterland getrachtet, so hätten sie ja günstige Zeit und Gelegenheit genug gehabt, zu dem von ihnen verlassenen zurückzukehren; das aber thaten sie nicht; sie müssen also nach einem himmlischen Vaterland sich gesehnt haben. — *ἐμφανίζουσιν*) *Theodoret: δηλοῦσιν. Oecumenius* und *Theophylact: δεινύουσιν.* — *ἐπιζητεῖν*) sehnsüchtig suchen oder nach etwas verlangen.

V. 15. *Καί*) *und doch.* — *μνημονεύειν*) fassen *die Meisten* in dem intransitiven Sinne: eingedenk sein (13, 7.). Natürlicher aber versteht man es mit *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch* u. M. transitiv: *Erwähnung thun*, sc. in den Aussprüchen, auf welche der Verfasser Rücksicht nimmt. Vergl. V. 22. 1. Thess. 1, 3. — *εἶχον ἄν*) *so hätten sie gehabt.* Das Imperfectum von der dauernden Möglichkeit.

V. 16. *Νῦν δέ*) das logische: *nun aber.* Vergl. 8, 6. — *ὀρέγεσθαί τινος*) im N. T. nur noch 1. Tim. 3, 1. 6, 10. — *διό*) *darum*, sc. wegen ihres Trachtens nach dem himmlischen Vaterland. — *θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν*) Epexegese zu *αὐτούς*: *Gott schämt sich ihrer nicht, nämlich ihr Gott genannt zu werden.* Bezugnahme auf Exod. 3, 6.: *καὶ εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ.* Vergl. ebendaselbst V. 15. 16. — Das *οὐκ ἐπαισχύνεται κτλ.* setzt den Begriff einer innigen Gemeinschaft Gottes mit den Patriarchen voraus. Vergl. auch Matth. 22, 31 f. Mark. 12, 26 f. Luk. 20, 37 f. Den factischen Beleg für diese Gemeinschaft fügen die Schlussworte hinzu: *ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν*) *denn er hat ihnen eine Stadt bereitet.* Mit der *πόλις* ist wieder wie V. 10. das himmlische Jerusalem gemeint. *ἡτοίμασεν* aber kann eben so gut heissen: er hat sie ihnen bereitet, damit sie dieselbe *dereinst* als Wohnung besitzen sollen (*Schlichting*, *Grotius*, *Calov*, *Böhme*, *de Wette*, *Delitzsch*), als: er hat sie ihnen jetzt schon zum Besitz gegeben (so *Braun* und *Bleek*).

V. 17—19. kehrt der Verfasser nochmals speciell zu Abraham zurück, indem er nachträglich noch die hervorstechendste Glaubensthat desselben hervorhebt, dass er auf das Geheiss Gottes sogar seinen einzigen Sohn zum Opfer darzubringen sich nicht weigerte, vergl. Gen. 22, 1 ff. — *προσενήνοχεν*) nicht: „er war im Begriff darzubringen", wogegen das Perfect. Es kann nur bedeuten: *er hat dargebracht.* So konnte der Verfasser sich ausdrücken, da die Darbringung wirklich von Abraham vorgenommen ward, obwohl sie dann allerdings einen unblutigen Ausgang nahm. Vergl. Jak. 2, 21.: *Ἀβραὰμ . . . ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.* — *πειραζόμενος*) *als er versucht*, d. h. rücksichtlich seines Glaubens von Gott auf die Probe gestellt *ward.* Vergl. Gen. 22, 1. — *καὶ τὸν μονογενῆ* – *σπέρμα* V. 18.) Bemerklichmachung der Grösse der That. Es war 1) sein einziger Sohn, den er preis gab, 2) der Sohn, dessen Leben nothwendig war, wenn die dem Abraham gegebenen Verheissungen sich er-

füllen sollten. — καί) *und zwar.* — τὸν μονογενῆ) Auf Ismael wird keine Rücksicht genommen, da dieser nicht ebenbürtig war, und zu den göttlichen Verheissungen ausser Beziehung stand. — προςέφερεν) hier das Imperfect, da der Verfasser nun den Act der Darbringung selbst gleichsam als Zuschauer sich vergegenwärtigt. — ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος) *er, der die Verheissungen* gläubig *in sich aufgenommen hatte.* Mit *Schulz, Heinrichs, Stengel, Ebrard, Bisping* u. A. in ἀναδεξάμενος das blosse Empfangenhaben bezeichnet zu finden, widerspricht dem sonstigen Gebrauch des Verbums, statt dessen λαβὼν gesetzt sein müsste.

V. 18. Πρὸς ὅν) nicht: „von welchem“ (genauer: „in Bezug auf welchen“, vergl. 1, 7.), so dass es auf Isaak zu beziehen wäre (*Faber Stapulensis, Luther, Jac. Cappellus, Limborch, Wolf, Bengel, Carpzov, Michaelis, Chr. Fr. Schmid,* A.), sondern: *zu welchem,* sc. dem Abraham. — ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα) *In Isaak soll dir Same genannt werden,* d. h. durch Isaak soll die Nachkommenschaft, deren Stammvater du genannt werden wirst, begründet werden. Der Nachdruck ruht auf ἐν Ἰσαάκ, und das Citat ist aus Gen. 21, 12. ὅτι aber, was dort Causalbedeutung hat, nimmt der Verfasser als Recitativum.

V. 19. enthält in seiner ersten Hälfte den Beweggrund des Abraham für solch glaubensvolles Handeln. Abraham vertraute auf die Allmacht Gottes, vermöge deren er selbst bei stattfindendem Opfertode des Isaak die gegebenen Verheissungen zu verwirklichen wissen werde. — λογισάμενος, ὅτι κτλ.) *indem er dafür hielt, dass selbst von Todten zu erwecken Gott mächtig sei.* Der mit ὅτι eingeleitete Satz enthält eine allgemeine Wahrheit. Irrig ist es, αὐτόν (*Jac. Cappellus, Huët, Kuinoel, Stein, Bloomfield,* A.), noch irriger, σπέρμα (*Schulz, Stengel*) zu ἐγείρειν zu ergänzen. — ὅθεν κτλ.) Angabe der göttlichen Belohnung für solch glaubensvolles Handeln und solch glaubensvolle Zuversicht. ὅθεν heisst, wie sonst überall in unserm Briefe (2, 17. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18.): *wesshalb, wesswegen;* παραβολῇ aber bezeichnet, an den bekannten Gebrauch von παραβάλλεσθαι (Hom. Il. 9, 322. Thucyd. 2, 44. al.; s. die *Lexica*) sich anschliessend, das *Preisgeben,* und bildet mit ἐκομίσατο ein Oxymoron. Der Sinn ist: *wesshalb er ihn sogar auf dem Grunde* (oder: *vermittelst*) *der Dahingabe davontrug.* Abraham trug den Isaak als Belohnung davon, erhielt ihn zum Besitz zurück eben dadurch, dass er ihn

auf's Spiel setzte, in den Opfertod ihn dahingab. Diess der einfache und einzig richtige Sinn der vielgedeuteten Worte. — Mit dieser Auslegung stimmen die bisherigen Erklärungen in Bezug auf *ὅθεν* und *ἐκομίσατο* zum Theil, aber keineswegs durchgängig, überein, unterscheiden sich aber sämmtlich in Bezug auf *ἐν παραβολῇ*. Anstatt der Causalbedeutung „wesswegen" haben *Calvin, Castalio, Beza, Schlichting, Grotius, Lamb. Bos, Alberti, Wolf, Michaelis, Schulz, Huët, Böhme, Bleek, de Wette, Stengel, Delitzsch, Alford, Maier, Kluge, Moll* u. A. für *ὅθεν* die Localbedeutung „*von wannen*, sc. von den Todten" geltend gemacht. Dabei beziehen dann *L. Bos, Alberti, Schulz* und *Stengel* *ἐκομίσατο* auf die *Geburt* des Isaak, während es *Calvin, Bleek* und die Meisten mit Recht von der *Lebensrettung* desselben in Folge der vereitelten Opferung verstehen. Die Ersteren erklären: von woher er ihn ja auch erhalten hatte, insofern Isaaks Eltern, als er erzeugt und geboren ward, bereits Erstorbene waren. Die Letzteren: wie er ihn denn von den Todten auch davontrug. Allein gegen die erstgenannte Fassung entscheidet *einmal*, dass dann, weil ein als möglich gedachtes zukünftiges Factum mit einem vergangenen Factum in bestimmte Parallele gestellt würde, statt des *Aorists ἐκομίσατο* nothwendig das Plusquamperfectum gesetzt sein müsste; *sodann*, dass selbst hiervon abgesehen, da auf *ἐκομίσατο* aller Nachdruck läge, die Wortstellung eine andere sein müsste, nämlich folgende: *ὅθεν ἐν παραβολῇ καὶ ἐκομίσατο αὐτόν*. Aber auch die letztgenannte Fassung wird durch die Wortstellung verwehrt. Denn *καὶ* müsste bei derselben, wie auch *Schlichting, Böhme* u. M. ausdrücklich fordern, zu dem ganzen Satze bezogen werden, während es doch seiner Stellung nach nur eine Steigerung von *ἐν παραβολῇ* bilden kann; es hätte also *ὅθεν καὶ αὐτὸν ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο* geschrieben werden müssen. — Was schliesslich *ἐν παραβολῇ* betrifft, so wird demselben von *Theodorus Mopsuestenus* *), *Calvin, Castalio, Beza, Schlichting, Grotius, Jac. Cappellus* (figurate), *Scaliger, Er. Schmid, Wittich, Limborch, Zachariae, Dindorf, Koppe* (bei Heinrichs), *Huët, Bleek, de Wette, Stengel,*

---

*) *Τοῦτο λέγει, ὅτι ἀκολούθως ἔτυχεν τῇ ἑαυτοῦ πίστει· τῇ γὰρ ἀναστάσει πιστεύσας, διὰ συμβόλων τινῶν ἀποθανόντα αὐτὸν ἐκομίσατο. Τὸ γὰρ ἐν πολλῇ τοῦ θανάτου προσδοκίᾳ γενόμενον μηδὲν παθεῖν, τοῦ ἀληθῶς ἀναστησομένου σύμβολον ἦν, ὅσον τοῦ θανάτου πρὸς βραχὺ γευσάμενος, ἀνέστη μηδὲν ὑπὸ τοῦ θανάτου παθών· τὸ γοῦν ἐν παραβολῇ ἀντὶ τοῦ ἐν συμβόλοις.*

Bloomfield, *Delitzsch*, *Maier*, *Kluge*, *Moll* u. A. die Bedeutung „in similitudine" oder „gleichnissweise" beigelegt. Der Sinn ist nach *Bleek*: „wie er ihn denn von dannen auch gleichnissweise davon trug, so dass Isaak zwar nicht wirklich vom Tode errettet ward, aber doch seine Errettung eine Art Wiederkehr von den Todten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgefallen betrachtete." Allein dieses „gleichnissweise" ist genau genommen nichts Anderes als „gewissermaassen", womit auch *Stengel* u. M. es geradezu identificiren; zum Ausdruck des Begriffs „gewissermaassen" aber würde der Verfasser schwerlich die durchaus ungewöhnliche und desshalb unverständliche Formel *ἐν παραβολῇ* gewählt haben; viel näher hätte es ihm gelegen, statt dessen, wie 7, 9., des üblichen *ὡς ἔπος εἰπεῖν* sich zu bedienen. Dazu kommt, dass, da jener Zusatz nur zur mildernden Einschränkung des *ὅθεν* (sc. *ἐκ νεκρῶν*) bestimmt sein könnte, derselbe auch unmittelbar hinter dieses Wort hätte treten müssen. Der Verfasser würde also *ὅθεν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, αὐτὸν καὶ ἐκομίσατο* geschrieben haben. — Noch unstatthafter ist die mit der so eben genannten verwandte Deutung: *als einen Typus* (*Luther*: zum Vorbilde), sc. in Bezug auf die Auferstehung überhaupt (*Hunnius*, *Balduin*, *Michaelis*, *Böhme*, A.), oder speciell in Bezug auf den hingeopferten und auferstandenen Christus (*Primasius*, *Erasmus*, *Clarius*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calov*, *Carpzov*, *Cramer*, *Ebrard*, *Bisping*, *Reuss*), oder in Bezug auf Beides zugleich (*Theodoret*: *τουτέστιν ὡς ἐν συμβόλῳ καὶ τύπῳ τῆς ἀναστάσεως. — ἐν αὐτῷ δὲ προεγράφη καὶ τοῦ σωτηρίου πάθους ὁ τύπος.*). Denn die ausdrückliche Angabe dessen, was durch jenes Ereigniss typisch veranschaulicht werde, hätte nicht fehlen können. — Eben so falsch — weil gesucht und unnatürlich — wird von *Bengel* *ὢν* zu *ἐν παραβολῇ* ergänzt („Abraham — ipse factus est parabola. — Omnis enim posteritas celebrat fidem Abrahae, offerentis unigenitum"), und von *Paulus* erklärt: „gegen eine Gleichstellung", d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder (vergl. schon *Chrysostomus*: *τουτέστιν ἐν ὑποδείγματι· ἐν τῷ κριῷ φησιν. — — ὡς ἐν αἰνίγματι· ὥσπερ γὰρ παραβολὴ ἦν ὁ κριὸς τοῦ Ἰσαάκ.*). — Der oben für richtig gehaltenen Erklärung von *ἐν παραβολῇ* näheren sich einige Ausleger insofern, als sie gleichfalls von dem Gebrauch des Verbums *παραβάλλεσθαι* bei Deutung der Worte ausgehen zu müssen glauben. Sie weichen aber dadurch wesentlich von der obigen Erklärung ab, dass sie *ἐν παραβολῇ* adverbiell im Sinne von *παραβόλως* nehmen, mit-

hin den Ausdruck, der oben gleichmässig auf Subject und Object bezogen ward, einseitig (und nicht zum Vortheil der Eigenthümlichkeit des Gedankens) auf das Subject beziehen. So *Camerarius*, der neben andern Möglichkeiten der Fassung auch die angiebt: indem er sich in Gefahr begab, nämlich den Sohn zu verlieren; *Loesner, Krebs, Heinrichs:* in summo discrimine, *παρ' ἐλπίδα, παραδόξως; Raphel:* praeter spem praeterque opinionem; *Tholuck:* in kühner Wagniss.

V. 20. Das Vorbild Isaaks. Vergl. Gen. 27. — *Πίστει καί*) *καὶ* ist das näher bestimmende: *und zwar*. Eben dadurch bekundete sich ein Glaube in der Segenertheilung, dass diese über noch der Zukunft angehörende Thatsachen mit innerer Zuversicht sich verbreitete *). Vergl. *Theodoret: Οὐ γὰρ ἂν τὰς οὐχ ὁρωμένας ἔδωκεν εὐλογίας, εἰ μὴ τοῖς λόγοις ἀκολουθήσειν τὸ ἔργον ἐπίστευσεν.* — *περὶ μελλόντων*) *über noch zukünftige Dinge*, d. h. über das zukünftige Schicksal der beiden Söhne und über den Vorrang des jüngeren Sohnes vor dem älteren. — Jakob, der jüngere Sohn, wird hier zuerst genannt, da er zuerst von Isaak gesegnet ward, und überhaupt für die Geschichte des Volks der bedeutendere war.

V. 21. Das der V. 20. aufgeführten Thatsache analoge Verhalten Jakobs Gen. 48. Auch hier bezog sich die Segnung auf die Zukunft, und gleicherweise wie V. 20. auf den Vorrang des jüngeren Sohns (Ephraim) vor dem älteren (Manasse). — *ἀποθνήσκων*) *als er im Begriff zu sterben* oder *seinem Tode nahe war*. Bezugnahme auf Gen. 48, 21.: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποθνήσκω.* — *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*) *und er betete* (Gott) *an über die Spitze seines Stabes hin*, d. h. indem er vor Schwäche mit niedergebeugtem Antlitz auf die Spitze seines Stabes sich stützte. Ungenau hierher gezogener Zusatz aus LXX. Gen. 47, 31. zur Bemerklichmachung der feierlichen, andächtigen Stimmung, in welcher Jakob bei dem Segensspruche sich befand. Im Hebräischen lauten die Worte: וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה (d. h. nach *Tuch:* „und es lehnte sich Israel zurück auf das Haupt des Bet-

*) Wie *Delitzsch* die obigen Worte so sehr hat missverstehen können, dass er aus denselben die Behauptung herauslies't, *περὶ μελλόντων* sei mit *πίστει καὶ* statt mit *ηὐλόγησεν* zu verbinden, begreife ich nicht.

tes“, richtiger aber wohl nach *Knobel:* „und Israel beugte sich auf das Haupt des Lagers hin, indem er zuvor bei der Rede mit Joseph aufrecht auf seinem Lager (vergl. 48, 2.) sass, nun aber nach dem oberen Ende desselben sich hinneigte, und Gott für die Erhörung des letzten Wunsches dankte.“). Die LXX. aber vocalisirten הַמַּטֶּה, und ihrer Uebertragung ist der Verfasser, wie sonst, so auch an dieser Stelle gefolgt. — Die Annahme, dass *τῷ Ἰωσὴφ* zu *προςεκύνησεν* zu ergänzen sei (so *Chrysostomus: τουτέστι καὶ γέρων ὢν ἤδη προςεκύνει τῷ Ἰωσήφ, τὴν παντὸς τοῦ λαοῦ προςκύνησιν δηλῶν τὴν ἐσομένην αὐτῷ., Theodoret, Photius* bei Oecumenius, *Theophylact*, A.), ist ebenso wie die damit verwandte Ansicht, dass *αὐτοῦ* auf *Ἰωσὴφ* zu beziehen, und *ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* als das *Object* zu *προςεκύνησεν* anzusehen sei (so die *Vulgata:* et adoravit fastigium virgae ejus; *Primasius:* virgae ejus i. e. virgae Jos.; *Oecumenius: τοσοῦτον . . ἐπίστευσε τοῖς ἐσομένοις, ὅτι καὶ προςεκύνησε τῇ ῥάβδῳ, δοκῶν ὁρᾶν τὰ ἐσόμενα, Clarius, Bisping; Reuss:* „Jacob, après avoir reçu le serment de Joseph, s'inclina vers la tête du bâton de celui-ci, en signe de soumission, c'est-à-dire pour reconnaître solennellement Joseph comme chef de la famille. Le bâton est le symbole du pouvoir.“ u. A.), als unstatthaft zu verwerfen. Die erstere hat gegen sich, dass im Vorhergehenden nicht von Joseph selbst, sondern von seinen Söhnen die Rede ist; die letztere, dass *ἐπί τι* als Objectsangabe zu *προςκυνεῖν* gegen allen Sprachgebrauch verstösst.

V. 22. Das Vorbild Josephs. Vergl. Gen. 50, 24. 25. Fester Glaube daran, dass die schon dem Abraham (Gen. 15, 13—16.) gegebene Verheissung sich erfüllen werde, war es, dass Joseph, als er dem Tode nahe war, eine Anordnung darüber traf, was man zur Zeit der Verwirklichung jener Verheissung mit seinen Gebeinen beginnen solle. — *τελευτῶν*) dasselbe, was *ἀποθνήσκων* V. 21.; die Wahl des Ausdrucks ward veranlasst durch Gen. 50, 26.: *καὶ ἐτελεύτησεν Ἰωσήφ.* — *περί*) bei *μνημονεύειν*, welches wie V. 15. *Erwähnung thun* bedeutet, steht statt des blossen Genitivs nach Analogie von *μνᾶσθαι περί τινος*. S. *Kühner* II. p. 186. Anmerk. 1. — *ἡ ἔξοδος τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*) *der* (zukünftige) *Auszug der Kinder Israels* aus Aegypten. — *ἐμνημόνευσεν καὶ . . . ἐνετείλατο*) Form der Nebenordnung, während, was die Sache betrifft, das erste Glied als Nebenpunkt dem zweiten Gliede als dem Hauptpunkt sich unterordnet.

V. 23—29. geht der Verfasser von den Patriarchen zu Moses über, indem er aus dessen Lebensgeschichte eine Reihe von Thatsachen, die den Charakter des Vorbildlichen an sich tragen, hervorhebt. Zuerst

V. 23. weis't er auf den schon von den Angehörigen des Moses bei dessen Geburt bethätigten Glauben hin. Vergl. Exod. 2, 2. Die besondere Schönheit des geborenen Knaben erweckte den Glauben in ihnen, dass Gott denselben zu hohen Dingen erkoren habe, und am Leben erhalten wissen wolle, und in diesem Glauben verbargen sie das Kind dem Gebote des ägyptischen Königs zuwider. — *ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ*) d. h. *von seinen Eltern*. Für diesen sonst ungewöhnlichen Gebrauch von *πατέρες* verweis't *Wetstein* passend auf Parthenius Erot. 10.: *Κνάνιππος εἰς ἐπιθυμίαν Λευκώνης ἐλθών, παρὰ τῶν πατέρων αἰτησάμενος αὐτὴν ἠγάγετο γυναῖκα*, sowie auf das lateinische patres Ovid. Metam. 4, 60 f.: Tempore crevit amor: taedae quoque jure coissent; Sed vetuere patres. Stat. Theb. 6, 464.: Incertique patrum thalami. Von den noch lebenden Vorfahren des Moses versteht *πατέρες* *Bengel* („a patribus, id est a patre [Amram] et ab avo . . . paterno, qui erat Kahath."), welchem *Chr. Fr. Schmid*, *Böhme* (doch schwankend) u. M. gefolgt sind, während *Stein*, welcher ausdrücklich beide Erklärungen verwirft, wunderlich an „die Mutter" nebst „einzelnen mitwirkenden Freunden, welche gleichsam Elternstelle vertraten", gedacht wissen will. Im Hebräischen wird Exod. 2, 2. das *κρύπτειν* nur von der Mutter ausgesagt; die LXX. indess, denen der Verfasser sich anschliesst, haben: *ἰδόντες δὲ αὐτὸ ἀστεῖον, ἐσκέπασαν αὐτὸ μῆνας τρεῖς*. — *ἀστεῖον*) *schön und anmuthig von Gestalt*. *Theophylact: ὡραῖον, τῇ ὄψει χαρίεν*. Im Hebräischen steht טוֹב. — *καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως*) könnte wegen des Plurals *οὐκ ἐφοβήθησαν* neben *εἶδον* im Gegensatz zu dem *passiven ἐκρύβη* noch als abhängig von *διότι* betrachtet werden. Logisch richtiger indess nimmt man die Worte, wie auch meist geschieht, als Parallelsatz zu *ἐκρύβη*. Denn viel natürlicher erscheint es, dass der Verfasser jenes *κρύπτειν* als eine Handlung hat darstellen wollen, von deren Vollführung Furcht nicht abschreckte, als dass er Furchtlosigkeit als den Beweggrund jener Handlung dachte. — *τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως*) das Gebot Pharao's, alle männlichen neugeborenen Kinder der Israeliten zu ertränken. Vergl. Exod. 1, 22.

V. 24—26. Fortschritt von dem Kinde Moses zu dem

erwachsenen Moses. *μέγας γενόμενος* nämlich (vergl. Exod. 2, 11.) correspondirt dem *γεννηθεὶς* V. 23., und *μέγας* ist nicht von weltlicher Macht und Ehre (*Schulz*, *Bretschneider*), sondern von dem Erwachsensein zu verstehen. Vergl. 8, 11. LXX. Gen. 38, 11. 14. Hom. Od. 2, 314. 18, 217. 19, 532. — *ἠρνήσατο λέγεσθαι*) *weigerte sich* oder verschmähte es *zu heissen*. — *θυγατρός*) nicht *τῆς θυγατρός* (wie Exod. 2, 5 ff.) ist gesetzt, da der Verfasser *θυγατρὸς* mit *Φαραὼ* zu einem einzigen (allgemeineren) Begriff verbindet: '*einer Pharaotochter*, d. h. einer ägyptischen Königstochter.

V. 25. Motivirung des *ἠρνήσατο* V. 24.: *indem er es vorzog, mit dem Volke Gottes Schmach zu leiden, anstatt einen zeitlichen Sündengenuss zu besitzen.* — *μᾶλλον αἱρεῖσθαι ἤ*) in der heiligen Schrift ein *ἅπαξ λεγόμενον*, in der Profanliteratur dagegen sehr häufig. Belege bei *Wetstein*. — Das Compositum *συγκακουχεῖσθαι* nur hier; nur das Simplex *κακουχεῖσθαι* (V. 37. 13, 3.) findet sich auch anderwärts. — *τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*) s. zu 4, 9. — *πρόςκαιρον ἀπόλαυσιν*) *einen nur zeitlichen, kurzdauernden Genuss*, sc. der irdischen Lebensfreuden. Gegensatz der Genuss der ewigen Seligkeit. — *ἁμαρτίας*) nicht genit. obj. (*Theophylact*, *Schlichting*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel*, A.), sondern genit. auct.: *Genuss, wie ihn* (das Thun von) *Sünde gewährt.* Gemeint ist unter der *ἁμαρτία* der Abfall von Gott durch Aufgeben der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes.

V. 26. Grundangabe für V. 25., so dass *ἡγησάμενος* V. 26. dem *μᾶλλον ἑλόμενος* V. 25. sich unterordnet. — *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ*) *die Schmach Christi*. Das bedeutet nicht: *die Schmach um Christi willen*, die er nämlich vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug (*Castalio*, *Wolf*, *Carpzov*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Bloomfield* u. A.). Denn durch den blossen Genitiv kann dieser Begriff nicht ausgedrückt werden. Der Sinn ist: *die Schmach, wie sie Christus ertrug*, indem nämlich die Schmach, welche Moses in Gemeinschaft mit seinem unterdrückten Volke von Seiten der Aegypter zum Ertragen auf sich nahm, ihrem Wesen nach gleichartig war der Schmach, welche später Christus von Seiten der Ungläubigen zu erdulden hatte, insofern hier wie dort die Ehre Gottes und die Förderung seines Reichs der Endzweck des Duldens war. Vergl. *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες* 13, 13., und *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* 2. Kor. 1, 5., sowie *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* Kol. 1, 24. — *ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν*

μισθαποδοσίαν) *denn er blickte hin auf die Lohnertheilung*. Der Bestimmungsgrund für sein Handeln. — *ἀποβλέπειν* im N. T. nur hier. — *ἡ μισθαποδοσία* ist der verheissene himmlische Lohn, das ewige Heil, vergl. 39. 40. Unpassend beschränkt den Ausdruck *Grotius* auf den verheissenen Besitz des Landes Kanaan.

V. 27. wird entweder auf die Flucht des Moses nach Midian (Exod. 2, 15.) oder auf den Auszug des ganzen Volkes aus Aegypten bezogen. Das Erstere nehmen *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Zeger*, *Jac. Cappellus*, *Heinsius*, *Calmet*, *Bengel*, *Michaelis*, *Schulz*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bouman* (Chartae theolog. Lib. II. Traj. ad Rhen. 1857. p. 157 sq.), *Delitzsch*, *Nickel* (in Reuter's Repertor. 1858. März. p. 207.), *Alford*, *Maier*, *Kluge*, *Moll*, das Letztere *Nic. de Lyra*, *Calvin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Calov*, *Braun*, *Baumgarten*, *Carpzov*, *Rosenmüller*, *Heinrichs*, *Huët*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Klee*, *Bleek*, *Stein*, *Bloomfield*, *Ebrard*, *Bisping* u. A. an. Nur die erstere Annahme ist die richtige. Gegen dieselbe scheint freilich das Bedenken nicht ohne Gewicht zu sein, dass Exod. 2, 14. von einem *φοβηθῆναι* des Moses die Rede ist, während hier durch *μὴ φοβηθεὶς κτλ.* das Gegentheil behauptet wird. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Denn im Bericht des Exodus wird von einer Furcht des Moses nur in objectiver Beziehung gesprochen, während die Furchtlosigkeit, welche der Briefverfasser meint, rein dem subjectiven Gebiete angehört. Moses erschrak, dass gegen sein Erwarten die Tödtung des Aegypters schon bekannt geworden war, und besorgte in Folge dessen, der Rache des Königs zu verfallen, falls dieser seiner habhaft würde. Eben desshalb auch that er Schritte zu seiner Lebensrettung, indem er durch die Flucht dem Bereich des Pharao sich entzog. Damit aber war gar wohl vereinbar, dass er, im Bewusstsein, zum Retter seines Volks erkoren zu sein, und im Vertrauen auf Gott, in dessen alleiniger Hand er stehe, über alle Furcht vor dem Zorn eines irdischen Königs innerlich oder seiner Gemüthsstimmung nach sich erhoben fühlte. Des Zugeständnisses, dass der Briefverfasser, als er sein *μὴ φοβηθεὶς* niedergeschrieben, der Worte *ἐφοβήθη δὲ Μωϋσῆς* Exod. 2, 14. sich nicht erinnert habe (*de Wette*), bedarf es desshalb nicht. Eben so wenig aber ist es statthaft, mit *Delitzsch* den vom Verfasser gewählten Ausdruck *κατέλιπεν* zu pressen, und zu behaupten, *καταλιπεῖν* drücke das Sichhinwegbegeben *ohne* Furcht aus, während *φυγεῖν* das Sichhinwegbegeben

aus Furcht bezeichnen würde. Auch *πίστει ἔφυγεν εἰς γῆν Μαδιάμ, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως*, was *Delitzsch* für unmöglich hält, hätte der Verfasser ohne Sinnverschiedenheit schreiben können. — Die Beziehung der Aussage V. 27. auf die Herausführung des ganzen Volks dagegen scheitert völlig 1) daran, dass bei der chronologischen Reihenfolge, welche der Verfasser bei Aufzählung seiner Glaubensmuster befolgt, der Auszug des Volks Israel aus Aegypten nicht vor sondern erst nach der V. 28. hervorgehobenen Thatsache erwähnt sein könnte, 2) dass zu dem Auszuge des Volks aus Aegypten der Ausdruck *κατέλιπεν* (sc. *Μωϋσῆς*) *Αἴγυπτον* sich nicht schickt, 3) endlich, dass nach Exod. 12, 31. der Auszug von Pharao selbst geboten war, bei dem Auszuge also eine Furcht vor dem Zorn des Königs gar nicht stattfinden konnte. — *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν*) *denn den Unsichtbaren* (Gott) *gleichsam vor Augen war er stark und muthig*. *τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν* gehört zusammen, und *τὸν ἀόρατον* steht absolut, ohne dass, was *Böhme* für das Wahrscheinlichste hält (und so auch *Delitzsch*), *βασιλέα* zu demselben zu ergänzen wäre. Sprachlich falsch verbinden *Luther, Bengel, Schulz, Paulus, Stengel* (schwankend), *Ebrard τὸν ἀόρατον* mit *ἐκαρτέρησεν*: er hielt fest an dem Unsichtbaren, als ob er ihn sähe; nach *Ebrard* soll *καρτερεῖν τινα* heissen: „in Bezug auf Jemanden sich standhaft benehmen" (!) und der Ausdruck unserer Stelle eine Prägnanz enthalten im Sinne von *τὸν ἀόρατον τιμῶν ἐκαρτέρησεν* (!). *καρτερεῖν τι* kann nur bedeuten: etwas standhaft aushalten oder ertragen; *καρτερεῖν τινα* aber lässt sich im Griechischen gar nicht sagen.

V. 28. Vergl. Exod. 12. — *Πίστει*) *im gläubigen Vertrauen*, sc. auf das Wort Gottes, nach dessen Befehl er handelte, dass das Blut der Passahlämmer das Rettungsmittel der Israeliten werden würde. — *πεποίηκεν τὸ πάσχα*) *hat er das Passah veranstaltet.* In dem Perfect liegt die Charakteristik der damals getroffenen Anordnung als einer auch noch in der Gegenwart fortdauernden. Mit dem Begriff der *Anordnung* des Passah verschmilzt somit der Begriff der *Einsetzung* desselben, obwohl dazu allerdings nur *τὸ πάσχα*, nicht ebenso der Zusatz *καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος* passend ist. — *καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος*) *und den Anguss des Blutes.* Gemeint ist die von Moses auf Gottes Weisung befohlene Bestreichung der Thürpfosten und oberen Thürschwellen der israelitischen Häuser mit dem Blut der geschlachteten Passahlämmer, Exod. 12,

7. 22 f. — πρόςχυσις) in der heiligen Schrift nur hier. — ἵνα μὴ ὁ ὀλεθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν) *damit der Würger der Erstgeburt sie nicht antastete.* Durch ὁ ὀλεθρεύων, *der Verderber*, haben die LXX. Exod. 12, 23. das hebräische הַמַּשְׁחִית, *das Verderben*, übersetzt, indem sie an einen von Gott gesandten Engel des Verderbens dabei dachten. Vergl. 1. Chron. 21, 12. 15. (ἄγγελος κυρίου ἐξολοθρεύων) 2. Chron. 32, 21. Sir. 48, 21. 1. Kor. 10, 10. (ὁ ὀλοθρευτής). — τὰ πρωτότοκα) Exod. 12, 12.: πᾶν πρωτότοκον . . . ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους. Vergl. daselbst V. 29. Zu struiren aber ist τὰ πρωτότοκα zu ὁ ὀλεθρεύων, nicht, wie *Klee*, *Paulus* und *Ebrard* wollen, zu θίγῃ, da die Verbindung von θιγγάνειν mit einem Accusativ nicht üblich ist. — αὐτῶν) nämlich die Israeliten. Diese Beziehung des αὐτῶν ergab sich, obwohl die Israeliten vorher nicht genannt sind, von selbst aus dem Zusammenhang. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 132.

V. 29. Vergl. Exod. 14, 22 ff. — Πίστει) *Oecumenius:* ἐπίστευσαν γὰρ διαβήσεσθαι καὶ διέβησαν· τοσοῦτον οἶδεν ἡ πίστις καὶ τὰ ἀδύνατα δυνατὰ ποιεῖν. — διέβησαν) nämlich die Israeliten unter Moses. — ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς) *gleichwie durch trockenes, festes Land hindurch.* Das mit dem üblichen Accusativ bei διαβαίνειν abwechselnde ungewöhnlichere διὰ mit Genitiv ist wahrscheinlich durch LXX. Exod. 14, 29. (οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης) veranlasst. — ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν) *während die Aegypter, als sie einen Versuch damit machten, verschlungen wurden.* — ἧς bezieht sich auf τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν, nicht, wie *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Stengel*, *Bloomfield*, *Delitzsch* annehmen, auf ξηρᾶς γῆς zurück. Denn jenes ist der Hauptbegriff, an welchen durch κατεπόθησαν auf's Neue erinnert wird. — πεῖραν λαμβάνειν τινὸς steht hier activisch. Anders V. 36. — καταπίνεσθαι aber (vergl. Exod. 15, 4.) ist allgemeinerer Ausdruck für das bestimmtere καταποντίζεσθαι, welches letztere (κατεποντίσθησαν) sich auch an unserer Stelle in einigen Minuskeln sowie bei *Chrysostomus* und *Theodoret* findet.

V. 30. Das Glaubensvorbild des israelitischen Volks bei der Belagerung von Jericho Jos. 6. — Πίστει) *auf Anlass von Glauben*, welchen nämlich das Volk bewies. Falsch *Grotius:* πίστει sei zu κυκλωθέντα zu struiren. — ἔπεσαν) Ueber den Plural des Verbums beim Neutrum im Plural s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 456. — κυκλωθέν-

τα) nachdem sie (täglich mit der Bundeslade unter Posaunenschall) *umzogen* (unrichtig *Schulz* u. M.: umlagert) *waren.* — *ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας) auf sieben Tage,* sieben Tage lang. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 363.

V. 31. Das Vorbild der Heidin Rahab, Jos. 2. 6, 17. 22 ff. Ihr Verhalten war hervorgegangen aus dem Anerkenntniss, dass der Gott der Israeliten ein Gott im Himmel und auf Erden sei, und aus der darauf gegründeten Zuversicht, dass dieser Gott ihnen zum Siege verhelfen werde. Vergl. Jos. 2, 9 ff. — *Ῥαὰβ ἡ πόρνη)* Vergl. Jakob. 2, 25. Clem. Rom. ad Corinth. c. 12. Das Epitheton *ἡ πόρνη* ist in seinem Wortsinn zu belassen. Dasselbe mit *Jac. Cappellus, Valckenaer, Heinrichs* u. A. nach dem Vorgange der chaldäischen Paraphrase und der arab. Uebersetz. „die Gastwirthin", oder mit *Braun* u. M. „die Heidin", oder endlich mit *Koppe* (bei Heinrichs) u. A. „die Götzendienerin" bedeuten zu lassen, ist Willkür. Die Bezeichnung der Rahab als *ἡ πόρνη* ist historische Charakteristik nach Jos. 2, 2. 6, 17 ff., und ohne allen Anstoss. Denn schon *Calvin* bemerkt mit Recht: „hoc (epitheton) ad anteactam vitam referri certum est; resipiscentiae enim testis est fides." Vergl. noch Matth. 21, 31. 32. — *τοῖς ἀπειθήσασιν)* den Bewohnern Jericho's. Ungehorsam hatten sie bewiesen, weil sie dem Volke Gottes Widerstand leisteten (Jos. 6, 1.), obwohl auch ihnen die Machtthaten dieses Gottes nicht unbekannt geblieben waren (Jos. 2, 10.). — *δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ᾽ εἰρήνης) da sie die Kundschafter mit Frieden aufgenommen hatte,* d. h. ohne Feindseligkeiten gegen sie zu üben, zu denen sie durch ihre Nationalität hätte veranlasst werden können.

V. 32—40. Wegen der Masse von Glaubensmustern, die noch ausserdem im A. T. sich finden, muss der Verfasser davon abstehen, sie im Einzelnen den Lesern vorzuführen. Er verlässt daher die bisherige Detailschilderung, und fasst, worauf er noch weiter aufmerksam machen könnte, summarisch zusammen. Er nennt zuerst V. 32. noch eine Reihe von Glaubenshelden, und schildert dann in allgemeinen Rubriken ihre Glaubensthaten, und zwar dergestalt, dass V. 33. — *ἄλλοι* V. 35. Thaten des siegreichen Glaubens, von da an bis zum Ende von V. 38. Thaten des duldenden Glaubens hervorgehoben werden.

V. 32. *Καὶ τί ἔτι λέγω;) Und wozu rede ich noch?* d. h. was bedarf es nach dem schon Erwähnten einer weiteren Einzelschilderung noch? und wozu kann sie nützen, da bei der Reichhaltigkeit des historischen Stoffs eine er-

schöpfende Darstellung doch unmöglich ist? — λέγω) ist Indicativ. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 254. — ἐπιλείπειν) nur hier im N. T. — ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεὼν κτλ.) *denn die Zeit wird mir nicht ausreichen zur Erzählung von Gideon u. s. w.* Vergl. Demosth. de corona ed. Reisk. p. 324.: ἐπιλείψει με λέγοντα ἡ ἡμέρα τὰ τῶν προδοτῶν ὀνόματα. Julian. Orat. 1. p. 341. B.: ἐπιλείψει με τἀκείνου διηγούμενον ὁ χρόνος. Parallel ist auch das lateinische: deficit me dies, tempus; z. B. Liv. 28, 41. fin.: Dies me deficiat, si . . . numerare velim. Cic. pro Rosc. Amer. c. 32. init.: tempus, hercule, te citius, quam oratio deficeret. Weitere Beispiele (auch aus *Philo*) s. bei *Wetstein* und *Bleek*. — ὁ χρόνος) *Oecumenius:* ὁ χρόνος ὁ τῇ ἐπιστολῇ, φησίν, ἁρμόδιος καὶ οἷον ἡ συμμετρία. *Theophylact:* ποῖος; ἢ ὁ πᾶς· εἴρηται δὲ τοῦτο, ὡς σύνηθες ἡμῖν λέγειν, ὑπερβολικῶς· ἢ ὁ τῇ ἐπιστολῇ σύμμετρος. — περὶ Γεδεὼν καὶ Βαρὰκ κτλ.) *von Gideon ebensowohl wie von Barak u. s. w.* Dass auch hier bei richtigem Texte die Rücksicht auf die Chronologie nicht aus den Augen verloren ist, darüber s. die krit. Anmerk. — Ueber *Gideon* vergl. Richt 6—8., über *Barak* Richt. 4. 5., über *Simson* Richt. 13—16., über *Jephthah* Richt. 11, 1—12, 7. — Das letzte Doppelglied ist durch den Zusatz καὶ τῶν προφητῶν zu Σαμουὴλ noch erweitert, weil Samuel die Reihe der Propheten eröffnete, vergl. Act. 3, 24.

V. 33. Οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας) *welche kraft Glaubens Königreiche bezwangen.* Das mit Nachdruck an die Spitze gestellte διὰ πίστεως beherrscht die ganze nachfolgende Sehilderung, so dass es gleichmässig bei sämmtlichen Verba finita bis περιῆλθον V. 37. noch forttönt. — οἳ aber verknüpft in laxer Weise das Folgende mit dem Vorigen, indem V. 33. 34. wenigstens theilweise noch auf andere Personen ausser den V. 32. genannten Rücksicht genommen wird. Sachlich genauer würde daher statt des blossen οἳ geschrieben sein: „welche nebst andern ihnen Gleichgesinnten". — καταγωνίζεσθαι ferner, im N. T. ein ἅπαξ λεγόμενον, heisst: *niederkämpfen* oder *überwältigen*. Mit *Böhme* demselben die Bedeutung „*er*kämpfen" beizulegen („certamine sibi paraverunt regna; quod nostra lingua succinctius ita dixeris: sie haben sich Herrscherwürden erkämpft"), widerstreitet dem Sprachgebrauch. — Die Aussage selbst übrigens gilt wie von David, der die Philister (2. Sam. 5, 17—25. 8, 1. 21, 15 ff.), Moabiter, Syrer, Edomiter (2. Sam. 8, 2 ff.) und Ammoniter

(2. Sam. 10. 12, 26 ff.) besiegte, ebenso auch von den V. 32. genannten vier Richtern, indem Gideon die Midianiter (Richt. 7.), Barak die Cananiter (Richt. 4.), Simson die Philister (Richt. 14 ff.), Jephthah die Ammoniter (Richt. 11.) schlug. — *εἰργάσαντο δικαιοσύνην*) *Recht und Gerechtigkeit schafften*, nämlich ihren Untergebenen vermöge ihrer Eigenschaft als Richter oder Könige. Vergl. *ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην* 2. Sam. 8, 15. 1. Chron. 18, 14. 2. Chron. 9, 8. al. Zu allgemein *Erasmus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Schulz*, *Stein* u. A. (vergl. schon *Theodoret: τοῦτο κοινὸν τῶν ἁγίων ἁπάντων*): sie thaten, was sittlich gut oder fromm war. — *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν*) *Verheissungen erlangten*, d. h. entweder: in den Besitz von Gütern gelangten, welche Gott ihnen verheissen hatte (*Huët*, *Böhme*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll* und die Meisten), oder: Worte der Verheissung von Seiten Gottes empfingen (*Chrysostomus*, *Theodoret*, *Primasius*, *Schlichting*, *Bleek*, *Ebrard*, A.). Beide Fassungen sind zulässig. Doch können im ersten Falle, damit kein Widerspruch mit V. 39. (vergl. auch V. 13.) entsteht, und was das Fehlen des Artikels vor *ἐπαγγελιῶν* auch gestattet, nur Güter und Erfolge irdischer Art gemeint worden sein. Im ersten Falle kann man an Richt. 7, 7. und dem Aehnliches denken, während im zweiten Falle die Worte wohl besonders auf die David und den Propheten gegebenen messianischen Verheissungen zu beziehen sind. — *ἔφραξαν στόματα λεόντων*) *Löwenrachen verstopften*. Vergl. in Bezug auf Daniel Dan. 6, 22. (1. Makk. 2, 60.), in Bezug auf Simson Richt. 14, 6., in Bezug auf David 1. Sam. 17, 34 ff.

V. 34. *Ἔσβεσαν δύναμιν πυρός*) *Feuersgewalt löschten*. *Theophylact: οὐκ εἶπε δὲ ἔσβεσαν πῦρ ἀλλὰ δύναμιν πυρός, ὃ καὶ μεῖζον· ἐξαπτόμενον γὰρ ὅλως δύναμιν τοῦ καίειν οὐκ εἶχε κατ' αὐτῶν*. Zu beziehen ist die Aussage auf Sadrach, Mesach und Abednego, die drei Gefährten des Daniel Dan. 3. Vergl. 1. Makk. 2, 59.: *Ἀνανίας, Ἀζαρίας, Μισαὴλ πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός*. — *ἔφυγον στόματα μαχαίρας*) *den Spitzen des Schwerdtes entrannen*. Z. B. David, vergl. 1. Sam. 18, 11. 19, 10. 12. 21, 10.; Elias, vergl. 1. Kön. 19, 1 ff.; Elisa, vergl. 2. Kön. 6, 14 ff. 31 ff. — *ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας*) *aus Schwachkeit erstarkten*. Diese Worte beziehen *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius* und *Theophylact* auf die Erstarkung des ganzen Volks durch Befreiung aus dem babylonischen Exil, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Calvin*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Heinrichs*, *Huët*, *Böhme*,

Stein, Tholuck, Ebrard und die Meisten theils ausschliesslich, theils neben Anderem auf die Genesung des Hiskia (2. Kön. 20. Jes. 38.), richtiger aber wohl *Bengel, Chr. Fr. Schmid, Storr, Bleek, de Wette* auf die Wiedererstarkung des geschwächten Simson (Richt. 16, 28 ff.). — *ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ) gewaltig wurden im Kriege. Theodoret: καὶ οἱ προῤῥηθέντες καὶ οἱ τοῦ Ματταθίου παῖδες Ἰούδας καὶ Ἰωνάθης καὶ Σίμων.* Dass der Verfasser ausser den Richtern und David namentlich auch an die Makkabäer gedacht, ist allerdings sehr wahrscheinlich. — *παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων) Heere von Feinden zum Weichen brachten. Theodoret: τὸ αὐτὸ διαφόρως εἴρηκεν.* — *παρεμβολή* wie מַחֲנֶה in der Bedeutung „Kriegsheer" auch Richt. 4, 16. 7, 14. 1. Makk. 5, 28. 45. und öfter. Bei Griechen ist diese Bedeutung des Worts selten, vergl. aber Aelian. var. hist. 14, 46.: *Ἡνίκα δὲ ἔδει συμμίξαι, ἐνταῦθα οἱ μὲν κύνες προπηδῶντες ἐτάραττον τὴν παρεμβολήν.* — *κλίνειν* im angegebenen Sinn in der heiligen Schrift nur hier.

V. 35. *Ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν) Weiber erhielten durch Auferstehung ihre Todten* (ihre Söhne) *zurück.* Gemeint sind die Wittwe von Sarepta (1. Kön. 17, 17 ff.), deren Sohn durch Elias, und die Sunamitin (2. Kön. 4, 17 ff.), deren Sohn durch Elisa vom Tode erweckt ward. — Syntactisch beginnt V. 35. einen neuen Satz (gegen *Böhme*, der möglichst unnatürlich die Aussage *ἔλαβον — αὐτῶν* noch von *οἳ* V. 33. abhängig machen, und *γυναῖκες* als Apposition zu *οἳ* betrachtet wissen will). — Mit *ἄλλοι δὲ* bis zum Schluss von V. 38. geht die Rede zu Beispielen des duldenden, auf Erden noch unbelohnt gebliebenen Glaubens über. — *ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν) Andere dagegen wurden auf die Folter gespannt.* Bezugnahme auf den Märtyrertod des Eleasar (2. Makk. 6, 18 ff.) und der sieben makkabäischen Brüder sammt ihrer Mutter (2. Makk. 7.). *τυμπανίζεσθαι* heisst: auf das *τύμπανον* (vergl. 2. Makk. 6, 19. 28.), ein wahrscheinlich radförmiges (Josephus de Macc. c. 5. 9. 10.: *τροχός*) Marterinstrument, wie das Fell einer Pauke ausgespannt werden, um dann durch Schläge (vergl. 2. Makk. 6, 30.) zu Tode gemartert zu werden. — *οὐ προσδεξάμενοι) indem sie nicht annahmen,* d. h., da der Ausdruck wegen der objectiven Negation *οὐ* zu einem einzigen Begriff verschmilzt: *indem sie verschmähten.* — *τὴν ἀπολύτρωσιν) die Errettung,* nämlich die irdische, die sie durch Verleug-

nung des Glaubens hätten gewinnen können. Vergl. 2. Makk. 6, 21 ff. 7, 27 ff. — ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν) *auf dass sie einer besseren Auferstehung theilhaftig würden*. Beweggrund der Verschmähung irdischer Errettung. Vergl. 2. Makk. 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36., auch 2. Makk. 6, 26. κρείττονος steht nicht im Gegensatz gegen die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht Dan. 12, 2. (*Oecumenius*: κρείττονος . . . ἢ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι· ἡ μὲν γὰρ ἀνάστασις πᾶσι κοινή, ἀλλ' οὗτοι ἀναστήσονται, φησίν, εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον. Vergl. *Theophylact*), bildet aber auch keine Antithese zu ἐξ ἀναστάσεως im Anfange des Verses (*Chrysostomus*: οὐ τοιαύτης, οἵας τὰ παιδία τῶν γυναικῶν, *Theophylact*, der sich aber nicht entscheidet, *Bengel*, *Schulz*, *Böhme*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Stengel*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 617. Anm., *Alford*, *Maier* u. A.), was zu entfernt steht, sondern correspondirt dem zunächst vorhergehenden ἀπολύτρωσιν. Ein viel höheres Gut war die Auferstehung zum ewigen, seligen Leben, als die zeitliche Errettung, welche letztere gleichfalls als eine Art von Auferstehung, aber freilich nur als eine niedere und werthlose, betrachtet werden konnte.

V. 36. *Andere erduldeten Verhöhnungen und Geisseln, obendrein Banden und Kerker*. Ἕτεροι führt seiner Wortbedeutung nach eine *verschiedenartige* Classe von Glaubenshelden, d. h. eine besondere Species der V. 35. als Genus genannten ἄλλοι ein. Sachlich wohl ungenau, da V. 35. mit ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν κτλ. nicht bloss auf 2. Makk. 6., sondern, wie der Zusatz ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν augenscheinlich beweis't, zugleich auf 2. Makk. 7. Rücksicht genommen war, nun aber die Erwähnung der *Geisselung* neben der Verhöhnung nur durch Bezugnahme des Verfassers auf 2. Makk. 6, 30. (μαστιγούμενος) und 7, 1. (μάστιξι καὶ νευραῖς αἰκιζομένους) erklärt werden zu können scheint, wie denn auch das Erdulden öffentlicher *Verhöhnung* (neben 1. Makk. 9, 26.) ausdrücklich 2. Makk. 7, 7. (τὸν δεύτερον ἦγον ἐπὶ τὸν ἐμπαιγμόν.) und ebendaselbst V. 10. (μετὰ δὲ τοῦτον ὁ τρίτος ἐνεπαίζετο) namhaft gemacht worden ist. Andererseits aber scheint die Absicht des Verfassers, V. 36. wirklich eine verschiedenartige Classe von Menschen bemerklich machen zu wollen, abgesehen von der Wahl des Ausdrucks ἕτεροι, auch daraus hervorzugehen, dass bei dem vorigen ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν κτλ. an den Märtyrertod gedacht werden muss, V. 36. aber an den Märtyrertod zu denken das steigernde ἔτι δὲ verwehrt,

da hiernach Banden und Gefängniss eine härtere Drangsal waren als Verhöhnung und Geisselung. Man muss desshalb annehmen, dass der Verfasser zwar als auf eine *besondere* Kategorie noch auf diejenigen verweisen wollte, die, ohne gerade den Tod zu erleiden, anderartigen Qualen und Uebeln zur Beute wurden, die Hauptfarben zu diesem neuen Gemälde aber noch aus dem historischen Bilde entlehnte, welches so eben erst bei dem *ἐτυμπανίσθησαν κτλ.* ihm vorgeschwebt hatte. — Das steigernde *ἔτι δὲ* erklärt sich daraus, dass *ἐμπαιγμοὶ καὶ μάστιγες* das vorübergehende, zeitlich kürzere Leiden, *δεσμοὶ καὶ φυλακὴ* dagegen das länger andauernde Leiden bezeichnet. — *πεῖραν λαμβάνειν*) hier im passiven Sinn: *etwas an sich erfahren*. Anders V. 29. — *δεσμῶν καὶ φυλακῆς*) Vergl. 1. Makk. 13, 12. 1. Kön. 22, 27. Jerem. 37. 38. al.

V. 37. *Ἐλιθάσθησαν*) *Sie wurden gesteinigt.* Zu beziehen auf Zacharia, Sohn des Jojada (2. Chron. 24, 20—22. Vergl. Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.), auch wohl auf Jeremia, von dem wenigstens die spätere Tradition den Tod durch Steinigung meldet. Vergl. Tertull. Scorpiac. 8. Hieronym. adv. Jovinian. 2, 37. Pseudoepiphan. (Opp. II. p. 239.) al. Weniger passend denken *Oecumenius*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus*, *Grotius* u. A. auch an Naboth 1. Kön. 21. — *ἐπρίσθησαν*) *wurden zersägt.* Den Tod durch Zersägung (vergl. 2. Sam. 12, 31. 1. Chron. 20, 3.) soll nach alter Tradition der Prophet Jesaias durch den jüdischen König Manasse erlitten haben. S. Ascensio Jes. vat. 5, 11—14. Justin. Mart. dial. c. Tryph. 120. Tertull. de patient. 14. Scorpiac. 8. Orig. ep. ad African. Lactant. Institt. 4, 11. al. Tr. Jevamoth f. 49, 2. Sanhedrin f. 103, 2. — *ἐπειράσθησαν*) *wurden versucht.* Diese allgemeine Aussage hat, da sie mitten zwischen der Erwähnung gewaltsamer Todesarten steht, etwas Auffallendes und Unbequemes. Man hat daher *ἐπειράσθησαν* theils völlig tilgen wollen (*Erasmus*, *Calvin*, *Beza*, *Marloratus*, *Grotius*, *Hammond*, *Whitby*, *Calmet*, *Storr*, *Valckenaer*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Delitzsch*, *Maier* u. A.), wozu indess die äusseren Zeugnisse nicht berechtigen *), theils gemeint, dass *ἐπειράσθησαν* eine schon alte Corruption des ursprünglichen Textes sei, welcher letztere durch Conjectur

*) Es fehlt nur in einigen Minuskeln, in der Peschito, deren Tochter: der arabischen Uebersetzung bei Erpen., in der äthiopisch. Uebers., welche aber auch *ἐπρίσθησαν* fortlässt, bei Orig. (1 Mal gegen 4 Mal), Euseb. und Theophyl.

wiederhergestellt werden müsse. Conjicirt haben *Beza* edd. 3. 4. 5.: *ἐπυρώθησαν*, *Gataker*, Miscell. 44., *Colomesius* Observ. 5. und *Moll*: *ἐπρήσθησαν*, *Fr. Junius* Parall. l. III. und *Piscator*: *ἐπυράσθησαν*, *Sykes* und *Ebrard*: *ἐπυρίσθησαν*, sie wurden verbrannt *). Ferner *Luther* (Uebers.), *Beza*, editt. 1. u. 2., *Knatchbull*, *Fischer*, Proluss. de vitiis Lexic. N. T. p. 538.: *ἐπάρθησαν*(?) von *πείρω*, sie wurden zerstochen, *Wakefield*, Silv. crit. 2, 62.: *ἐπειράθησαν* von *περάω*(?), sie wurden gespiess't, *Tanaq. Faber* epp. crit. II, 14. und *J. M. Gesner* bei Carpzov: *ἐπηρώθησαν*, sie wurden verstümmelt, *Alberti*: *ἐσπειράσθησαν* oder *ἐσπειράθησαν* von *σπεῖρα* (?), sie wurden mit dem Rade gefoltert oder erwürgt, *Steph. le Moyne* bei Gronov. Ant. Gr. VII. p. 301.: *ἐπράθησαν*, sie wurden verkauft. Andere noch Anderes; s. *Wetst.*, *Griesbach* u. *Scholz* z. d. St. Auch *Bleek* nimmt einen Fehler im Texte an, indem er ein Verbum, welches „verbrannt werden, durch Feuer umkommen" bezeichne, wie *ἐπρήσθησαν*, das sich bei Cyrill. Hieros. und in Codd. 110. 111. für *ἐπρίσθησαν* findet, *ἐπυρίσθησαν*, oder auch eine der für diesen Begriff gebräuchlicheren Formen *ἐνεπρήσθησαν* und *ἐνεπυρίσθησαν* für das Ursprüngliche hält, und dann den Verfasser vielleicht wiederum an Märtyrer unter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes gedacht haben lässt, 2. Makk. 6, 11. 7, 4 f. Dan. 11, 33. al. Vergl. auch Philo ad Flacc. p. 990. A. (bei Mangey II. p. 542.): *κατελύθησάν τινες* (sc. alexandrinische Juden durch Flaccus) *καὶ ζῶντες οἱ μὲν ἐνεπρήσθησαν οἱ δὲ διὰ μέσης κατεσύρησαν ἀγορᾶς, ἕως ὅλα τὰ σώματα αὐτῶν ἐδαπανήθη*. Aehnlich *Reiche*, commentar. crit. p. 111 sqq., welcher zwischen *ἐπρήσθησαν* und *ἐπυρώθησαν* die Wahl lässt. — Ist *ἐπειράσθησαν* ächt, so muss es um der Paronomasie mit *ἐπρίσθησαν* willen vom Verfasser hinzugesetzt sein, und auf die Verlockungen und Versuchungen, durch Apostasie den gewaltsamen Tod von sich abzuwenden (vergl. z. B. 2. Makk. 7, 24.), bezogen werden. — *ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον*) *starben durch Schwerdtesmord*. Vergl. 1. Kön. 19, 10.: *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ*. Jerem 26, 23.: *καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ* (nämlich den Propheten Uria). Zum Aus-

---

*) Auch *Reuss* betrachtet *ἐπυρίσθησαν* als die passendste Conjectur, hält es daneben aber für möglich, „que le *ἐπειράσθησαν* dans le texte vulgaire ne fût qu'une conjecture très-superflue, destinée à remplacer le mot *ἐπρίσθησαν* (*ils furent sciés*), parce que l'Ancien Testament ne fournit pas d'exemple de ce dernier supplice."

druck *ἐν φόνῳ μαχαίρας* vergl. LXX. Exod. 17, 13. Num. 21, 24. Deuter. 13, 15. 20, 13. — *περιῆλθον — τῆς γῆς* V. 38. hebt nun noch schliesslich hervor, dass überhaupt das *Leben* der letztgenannten Classe von Glaubenshelden ein entbehrungsvolles und bedrängtes war. — *περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν*) bezieht sich besonders auf einzelne Propheten. Vergl. Zachar. 13, 4., auch *Clemens Roman.* ad Corinth. 17.: *μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείος καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν, κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ· λέγομεν δὲ Ἠλίαν καὶ Ἐλισσαῖον, ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιὴλ τοὺς προφήτας.* — *περιῆλθον*) *sie zogen umher*, ohne im Besitz einer festen Wohnstätte zu sein. *Theophylact: τὸ δὲ περιῆλθον τὸ διώκεσθαι αὐτοὺς δηλοῖ καὶ ἀστατεῖν.* — *ἐν*) *in*, d. h. bekleidet mit. — *ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν*) *in Schaafpelzen, in Ziegenfellen*. Das Letztere als Bezeichnung einer noch rauheren Kleidung ist Steigerung des Ersteren, und desshalb nachgesetzt. *μηλωτή* der Pelz von kleinerem Heerdenvieh überhaupt, besonders aber von Schaafen. Eine *μηλωτή* wird als Kleidung des Elias, die dieser bei seiner Himmelfahrt dem Elisa hinterliess, 1. Kön. 19, 13. 19. 2. Kön. 2, 8. 13. 14. erwähnt. — *ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι*) *in Mangel* (sc. an dem, was zum Lebensunterhalt erforderlich ist), *Bedrängniss*, *Ungemach* (vergl. V. 25.).

V. 38. *Ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος*) *Männer, welche zu besitzen die* (verderbte) *Welt* (V. 7.) *nicht würdig war*. *Theophylact: Οὐκ ἔχετε, φησίν, εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτωλοὶ ὄντες τοιαῦτα ἔπασχον, ἀλλὰ τοιοῦτοι, οἷοι καὶ τοῦ κόσμου αὐτοῦ τιμιώτεροι εἶναι.* *Calvin:* Quum ita profugi inter feras vagabantur sancti prophetae, videri poterant indigni, quos terra sustineret. Qui fit enim, ut inter homines locum non inveniant? Sed apostolus in contrariam partem hoc retorquet, nempe quod mundus illis non esset dignus. Nam quocunque veniant servi dei, ejus benedictionem, quasi fragrantiam boni odoris, secum afferunt. — *ὧν*) geht auf das Subject in *περιῆλθον* V. 37. zurück. Gezwungen *Böhme* (auch *Kuinoel*, *Klee* und *Stein*): es weise auf das Folgende hin, und der Sinn sei: „oberravisse illos in desertis tales, quibus vulgus hominum, ut esse soleat, pravum et impium, haud dignum fuerit, quocum illi eodem loco versarentur.“ Noch verkehrter aber fasst *Carpzov ὧν* als Neutrum, indem er *κακῶν* (*ὑστερήσεων*, *θλίψεων*) ergänzt, und als Sinn angiebt: „quorum indignus malorum erat mundus. Id est: tam crudelibus affecti sunt suppli-

ciis, ut illa mundo indigna sint; ut orbem terrarum non deceat, tam horrenda ac φοβερώτατα de eo dici." — *ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι κτλ.*) *in Einöden umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und den Klüften der Erde.* Vergl. 1. Kön. 18, 4. 13. 19, 4. 8. 9. 13. 1. Makk. 2, 28. 29. 2. Makk. 5, 27, 6, 11. 10, 6.

V. 39. 40. Allgemeine Schlussbemerkung. — *Καὶ οὗτοι πάντες*) *Und diese Alle.* Bezieht sich auf sämmtliche von V. 4. an genannte (nicht bloss, wie *Schlichting*, *Hammond* und *Storr* annehmen, auf die von ἄλλοι δὲ V. 35. an erwähnten) Personen zurück. — *μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως*) *obwohl sie kraft ihres Glaubens ein* (ruhmvolles) *Zeugniss* (in der Schrift) *erhielten.* — *οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*) *trugen die Verheissung nicht davon* (falsch *Ebrard:* der Aorist stehe „pro plusquamperf."), d. h. gelangten, so lange sie lebten, nicht in den Besitz des Verheissenen, nämlich der messianischen Seligkeit.

V. 40. Der Grund für das οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν lag in dem Rathschluss Gottes, dass jene nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten. — *τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου*) *indem in Bezug auf uns Gott etwas Besseres voraussersah* (vorausbeschloss). — *προβλέπειν*) im N. T. nur hier. — Wegen des nachdrucksvoll vorangestellten περὶ ἡμῶν, welches zu οὗτοι πάντες V. 39. den Gegensatz bildet, kann κρεῖττόν τι nicht absolut gesetzt sein: „etwas Besseres, als uns sonst würde zu Theil geworden sein" (*Schlichting*, *Seb. Schmidt*, *Huët*). Zu diesem Gedanken würde ohnehin ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν nicht passen, da statt dessen ἵνα σὺν αὐτοῖς τελειωθῶμεν geschrieben sein müsste. Der Sinn kann nur sein: in Bezug auf *uns* etwas Besseres als in Bezug auf *jene*. *In Bezug auf uns etwas Besseres*, insofern, als jene lebten, die Erscheinung des Erlösers noch der fernen Zukunft angehörte, und ein Gegenstand der Sehnsucht war (Matth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f.), jetzt aber Christus wirklich erschienen ist, die Erlösung vollbracht hat, und nun in kürzester Frist wiederkehren wird, um das messianische Reich mit allen seinen Segensgütern zur vollen Verwirklichung zu bringen. Vergl. 10, 25. 36 f. — *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*) Angabe der göttlichen Absicht: *auf dass sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangten. Ohne uns,* d. h. ohne dass wir in den Mitgenuss der Vollendung eingetreten wären, wären jene zur Vollendung gelangt, wenn schon zur Zeit jener Christus erschie-

nen wäre, und so jene schon zu ihrer Lebenszeit in den Besitz der verheissenen messianischen Seligkeit gekommen wären. Denn dann wären *wir* gar nicht mehr geboren, da nach dem Ausspruch des Herrn Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 35 f. im vollendeten Gottesreich ein Freien und Gefreitwerden nicht mehr statt finden wird.

Kap. XII.

V. 2. *κεκάθικεν*) *Elzev.: ἐκάθισεν.* Aber das Perfectum, aufgenommen in die *Editt. Complut., Genev., Plant.*, sowie von *Bengel, Griesb., Matth., Lachm., Scholz, Bleek, Tischendorf, Bloomfield, Alford, Reiche* u. A., hat die überwiegende Beglaubigung sämmtlicher Uncialen, der meisten Minuskeln und vieler Väter für sich, und ist auch innerlich vorzüglicher, da es das Sichgesetzthaben als in die Gegenwart hineinreichendes Resultat bezeichnet. – V. 3. Statt der *Recepta: εἰς αὐτὸν* oder *εἰς αὑτόν,* welche auf D***. K. L., fast sämmtliche Minuskeln und viele Väter sich stützt, findet sich *εἰς αὐτοὺς* in Sin****., bei Theodoret (*τὸ εἰς αὐτοὺς ἀντὶ τοῦ εἰς ἑαυτούς*) und in Cod. 17., *εἰς ἑαυτοὺς* aber in Sin*., in der Peschito (quantum sustinuerit a peccatoribus, qui fuerunt adversarii *sibi ipsis*), in D*. E*. sammt ihrer lateinischen Uebersetzung (recogitate igitur, talem vos reportasse a peccatoribus *in vobis* adversitatem), und in einigen Handschriften der Vulgata, während die sahidische und armenische Uebersetzung die Worte ganz fortlassen, und *Lachmann, Bleek, Tischendorf I., de Wette εἰς ἑαυτὸν* schreiben. Letzteres, welches durch A. und die Vulgata (in semetipsum), indirect aber auch durch D*. E*. bezeugt wird, ist für das Ursprüngliche zu halten, der Plural dagegen als sinnlos zu verwerfen. – V. 4. *ἀντικατέστητε*) Statt dessen schreibt *Tischendorf II.* nach L*. 46. al. Chrys. ms. Theodoret. Theophyl. ms.: *ἀντεκατέστητε.* Diese Wortform (s. über das doppelte Augment *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 67.) würde bei starker Beglaubigung allerdings aufzunehmen sein, vermag aber hier, wo sie das überwiegende Zeugniss von A. D. E. L**. Sin. etc. gegen sich hat, die Recepta *ἀντικατέστητε* nicht zu verdrängen. Mit Recht hat daher *Tischendorf* in der *edit. VII.* dieselbe restituirt. — V. 5. *Elzev.: Υἱέ μου.* D*., etwa sieben Minuskeln, sowie die lateinische Uebersetzung in D. E. haben bloss: *Υἱέ. Bleek* hat daher *μου* verdächtigt und in Klammern geschlossen. Zur Tilgung des Pronomens reicht indess die äussere Auctorität nicht hin. Zur Fortlassung desselben konnte der gleichlautende Anfangsbuchstabe des folgenden Worts, aber auch der Text der LXX., in

welchem es fehlt, veranlassen. — V. 7. *εἰ παιδείαν ὑπομένετε*) Statt dessen lesen *Matth.*, *Lachmann*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 758.) und *Alford: εἰς παιδείαν ὑπομένετε*, und *Griesbach* hat *εἰς* in den inneren Rand gesetzt. Für *εἰς* spricht freilich die weit überwiegende Auctorität von A. D. E. (?) K. L. Sin., von mehr als dreissig Minuskeln, Vulg. It. Syr. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Damasc. Procop., während *εἰ* nur bei Chrys. Theodoret. Theophyl. Slav. (?) und, wie es scheint, in vielen Minuskeln sich findet. Dennoch ist *εἰς* unstatthaft. Denn mag man *εἰς παιδείαν* noch mit *παραδέχεται* — wodurch indess das Nachfolgende formlos würde — oder mit *ὑπομένετε* verknüpfen, in beiden Fällen müsste *παιδεία* in der Bedeutung „Erziehung“ genommen werden, während doch ebensowohl durch das Vorhergehende wie durch das Folgende die Bedeutung „Züchtigung“ zur Nothwendigkeit wird. Es ist demnach die *Recepta: εἰ παιδείαν ὑπομένετε* für das vom Verfasser Geschriebene anzusehen. Die Ursprünglichkeit und Richtigkeit dieser (auch von *Reiche* p. 115 sqq. vertheidigten) Lesart tritt augenscheinlich auch dadurch hervor, dass bei derselben in Uebereinstimmung mit der sonstigen Dictionsgenauigkeit des Hebräerbriefs V. 7. und V. 8. sich vollkommen gegenseitig sowohl im Vorder- wie im Nachsatz als Bild und Gegenbild entsprechen. — Statt der *Recepta: τίς γάρ ἐστιν* ist mit *Lachmann* und *Tischendorf* nach A. Sin*. Vulg. Sahid. Orig. bloss: *τίς γάρ* zu schreiben. — V. 8. *Elzev.: νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί.* Mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Delitzsch*, *Alford* umzustellen in: *νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε* nach A. D* und ***. [in Cod. E. fehlt von *πάντες* V. 8 an alles Uebrige bis zum Schluss des Briefs] Sin. 17. 37. 80. al. Vulg. It. Chrys. (codd.) und latein. VV. — V. 9. *Elzev.: οὐ πολλῷ μᾶλλον.* Aber A. D*. Sin. (D*. Sin****. mit Hinzufügung von *δέ*) haben: *οὐ πολὺ μᾶλλον.* Mit Recht vorgezogen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford.* — V. 15. Statt des *recipirten: διὰ ταύτης* ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *II.* und *Alford* nach A. 17. 67**. 80. 137. 238. Copt. etc. Clem. Chrys. (comment.): *δι' αὐτῆς*, und statt der *Recepta: πολλοὶ* mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. Sin. 47. Clem. Theodoret: *οἱ πολλοὶ* aufzunehmen. Der Artikel ging in dem Homoioteleuton *πολλοὶ* unter. — V. 16. hat *Lachmann* (und *Tischendorf II.* und *VII.*, sowie *Alford* sind ihm darin gefolgt!) aus A. C. die Wortform: *ἀπέδετο* in den Text gesetzt, die aber, wenn auch nicht ganz beispiellos (s. *Buttmann* Gramm. des neutestam. Sprachgebr. p. 40 f.), doch augenscheinliche Corruption der auch durch Cod. Sinait. bestätigten *Recepta: ἀπέδοτο* ist. — Dagegen ist das von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* gegebene: *ἑαυτοῦ* wegen seiner entschiedenern Bezeugung durch A. C. D** und ***. Sin*. der *Recepta: αὐτοῦ*

oder αὐτοῦ vorzuziehen. — V. 18. *Elzev.*: ψηλαφωμένῳ ὄρει. ὄρει, dargeboten von D. K. L., dessgleichen, wie es scheint, fast sämmtlichen Minuskeln, Vulg. (ed. Clem.) Arab. polygl. Slav. Athan. Theodoret. Damasc. Oecum., fehlt zwar in A. C. Sin. 17. 47., in vielen Handschriften der Vulg., in Copt. Sahid. Syr. Arab. Erp. Aeth., bei Chrys. (comment.) Theophyl. Mart. pap. Bed., und ist schon von *Mill* (Prolegg. 1071.) als Glosse verdächtigt, und dann von *Lachmann* und *Tischendorf I.*, zuletzt von *Alford* getilgt, ist aber unentbehrlich, und durch den Gegensatz ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει V. 22. (vergl. auch τοῦ ὄρους V. 20.), sowie durch den Begriffswiderspruch eines πῦρ ψηλαφώμενον von selbst an die Hand gegeben. Mit Recht hat daher *Tischendorf II.* und *VII.* ὄρει wieder in den Text gesetzt. — καὶ ζόφῳ) *Elzev.*: καὶ σκότῳ. Gegen A. C. D*. Sin*. 17. 31. 39. al. Verdächtigt von *Griesbach*. Mit Recht verworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*. σκότῳ kam aus LXX. Deuteron. 4, 11. 5, 22. herein. — V. 19. Statt der *Recepta*: προστεθῆναι hatte *Lachmann* in die Stereotypausgabe nach A.: προσθεῖναι aufgenommen. Mit Recht aber hat er in der grösseren Ausgabe die Recepta beibehalten. Dieselbe wird geschützt durch C. D. K. L. Sin., durch, wie es scheint, sämmtliche Minuskeln und viele VV. — V. 20. Hinter λιθοβοληθήσεται fügt *Elzev.* noch hinzu: ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται. Gegen sämmtliche Uncialen (A. C. D. K. L. M. Sin.), die meisten Minuskeln, alle Uebersetzungen und viele Väter. Die Worte, getilgt von *Griesbach*, *Scholz* und allen Späteren, sind Glossem aus LXX. Exod. 19, 13. — V. 23. *Elzev.*: ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων. Aber das entscheidende Zeugniss von A. C. D. L. M. Sin. 37. al. m. Syr. Copt. Vulg. und vielen Kirchenvätern fordert die von *Griesbach*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. befolgte Umstellung: ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς. — V. 24. κρεῖττον λαλοῦντι) *Elzev.*: κρείττονα λαλοῦντι. Gegen A. C. D. K. L. M. Sin., die meisten Minuskeln, Syr. Arr. Copt. Sahid. Armen. Vulg. al. und viele Väter. — V. 25. *Elzev.*: ἔφυγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παραιτησάμενοι χρηματίζοντα, πολλῷ μᾶλλον. Statt dessen aber ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf* (der jedoch in der *edit. VII.* dem Verbum simplex ἔφυγον vor dem Verbum compositum ἐξέφυγον den Vorzug gegeben hat), *Alford* zu lesen: ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον, indem ἐξέφυγον (gebilligt schon von *Grotius*) durch A. C. Sin*. 67. 118. al. (Vulg. D. lat. Slav. Epiphan. in cant. cantic.: *effugerunt*) Cyr. Chrys. Philo Carpas. Oecum.; die Tilgung des Artikels τῆς vor γῆς (den schon die *Editt. Erasm.*, *Complut.*, *Colin.*, dann auch *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz* fortlassen) durch sämmtliche Uncialhandschriften (auch Sin.), die meisten Minuskeln und sehr viele

Väter; ferner die Setzung des Artikels τὸν erst hinter *παραιτησάμενοι* durch A. C. D. M. Sin*. Cyrill. Damasc.; endlich πολὺ durch A. C. D*. Sin. Sahid. gefordert wird. – V. 26. *Elzev.*: σείω. Aber A. C. M. Sin. 6. 47. al. Syr. Vulg. Copt. Sahid. Slav. Athan. Cyrill. Cosm. Andr. Areth. haben: σείσω. Gebilligt von *Grotius*, empfohlen von *Griesbach*, mit Recht aufgenommen von *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*, *Reiche*. — V. 27. *Recepta:* τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν. Beglaubigter aber (durch A. C. Sin*.) ist die *Lachmann*'sche Wortstellung: τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν, welche desshalb vorzuziehen ist. *Bleek* und *Tischendorf I.* haben den Artikel τὴν ganz ausgeworfen. Derselbe fehlt indess allein in D*. und M. — V. 28. Die Lesart: ἔχομεν, welche *Calvin*, *Mill* (Prolegg. 750.), *Heinrichs* u. M. billigen, und welcher auch *Luther* bei seiner Uebersetzung gefolgt ist, ist unpassend und durch K. Sin., mehr als zwanzig Minuskeln, die meisten Handschriften der Vulg. Ath. Cyr. Antioch. nicht hinreichend bezeugt, während die *Recepta*: ἔχωμεν auf A. C. D. L. M. etc. Copt. Syr. Aeth. al. Chrys. Theodoret. Damasc. al., auch eine Handschrift der Vulg. sich stützt. — Auch im Folgenden steht der Indicativ λατρεύομεν, welchen *Griesbach* in den inneren Rand gesetzt hat, hinsichtlich der äusseren Bezeugung der *Recepta:* λατρεύωμεν nach. Derselbe findet sich in K. M. Sin., etwa funfzig Minuskeln, bei Athan., in Handschriften des Chrysost., bei Oecum. und Theophyl. Dagegen haben λατρεύωμεν A. C. D. L., sehr viele Minuskeln und viele Väter. — Am Schluss des Verses lautet die *Recepta:* μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας, statt dessen aber mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* (empfohlen auch von *Griesbach*): μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους nach A. C. D*. Sin*. 17. 71. 73. 80. 137. Copt. Sahid. Slav. ed. (al.: μετὰ δέους καὶ εὐλαβείας. Vulg.: cum metu et reverentia. D. lat.: cum metu et verecundia) aufzunehmen ist.

V. 1—13. Im Besitz einer solchen Masse von Vorbildern und im Hinblick auf Jesus selbst sollen die Leser mit Standhaftigkeit den ihnen vorliegenden Kampf bestehen, und ihre Leiden als eine heilsame Züchtigung des von väterlicher Liebe gegen sie erfüllten Gottes betrachten.

V. 1. Folgerung aus dem Gesammtinhalt von Kap. 11. — In der ausgesprochenen Ermunterung V. 1. 2. hat der zum Hauptverbum τρέχωμεν hinzugefügte Zusatz δι᾽ ὑπομονῆς das Hauptgewicht, vergl. 10, 36. 11, 1. Von den Participialsätzen aber sind der erste und der dritte unter

sich gleichartig, und unterscheiden sich gleichmässig vom zweiten, wie denn auch jene durch Participien des Präsens eingeführt werden, dieser durch ein Participium des Aorists eingeleitet ist. Der erste und der dritte enthalten einen Ermunterungsgrund zu dem *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν*, durch den zweiten dagegen wird die historische Vorbedingung für das *δι' ὑπομονῆς τρέχειν* angegeben. — Das volltönende *τοιγαροῦν* im N. T. nur noch 1. Thess. 4, 8. — *καὶ ἡμεῖς*) *auch wir*, nämlich wie die Kap. 11. geschilderten Frommen des Alten Bundes. — *τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων*) *da wir eine so grosse Wolke von Zeugen um uns haben*, oder: da eine so grosse Wolke von Zeugen uns umgiebt. *ἔχοντες περικείμενον* gehört eng zusammen, und ist Umschreibung des blossen Verbalbegriffs, indem auch ein Genitivus absolutus *τοσούτου περικειμένου ἡμῖν κτλ.* hätte gesetzt werden können. — *νέφος* ist bildliche, auch bei den Classikern sehr häufige, Bezeichnung einer dichtgedrängten Schaar. *Theodoret: πλῆθος τοσοῦτον, νέφος μιμούμενον τῇ πυκνότητι.* Vergl. Hom. Il. 4, 274.: *ἅμα δὲ νέφος εἵπετο πεζῶν.* al. Eurip. Hec. 901 f.: *τοῖον Ἑλλάνων νέφος ἀμφί σε κρύπτει.* Phoeniss. 1328 ff.: *πότερ' ἐμαυτὸν ἢ πόλιν στένω δακρύσας, ἣν πέριξ ἔχει νέφος τοσοῦτον, ὥςτε δι' Ἀχέροντος ἰέναι;* Herodot 8, 109.: *νέφος τοσοῦτον ἀνθρώπων.* Aehnlich wird auch das lateinische nubes gebraucht. Vergl. z. B. Liv. 35, 49.: rex contra peditum equitumque nubes jactat. — Gemeint sind mit dem *τοσοῦτον νέφος μαρτύρων* die Kap. 11. genannten Personen. Wenn dieselben aber als eine Wolke von Zeugen charakterisirt werden, so will der Verfasser damit nicht sagen, dass sie als *Zuschauer* bei dem von den Lesern zu bestehenden Wettkampfe gegenwärtig seien (*Hammond*, *Calmet*, *Böhme*, *Paulus*, *Klee*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*), sondern er stellt sie damit als Personen dar, welche für die *πίστις*, die er von den Lesern fordert, Zeugniss abgelegt haben *), und somit Muster zur Nachahmung in Bezug auf diese Tugend für die Leser geworden sind. Auf diesen Begriff von *μαρτύρων* weis't mit Nothwendigkeit die ganze letztvorhergehende Erörterung hin. Denn wie *δι' ὑπομονῆς* 12, 1. an

*) Die Annahme von *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 757.), *Alford*, *Maier* und *Moll*, dass bei *μαρτύρων* V. 1. die Vorstellung von „Zuschauern" mit der von „Glaubenszeugen" in einander fliesse, trägt ihre Widerlegung an der Stirn. Denn logisch Unvereinbares zu verbinden. ist unexegetisch.

ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν κτλ. 10, 36. wieder anknüpft, so wird der mit dem letztern in Verbindung stehende Inhalt von Kap. 11. durch τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων rekapitulirt. Wegen dieses engen Zusammenhangs des ersten Participialsatzes 12, 1. mit Kap. 11. aber kann μαρτύρων nicht anders als nach Maassgabe der dortigen Charakteristiken μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως 11, 39., ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν 11, 2., δι' ἧς ἐμαρτυρήθη 11, 4. und μεμαρτύρηται 11, 5. gedeutet werden, indem nur der leichte, durch die wechselnde Bezeichnungsform von selbst gerechtfertigte Unterschied eintritt, dass, während die genannten Personen vorhin als solche dargestellt waren, denen wegen der von ihnen bewiesenen πίστις in der Schrift ein ruhmvolles Zeugniss *gegeben* ward, sie nun als solche erscheinen, welche für die Tugend der πίστις durch ihr Verhalten ein Zeugniss *abgelegt* haben, und somit Musterbilder derselben für Andere geworden sind. Wegen dieser engen Zusammengehörigkeit des ersten Participialsatzes 12, 1. mit Kap. 11. war auch ein näher bestimmender Zusatz τῆς πίστεως zu μαρτύρων überflüssig. Dass aber μαρτύρων wirklich zu der πίστις, welche der Verfasser von seinen Lesern fordert, in Beziehung steht, zeigt ferner τῆς πίστεως 12, 2., woraus deutlich hervorgeht, dass der Begriff πίστις immer noch dem Schreibenden im Sinne liegt. Es ist daher anzunehmen, dass zu dem Bilde des Wettlaufs, zu welchem zwar schon περικείμενον passen würde, worauf aber diess Participium keineswegs nothwendig bezogen werden muss, erst mit ὄγκον ἀποθέμενοι κτλ. die Rede sich wendet. — ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα) *nachdem wir abgelegt jegliche Behinderung* (contextwidrig *Bengel* u. M.: jeglichen Hochmuth oder Uebermuth). Der im Wettlauf Kämpfende vermied, um seinen Körper leicht zu machen, belästigende Kleidung und dergl. In der Anwendung ist als Hinderniss wohl besonders das Hangen der Leser am äusseren Judenthum gedacht. Doch ist der Ausdruck ganz allgemein, und auch die eigentliche Sünde, die sofort noch besonders hervorgehoben wird, darunter mitbegriffen. καὶ nämlich ist nicht mit *Grotius* u. A. explicativ zu fassen, sondern hebt wegen ihrer besonderen Wichtigkeit aus dem vorher genannten Genus in Form der Nebenordnung noch eine bestimmte Species hervor. — Die Sünde wird εὐπερίστατος genannt. Diess Adjectiv findet sich in der gesammten Gräcität nur hier. Am natürlichsten wird es abgeleitet vom Medium: περιΐστασθαι: sich herumstellen oder umringen. Der Sinn ist daher: *die Sünde, die uns leicht*

umstellt und gefangen nimmt. So die Meisten. *Andere* leiten εὐπερίστατος vom Activ περιΐστημι ab, indem sie dann das Wort entweder passivisch oder activisch fassen. Die Deutung *Ernesti's* (ad Hesych. gloss. sacr. p. 140 sq.), dass, wie περίστατον dasjenige bezeichne, welches von Menschen, um es zu bewundern, umstanden werde, und ἀπερίστατος von einem Menschen gesagt werde, um den Andere nicht herumstehen, der also von Freunden verlassen sei, so εὐπερίστατος die Sünde als reich an Freunden und Gönnern, als allgemein geschätzt und beliebt charakterisire, hat gegen sich, dass von εὐπερίστατος in dieser Fassung der Begriff des offen vor Augen Liegenden sich nicht trennen liesse, dieser Begriff aber zum Begriff der Sünde, die eben so oft im Geheimen wie offenkundig sich vollzieht, nicht passt. Die Deutung: die Sünde, die leicht umgangen, umzingelt oder vermieden werden kann (*Chrysostomus*: ἢ τὴν εὐκόλως περίστασιν δυναμένην παθεῖν λέγει· μᾶλλον δὲ τοῦτο· ῥᾴδιον γάρ, ἐὰν θέλωμεν, περιγενέσθαι τῆς ἁμαρτίας., *Pseudo-Athanasius* de parabol. script. quaest. 133.: εὐπερίστατον εἶπε τὴν ἁμαρτίαν, ἐπειδὰν μόνιμον στάσιν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ ταχέως τρέπεται καὶ καταλύεται., *Clericus*, *Morus*), würde einen unpassenden Gedanken geben, da es unmöglich die Absicht des Verfassers sein konnte, die Macht der Sünde als gering darzustellen. Die activische Erklärung: verführerisch oder verlockend (*Carpzov*, *Schulz*, *Stein*), hat gegen sich, dass die sonstigen Derivata von ἵστημι wie στατός, ἄστατος u. s. w., sämmtlich intransitive oder passive Bedeutung haben. *Noch Andere* schliessen sich bei Erklärung von εὐπερίστατος an die Bedeutungen des Substantivs περίστασις an: die Sünde, welche leicht in Gefahr stürzt (*Er. Schmid*, *Raphel*, *Bengel*, *Storr*; vergl. schon *Theophylact*: ἢ δι' ἣν εὐκόλως τις εἰς περιστάσεις ἐμπίπτει· οὐδὲν γὰρ οὕτω κινδυνῶδες ὡς ἁμαρτία.); welche viele Hindernisse mit sich bringt (*Kypke*, *Michaelis*, *Dindorf*, *Heinrichs*, *Kuinoel*, *Bloomfield*); welche circumstantias hat, wodurch sie sich empfiehlt und uns verführt (*Hammond*); quae bonis utitur rebus circumstantibus, i. e. quae habet suisque affert bonam fortunam atque voluptates (*Böhme*). — Die ἁμαρτία ist die Sünde überhaupt; nicht speciell: die Sünde des Abfalls vom Christenthum. Wegen ἀποθέμενοι ist die ἁμαρτία als eine Bürde, die wir *in* uns als Hang oder *an* uns gleichwie ein beschwerendes Gewand tragen, gedacht. — τρέχειν ἀγῶνα) *einen Wettkampf laufen*. Vergl. Herod. 8, 102. Dion. Hal. 7, 48. Eurip. Orest. 875. — δι' ὑπομονῆς) Röm. 8, 25.

V. 2. Zweites Moment der Ermuthigung. Nicht bloss das Vorbild der alttestamentlichen Glaubenszeugen, auch das Vorbild des Anfängers und Vollenders des Glaubens, Christi selber, soll uns zum standhaften *τρέχειν* ermuntern. — *ἀφορῶντες*) *indem wir hinblicken* (zu unserer Ermuthigung und zur Nacheiferung). *ἀφορᾶν* (wie gleich darauf *τελειωτής*) im N. T. nur hier. — *εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν*) *auf des Glaubens Anfänger und Vollender Jesus*, d. h. auf Jesus, der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluss bringt (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Erasmus* und die Meisten), welches letztere dann von selbst den Heilsgewinn in sich schliesst. Doch geht man zu weit, wenn man, wie *Grotius*, *Bloomfield* u. v. A., in *τελειωτής* das Bild des *βραβευτής* oder Kampfrichters findet, welcher nach vollbrachtem Kampfe den Siegespreis zuerkennt. Denn der Ausdruck selbst rechtfertigt diese specielle Deutung nicht. Nach *Bengel*, *Baumgarten*, *Schulz*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. Allg. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 667.), *Nickel* (Reuter's Repertor. 1858. März. p. 208 f.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 326.), *Maier*, *Moll* — vergl. auch *Theodoret*: *Κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἀμφότερα τέθεικεν*. — hat *ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς* den Sinn: Jesus, der in Beweisung des Glaubens uns mit seinem Beispiel vorangegangen ist, und es in Beweisung dieses Glaubens bis zur Vollendung gebracht hat*). Allein die *Tugend* der *πίστις* konnte der Verfasser des Hebräerbriefs unmöglich von Christus gleicherweise wie von den Christen prädiciren. Bei der hohen Anschauung, die er von der Person des Erlösers hatte, musste er ihn, durch welchen die göttlichen Heilsrathschlüsse sich verwirklichen sollten, wie der Apostel Paulus, als *Gegenstand* der *πίστις* betrachten. Dazu kommt, dass *τελειωτής* nur transitiv, nicht aber intransitiv gebraucht sein kann. *ἀρχηγὸς τῆς πίστεως* steht daher ganz ana-

---

*) Inconsequent befolgt *Delitzsch* (und ähnlich *Alford* und *Kluge*) diese Erklärung zwar in Bezug auf den Begriff *ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός*, verwirft sie aber in Bezug auf den nothwendig in Gleichartigkeit damit sich verbindenden Begriff *ὁ τῆς πίστεως τελειωτής*. Der Sinn soll sein: „Jesus ist des Glaubens Herzog; denn auf der Bahn, die der Glaube zu durchlaufen hat, ist er bahnbrechend vorangegangen; er ist des Glaubens Vollender; denn auf dieser Bahn führt er uns zum Ziele.“ Dass Jesus selbst auf dieser Bahn zum Ziel gelangt sei, soll dann nur ein nichtausgesprochener Mittelgedanke (!) sein.

log dem ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2, 10., und das Vorbildliche in Jesus, worauf der Verfasser verweis't, wird nicht schon durch die Charakteristik desselben als ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως — welche vielmehr nur auf den Beistand aufmerksam machen soll, welchen Christus den Christen bei dem τρέχειν leistet —, sondern erst durch den nachfolgenden Relativsatz ausgesprochen. — ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς) d. h. *für die ihm bereit liegende* (himmlische) *Freude*, deren Erwerbung der Lohn seines Leidens werden sollte. So *Primasius*, *Schlichting*, *Grotius*, *Bengel*, *Schulz*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 357.), *Alford*, *Maier*, *Moll* und die Meisten. ἀντὶ wie V. 16. Zu χαρὰ aber vergl. Matth. 25, 21. Mitbefasst unter der προκειμένη αὐτῷ χαρὰ ist die Freude über das vollbrachte Erlösungswerk mit seinen Segnungen für die Menschheit; irrig aber ist es, mit *Theodoret* (χαρὰ δὲ τοῦ σωτῆρος τῶν ἀνθρώπων ἡ σωτηρία) sie darauf zu beschränken. Nicht ist der Sinn: anstatt der himmlischen Herrlichkeit, die er als der vorweltliche Logos schon hatte, und die er hätte behalten können, die er aber durch seine Menschwerdung aufgab (*Peschito*, *Gregor*. *Nazianz*. bei Oecum. [ᾧ ἐξὸν μένειν ἐπὶ τῆς ἰδίας δόξης τε καὶ θεότητος, οὐ μόνον ἑαυτὸν ἐκένωσεν ἄχρι τῆς δούλου μορφῆς, ἀλλὰ καὶ σταυρὸν ὑπέμεινεν κτλ.], *Beza*, *Nemethus*, *Heinrichs*). Auch nicht: anstatt der irdischen Leidensfreiheit, die er als der Sündlose sich hätte verschaffen können (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Zeger*, *Jac*. *Cappellus*, *Calov*, A.), oder: anstatt der Weltfreuden, die Jesus, falls er gewollt, hätte geniessen können (*Calvin*, *Wolf*, *Carpzov*, *Stein*, *Bisping*, A.). Denn offenbar musste es dem Verfasser am nächsten liegen, auf den Preis hinzuweisen, der Christo für sein Leiden zu Theil werden sollte, um solchergestalt darauf hinzudeuten, dass auch den Lesern bei ausdauerndem Kampfe der Siegespreis nicht fehlen werde. Dazu kommt, dass auch das Schlussglied des Verses, welches durch τὲ eng mit dem Vorigen sich verknüpft, noch den Gedanken der Christo zu Theil gewordenen *Belohnung* zu seinem Inhalt hat. — ὑπέμεινεν σταυρόν, αἰσχύνης καταφρονήσας) *das Kreuz erduldete, indem er Schande missachtete*. Denn der Kreuzestod war crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr. 5, 64.). — ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν) *und zur Rechten des Thrones Gottes sitzt*. Vergl. 1, 3. 8, 1. 10, 12.

V. 3. Γάρ) ist hier wegen des Imperativs das be-

kräftigende: *ja!* (vergl. *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 395 f.) und *ἀναλογίζεσθαι*, im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, bezeichnet *das vergleichende* oder *erwägende Betrachten*. *Bengel: Comparatione* instituta *cogitate:* Dominus tanta tulit; quanto magis servi ferant aliquid? — *ἀντιλογία* aber heisst nichts weiter als *Widerspruch*, und gemeint ist der Widerspruch gegen Christi Gottessohnschaft und messianische Würde. Den Begriff der Widersetzlichkeit und thätlichen Misshandlung, den man gewöhnlich (auch noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford* und *Maier*) neben dem Begriff des Widerspruchs dem Worte zuschreibt, hat dieses nie. Auch *ἀντιλέγειν*, worauf man sich beruft, hat den Begriff des in Handlungen sich äussernden feindlichen Widerstandes nirgends. S. *Meyer* zu Luk. 2, 34. Joh. 19, 12. Röm. 10, 21. — *τοιαύτην*) *einen solchen*, d. h. *einen so grossen*, sc. dass er sogar den schmachvollen Kreuzestod (V. 2.) auf sich nehmen musste, im Vergleich womit eure Leiden etwas Geringfügiges sind. — *ἵνα μὴ κάμητε κτλ.*) *damit ihr nicht matt werdet, in euren Seelen erschlaffend*. *ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* ist mit *ἐκλυόμενοι* (*Beza*, *Er. Schmid*, *Hammond*, *Kuinoel*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier*, *Moll*, A.), nicht mit *κάμητε* (*Luther*, *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*, A.) zu verbinden, weil sonst das Participium etwas Nachschleppendes erhielte.

V. 4 ff. Die Leiden, welche die Leser betroffen, sind nur gering und eine heilsame Züchtigung von Seiten Gottes. — *Οὔπω μέχρις αἵματος κτλ.*) *Noch nicht bis auf's Blut*, d. h. bis dahin, dass Blutvergiessen eingetreten wäre, dass ein Märtyrertod *) unter euch nöthig geworden wäre (wie diess so eben von alttestamentlichen Frommen Kap. 11. und von Christus 12, 2. erwähnt worden war), *habt ihr Widerstand geleistet in eurem Kampf gegen die Sünde*. Der Verfasser hat wie 10, 32 ff. nur die gegenwärtige Generation der palästinischen Christen, zu der er redet, vor Augen. Anders 13, 7. — *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν*) gehört zu *ἀνταγωνιζόμενοι* (gegen *Bengel*, der es mit *ἀντικατέστητε*

*) Mit Unrecht meint *Holtzmann* (Stud. u. Krit. 1859. H. 2. S. 301.), dass eine Erinnerung an noch nicht erlittenes Martyrium dem Gedankenzusammenhange der Stelle fern liege. Von einem Widerstande *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν* sei die Rede. Die Sünde wolle es eben im Kampfe mit dem Fleische nicht bis auf's Blut kommen lassen. Eben darum gelte es, ihr *μέχρις αἵματος* zu widerstehen, die ermattenden Glieder immer wieder zur Fortsetzung des Kampfes aufzufrischen (12, 12.).

verbindet), und ἡ ἁμαρτία steht nicht im Sinn von *οἱ ἁμαρτωλοὶ* V. 3. (*Carpzov*, *Heinrichs*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Maier*, *Kluge*, A.) — denn zur Vermeidung dieses concreten Ausdrucks wäre kein Grund gewesen*) —, sondern ist die als feindliche Gewalt oder Person gedachte *innere* Sünde, welche den (von Leiden und Verfolgungen heimgesuchten) Menschen zum Abfall vom Christenthum verlockt. Vergl. ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας 3, 13. — In ἀντικατέστητε ἀνταγωνιζόμενοι — beide Verba im N. T. nur hier — ist, was *de Wette* und *Maier* mit Unrecht leugnen, der Verfasser (ähnlich wie Paulus 1. Kor. 9, 26.) vom Bilde des Wettlaufs zu dem verwandten des Faustkampfs übergegangen.

V. 5. 6. *Καὶ ἐκλέλησθε κτλ.*) *Und vergessen habt ihr u. s. w.?* Die Worte werden am natürlichsten mit *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Braun*, *Jos. Hallet*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Lachmann*, *Bleek*, *Bisping* und *Delitzsch* als Frage genommen. Wollte man sie, wie gewöhnlich geschieht, als assertorische Aussage fassen („und doch habt ihr vergessen"), so würde der in denselben enthaltene Vorwurf stärker hervortreten, als dem milden Redecharakter dieses Abschnitts angemessen ist. Das Verbum ἐκλανθάνεσθαι, wie gleich darauf ὀλιγωρεῖν, im N. T. nur hier. — τῆς παρακλήσεως) *des Trostes* (oder auch: der Ermunterung). — ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται) *der ja zu euch wie zu Söhnen redet.* Durch ἥτις wird der nachfolgend (Υἱέ — παραδέχεται) aus Proverb. 3, 11. 12. beigebrachte Trostspruch, aus welchem auch *Philo* de congressu quaer. erudit. gr. p. 449. D. (bei Mangey I. p. 544 f.) auf ähnliche Weise argumentirt, als ein den Lesern hinlänglich bekannter vorausgesetzt. Durch διαλέγεται aber wird derselbe personificirt, indem διαλέγεσθαί τινι das Sich-Unterreden mit Jemandem (hier gleichsam das Antworten auf die von den Lesern ausgestossene Klage) bezeichnet. — Υἱέ μου) Bei den LXX. bloss: Υἱέ. — μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου) *verachte nicht Züchtigung vom Herrn*, d. h. sei dankbar dafür, wenn der Herr dich züchtigt. — μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος) *noch auch verzage, wenn du von ihm* (durch Leiden, die er über dich verhängt) *zurechtgewiesen wirst.*

---

*) Wenigstens wird, was *Ebrard* als solchen anführt, dass V. 3. „*Christo zwar* die sämmtlichen (!) Menschen als *die* Sünder (die *Klasse* der Sünder) entgegengestellt werden konnten, während dagegen den Lesern des Hebräerbriefes, welche selbst ἁμαρτωλοὶ waren, die Feinde des Christenthums nicht als *die* Sünder entgegengestellt werden durften", Niemand als zutreffend anerkennen.

V. 6. *Παιδεύει) den züchtigt er.* So bei den LXX. Cod. A. und 15 andere Handschriften. Die übrigen Handschriften der LXX. haben, was dort wahrscheinlich das Ursprüngliche ist,: *ἐλέγχει.* — *μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται) und geisselt jeglichen Sohn, den er annimmt* (als den seinigen aufnimmt). Nach jetziger Punctation lauten die Worte im Hebräischen: וּכְאָב אֶת־בֵּן יִרְצֶה, und (er züchtigt) wie ein Vater den Sohn, an welchem er Wohlgefallen hat. Statt כְּאָב lasen aber die LXX.: כֵּאֵב (Schmerz verursachen).

V. 7. 8. Anwendung des Schriftworts auf die Leser. *Εἰ παιδείαν ὑπομένετε) Wenn ihr Züchtigung erduldet.* Den Gegensatz hierzu bildet *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας* V. 8. Der Nachdruck ruht daher auf *παιδείαν*, und *ὑπομένειν* als „standhaftes" oder „ausharrendes" Erdulden (*Theodoret, Erasmus* Paraphr., *Stein, Ebrard, Bloomfield,* A.) zu erklären, ist unstatthaft. — *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προςφέρεται ὁ θεός) so verkehrt Gott mit euch wie mit Söhnen*, behandelt euch als Söhne. Möglichst hart (vergl. *ὑμῖν ὡς υἱοῖς* V. 5.) will *Ebrard ὡς* als Conjunction genommen wissen, und übersetzt, indem er die falsche (s. die krit. Anmerk.) Lesart *εἰς παιδείαν* in Schutz nimmt,: „euch zur Erziehung duldet standhaft, wie sich denn (oder: wann, so lange) Gott euch als Söhnen anbietet"! — Zu der ächt griechischen Formel *προςφέρεσθαί τινι*, die im N. T. nicht weiter vorkommt, s. Belege bei *Wetstein.* — *τίς γὰρ υἱὸς κτλ.)* sc. *ἐστίν: denn welcher Sohn ist*, d. h. wo ist wohl ein Sohn, *den der Vater nicht züchtigt?* Diese Zusammenfassung von *τίς υἱός* (*Bleek, de Wette, Tholuck, Alford, Maier*) liegt näher, als dass man *τίς* für sich als das Subject: wer ist wohl ein Sohn, den u. s. w. (*Delitzsch, Moll* u. A.), oder mit *Böhme* als das Prädicat ansieht: welcher Art ist wohl ein Sohn, den u. s. w.

V. 8. *Εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας) Wenn ihr dagegen frei seid* (verschont bleibt) *von Züchtigung.* Falsch *Theodoret: εἰ τοίνυν καὶ ὑμεῖς τὴν παιδείαν ἐκκλίνετε.* — *ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες) deren Alle* (sc. welche Gott — wie die Kap. 11. aufgezählten Frommen des Alten Bundes — wirklich als seine Söhne anerkannt hat) *theilhaftig geworden sind.* Dass der Relativsatz keine ganz allgemeine, auch auf das Verhältniss zu den irdischen Vätern (*Camerarius, Beza, Limborch,* A.) sich beziehende Aussage sei, vielmehr ausschliesslich das Verhältniss zu Gott berühre, ergiebt sich aus der Parallele mit V. 7., sowie aus dem

Perfect γεγόνασιν. — νόθοι) *Bastarde*, ausser der Ehe vom Vater Erzeugte, um deren Wohl oder Wehe dieser nicht sehr besorgt zu sein pflegt.

V. 9. 10. folgt ein zweites Argument. Die Leser dürfen bei den über sie verhängten Leiden nicht muthlos werden. Denn nicht nur liegt darin, dass sie mit Trübsalen zu kämpfen haben, die Bekundung, dass Gott sie wie seine *Kinder* behandelt; es ist obendrein der *himmlische* Vater, der über sie die Züchtigung, und zwar desshalb bringt, weil er ihr eigenes Bestes im Auge hat. — εἶτα) *sodann, ferner, deinde.* Nicht als Fragpartikel mit *Alberti*, *Raphel*, *Heinrichs* u. M. ist εἶτα zu fassen. Denn sonst würde in der zweiten Vershälfte mit καὶ οὐ πολὺ μᾶλλον statt mit dem blossen οὐ πολὺ μᾶλλον fortgefahren sein. Geistvoll, aber ohne zwingenden Grund, conjicirt *Reiche* (commentar. crit. p. 121.) εἴ τε statt εἶτα. — τοὺς τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας) *unseres Fleisches*, d. h. unsere leiblichen, irdischen *Väter*. — εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα) *hatten wir zu Züchtigern und scheuten sie*, d. h. scheuten wir, als wir dieselben zu Züchtigern hatten. Die *Imperfecta* charakterisiren, da der Verfasser zu Erwachsenen redet, die dauernde Periode der verflossenen Jugendzeit. Die Verbindung von ἐντρέπεσθαι aber mit dem Accusativ des Objects ist in der späteren Gräcität die gewöhnliche. Bei älteren Schriftstellern findet sich der Genitiv. — Die absolute Aussage εἶτα — ἐνετρεπόμεθα vertritt die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes (vergl. 10, 28 f. 1. Kor. 7, 18. 21. al.), und der ganze Vers enthält einen Schluss a minore ad majus. — οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;) *werden wir da nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterordnen, und* (d. h. so dass wir in Folge dessen) *leben?* Mit ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων ist natürlich Gott gemeint. Mit *Hammond* an Christus zu denken, verwehrt der Zusammenhang (vergl. V. 7.). *Dem Vater der Geister*, d. h. Gott, welcher Vater ist in Bezug auf das höhere, geistige Lebensgebiet. Dass Gott als der Schöpfer aller Dinge der letzte Grund auch für das leibliche Leben des Menschen ist, wird durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen; nur das, was für Gottes Vaterverhältniss die Hauptsache ist, wird hervorgehoben. Nicht bezeichnet ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων Gott als Schöpfer der Seelen im Sinne des Creatianismus gegenüber dem Traducianismus (*Calvin*, *Estius*, *Justinian*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Drusius*, *Carpzov*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 678., A.). Auch nicht als Für-

sorger für unsere Seelen (*Morus*, *Dindorf*, *Kuinoel*, *Böhme*, A.). Ebensowenig ist πνεύματα von den Engeln (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*: ἢ τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων) oder den Geistesgaben (*Theodoret*: πατέρα πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγήν. Vergl. *Chrysostomus*, *Oecumenius* und *Theophylact*) zu verstehen. Möglich, dass dem Verfasser die Charakteristik Gottes LXX. Numer. 16, 22. 27, 16. als eines Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς vorgeschwebt hat. — καὶ ζήσομεν;) Angabe des Resultats dieses Gehorsams in Form der Nebenordnung. ζῆν vom Genuss des ewigen seligen Lebens wie 10, 38. Röm. 8, 13. u. ö.

V. 10. Rechtfertigung des πολὺ μᾶλλον V. 9. durch Hervorhebung des verschiedenartigen Charakters, den die Zuchtübung irdischer Väter und die des himmlischen Vaters an sich trägt. Der Nachdruck liegt auf κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς und ἐπὶ τὸ συμφέρον, während πρὸς ὀλίγας ἡμέρας ein tonloser Zusatz ist, der gleichmässig zu beiden Satzgliedern *) gehört. Gehörte nämlich πρὸς ὀλίγας ἡμέρας bloss zum ersten Satzgliede und diente zur Angabe eines weiteren Momentes der Verschiedenartigkeit, so hätte ein demselben correspondirender antithetischer Zusatz im zweiten Satzgliede nicht fehlen können. In εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ. aber eine solche Antithese mit *Bengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch* u. A. zu finden, ist unstatthaft, da diese Worte nur epexegetische Ausführung von ἐπὶ τὸ συμφέρον sind. Πρὸς ὀλίγας ἡμέρας bezeichnet daher nicht die im Vergleich mit der Ewigkeit kurze Zeitperiode des irdischen Lebens (*Calvin*, *Estius*, *Justinian*, *Corn. a Lapide*, *Schlichting*, *Limborch*, *Er. Schmid*, *Bengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bisping*, *Maier*, *Kluge*, A.), so dass ausgesprochen würde, die irdischen Väter hätten es bei dem παιδεύειν auf einen Nutzen oder Gewinn bloss in Bezug auf die irdische Lebenszeit, Gott dagegen auf einen Gewinn für die Ewigkeit abgesehen —, wodurch ohnehin ein schiefer Gegensatz entstehen würde, da die erste Hälfte der Aussage als eine allgemein gültige Wahrheit gar nicht eingeräumt werden

---

*) *Riehm's* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 762. Anm.) Einwand hiergegen, dass in diesem Falle κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς vor πρὸς ὀλίγας ἡμέρας gestellt sein müsste, ist ein ganz nichtiger. Gerade die *Voranstellung* von πρὸς ὀλίγας ἡμέρας war, wenn dasselbe zu beiden Satzgliedern bezogen werden sollte, die zweckmässigste Wortstellung, weil dann κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς und ἐπὶ τὸ συμφέρον um so unmittelbarer als Gegensatz in den beiden Satzhälften einander gegenübertrat.

könnte. Vielmehr besagen die Worte, dass die Züchtigung von Seiten der leiblichen Väter (und nicht minder die von Seiten des himmlischen Vaters) nur auf wenige Tage hin, nur eine kurze Zeit hindurch währt. Ganz entsprechend ist πρὸς gleich darauf V. 11., sowie 1. Kor. 7, 5. 2. Kor. 7, 8. 1. Thess. 2, 17. und sonst sehr häufig gebraucht. — κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς) *nach ihrem Bedünken*, was nicht immer ein irrthumloses war. — Das Imperfectum ἐπαίδευον steht aus demselben Grunde wie die Imperfecta V. 9. — ὁ δέ) sc. πρὸς ὀλίγας ἡμέρας παιδεύει. — ἐπὶ τὸ συμφέρον) *auf das Heilsame* (unser untrügliches Bestes) *bedacht*. — εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ) *auf dass wir Theil nehmen an seiner Heiligkeit*, von der Sünde immer freier und an sittlicher Reinheit Gott selber immer ähnlicher werden.

V. 11. Der Segen jedweder Züchtigung. Vergl. Diog. Laert. 5, 18. (bei *Wetstein*): τῆς παιδείας ἔφη (sc. Aristoteles) τὰς μὲν ῥίζας εἶναι πικράς, γλυκεῖς δὲ τοὺς καρπούς. — πᾶσα παιδεία) umfasst die menschliche und die göttliche Züchtigung; doch hat der Verfasser bei dem zweiten Satzgliede (ὕστερον δὲ κτλ.) wohl hauptsächlich die letztere vor Augen. — πρὸς μὲν τὸ παρὸν κτλ.) *scheint zwar für die Gegenwart* (so lange sie anhält) *kein Gegenstand der Freude, sondern ein Gegenstand der Betrübniss zu sein; später aber* (d. i. wenn sie überstanden ist) *verleiht sie den durch sie Geübten* (vergl. 5, 14.) *die Friedensfrucht der Gerechtigkeit*. — δοκεῖ) charakterisirt den menschlichen Wahn, da es in Wirklichkeit sich anders verhält. — δικαιοσύνης) Genitiv der Apposition: *Friedensfrucht, nämlich Gerechtigkeit*, d. h. sittliche Reinheit und Vollkommenheit. Eine Friedensfrucht heisst dieselbe, weil ihr Besitz den Seelenfrieden mit sich führt. Nicht als Genitivus subject. (*Heinrichs, Stein*, A.) ist δικαιοσύνης zu fassen: eine Frucht des Friedens, die hervorgeht aus Gerechtigkeit; denn als das den καρπὸς εἰρηνικὸς wirkende Subject wird ja die παιδεία genannt.

V. 12. 13. Ermunternder Abschluss der bisherigen Ermahnung zur Standhaftigkeit. — Διό) *darum*, sc. weil die zu erduldenden Leiden euch beweisen, dass ihr Söhne Gottes seid, und sie heilsam für euch sind. — τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε) *richtet wieder auf die erschlafften Hände und die matt gewordenen Kniee*. Vergl. LXX. Jes. 35, 3.: ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα. Sir. 25, 23.: χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα. Vergl. auch

Deuter. 32, 36.: *εἶδε γὰρ παραλελυμένους αὐτοὺς καὶ . . . παρειμένους.* — *Theophylact: δεικνύων ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν κυριωτέρων μερῶν, ὅτι ὅλοι παρειμένοι εἰσὶ τῇ ψυχῇ· αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ἐνεργείας, οἱ δὲ πόδες κινήσεως σύμβολον.* — *ἀνορθοῦν*) wörtlich: das Gekrümmte wieder gerade machen; dann überhaupt etwas in seinen ursprünglichen richtigen oder vollkommenen Zustand zurückbringen.

V. 13. *Καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν*) *und machet gerade Gleise mit euren Füssen*, d. h. schreitet auf dem eingeschlagenen christlichen Lebenspfade geraden Weges fort, ohne zur Rechten oder zur Linken abzubeugen, d. h. ohne zur Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen oder zum Rückfall in das Judenthum euch verlocken zu lassen. Unrichtig erklären *Ebrard, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 789.), *Alford, Kluge, Moll* u. A. *τοῖς ποσὶν ὑμῶν: für* eure Füsse. Denn abgesehen davon, dass diese Deutung die Harmonie mit dem V. 12. gebrauchten Bilde der *παρειμέναι χεῖρες* und *παραλελυμένα γόνατα* zerstört, kann der Verfasser unmöglich sagen wollen, dass die Leser selbst erst den Weg sich bahnen sollen. Der Weg ist schon durch Christus für sie gebahnt (10, 20.), und nur darauf kommt es an, dass sie auf demselben auf die richtige Weise vorwärts schreiten. — Zu dem Ausdruck, der zufällig einen Hexameter bildet (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 564.), vergl. LXX. Proverbb. 4, 26.: *ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσί.* — *ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον*) *damit nicht das Lahme abirre, sondern vielmehr geheilt werde. τὸ χωλὸν* bezeichnet nicht das kranke Glied am einzelnen Menschen, sondern innerhalb der grösseren Gemeinschaft, also das Gemeindemitglied, welches lahm ist oder hinkt, d. h. welches nur schwankend fortschreitet im Christenthum, und von demselben abfällt, wenn es nicht an der geraden Weges fortschreitenden Gesammtgemeinde einen Halt gewinnt. Zu *τὸ χωλὸν* als bildlicher Bezeichnung des Schwankens zwischen zwei Glaubensrichtungen vergl. LXX. 1. Kön. 18, 21.: *ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις;* wie lange hinket ihr auf beiden Kniekehlen (Seiten), d. h. schwankt ihr zwischen dem Dienst Jehovahs und Baals? — Dem Verbum *ἐκτρέπεσθαι* leihen *Grotius, Wolf, Carpzov, Heinrichs* und viele Andere, zuletzt *Bleek, de Wette, Ebrard* wegen des Gegensatzes *ἰαθῇ δὲ μᾶλλον* die passive Bedeutung: verrenkt werden. Aber durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt (s. *Wetstein* zu 1. Tim. 1, 6.) ist allein die mediale Bedeutung: (vom Wege) *abbeugen*,

abirren. Diese Bedeutung ist daher auch hier festzuhalten, und ἰαθῇ δὲ μᾶλλον setzt in verkürzter Form das gebrauchte Bild fort, indem sein Sinn ist: sondern vielmehr durch das von der Gesammtheit gegebene ermunternde Vorbild von seinem Schwanken geheilt werde, und mit derselben rüstig vorwärts schreite.

V. 14—17. Mahnung zur Eintracht und Heiligung.

V. 14. *Μετὰ πάντων*) *mit Allen*, auch den Nichtchristen. Vergl. Röm. 12, 18. Die πάντες mit *Michaelis*, *Zachariae*, *Storr*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford*, *Maier* auf die Gemeindeglieder zu beschränken, ist kein Grund vorhanden, und hat die Ausdrucksweise gegen sich, da man dann μετ' ἀλλήλων erwarten würde. — καὶ τὸν ἁγιασμόν) die allgemeine Tugend, von der das Streben nach Eintracht nur ein besonderer Ausfluss ist. ἁγιασμὸς nämlich ist hier *Heiligung* oder *sittliche Reinigung überhaupt;* zu eng beziehen es *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Bloomfield* u. M. — was 1. Thess. 4, 3. (s. z. d. St.) allerdings das Richtige ist — auf die Tugend der Keuschheit. — τὸν κύριον) Darunter wird von den Einen *Gott* (vergl. Matth. 5, 8.), von den Andern *Christus* (vergl. 9, 28.) verstanden. Eine sichere Entscheidung ist unmöglich. Das *Schauen* versinnlicht den Begriff innigster Vereinigung, und das Ganze ist eine Bezeichnung der messianischen Seligkeit im vollendeten Gottesreich.

V. 15. 16. Weitere Ausführung von διώκετε τὸν ἁγιασμόν V. 14. Jenes Streben nach Heiligung soll nicht bloss bei jedem Einzelnen in Bezug auf seine eigene Person rege sein; es soll eben so sehr auch darüber wachen, dass die christlichen Mitbrüder von Unsittlichkeit sich frei erhalten. — Das *Subject* in ἐπισκοποῦντες sind, wie in διώκετε V. 14., womit das Participium sich verbindet, sämmtliche Gemeindeglieder, nicht vorzugsweise die Gemeindevorsteher (13, 17.) oder ἐπίσκοποι (*Böhme*), und ἐπισκοπεῖν bedeutet: *mit Sorgfalt sein Augenmerk auf etwas richten.* — μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) ist kein selbstständiger Satz, so dass ᾖ zu ergänzen wäre (so die Meisten, auch noch *Böhme*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Ebrard* und *Maier*). Denn die Wahl des Tempus periphrasticum wäre hier unnatürlich und durch nichts motivirt. Die Worte sind blosse Einführung des Subjects, die dann durch μή τις ῥίζα κτλ. wiederaufgenommen wird, so dass zu beiden durch μή eingeleiteten Satztheilen ἐνοχλῇ das gemeinschaftliche Prädicat bildet (*Heinrichs*, *Bleek*, *de*

Wette, Delitzsch, Alford). μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) *dass Niemand, indem er zurückbleibt fern von der Gnade Gottes*, d. h. indem er der Gnade Gottes, die ihm in Christo gewährt ward, den Rücken kehrt, durch Sittenlosigkeit sich ihr entzieht, und sie verscherzt (1. Kor. 6, 9. 10.). Das ungewöhnliche ὑστερεῖν ἀπό τινος ist hiernach mit dem gewöhnlichen ὑστερεῖν τινος keineswegs gleichbedeutend. Während dieses das Verlustiggehen der göttlichen Gnade schlechthin als objectives Resultat hinstellen würde, schliesst jenes den Begriff der Freithätigkeit oder der eigenen Verschuldung ein. Vergl. Sir. 7, 34.: μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων. Analog steht auch das blosse ὑστερεῖν Num. 9, 7.: μὴ οὖν ὑστερήσωμεν προςενέγκαι τὸ δῶρον κυρίῳ. Num. 9, 13.: ἄνθρωπος, ὃς ... ὑστερήσῃ ποιῆσαι τὸ πάσχα. — μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) *dass nicht*, sage ich, *eine Wurzel* (ein Gewächs) *von Bitterkeit* (deren Frucht in Bitterkeit besteht), d. h. ein Mensch *), in dem in Folge seines unheiligen Wandels die bittere Frucht des ewigen Verderbens reift, *emporwachsend* (gleichwie eine Pflanze, deren Wurzel zuvor von der Erde bedeckt war) *Beschwerde* oder Beunruhigung (der Gemeinde) *verursache*. Die Worte sind eine Nachbildung von LXX. Deuteron. 29, 18. nach dem verderbten Texte des Cod. Alexandr.: μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ πικρία (entstellt aus dem ursprünglichen im Cod. Vatic. erhaltenen Texte: μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ.). Dass die Lesart des Cod. Alex. der LXX. erst durch Berücksichtigung unserer Stelle des Hebräerbriefs entstanden sei (*Jos. Hallet, Wolf, Delitzsch,* M.), ist nicht wahrscheinlich, da auch sonst der Verfasser in seinen alttestamentlichen Citaten der Textgestalt des Cod. Alex. folgt. — πικρίας) *Chrysostomus:* οὐκ εἶπε πικρά, ἀλλὰ πικρίας· τὴν μὲν γὰρ πικρὰν ῥίζαν ἔστι καρποὺς ἐνεγκεῖν γλυκεῖς, τὴν δὲ πικρίας ῥίζαν ... οὐκ ἔστι ποτὲ γλυκὺν ἐνεγκεῖν καρπόν· πάντα γάρ ἐστι πικρά, οὐδὲν ἔχει ἡδύ, πάντα πικρά, πάντα ἀηδῆ, πάντα μίσους καὶ βδελυγμίας γέμοντα. — ἐνοχλεῖν) im N. T. nur hier (und Luk. 6, 18.?). — καὶ δι᾽ αὐτῆς μιανθῶσιν οἱ πολλοί) *und durch dieselbe befleckt werden* (nämlich durch Ansteckung) *die Vielen* (die Vielzahl oder der grosse Haufen), d. h. gleichfalls zu einem unheiligen Wandel verleitet werden. Vergl. Gal. 5, 9.

---

*) Vergl. 1. Makk. 1, 10.: καὶ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτῶν ῥίζα ἁμαρτωλὸς Ἀντίοχος Ἐπιφανής.

V. 16. *Μή τις πόρνος*) sc. ἐνοχλῇ (vergl. V. 15.): *dass nicht ein Hurer zur Last falle.* Doch kann man auch mit *Grotius*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Alford*, *Maier* und den Meisten bloss ᾖ ergänzen: *dass Niemand ein Hurer sei.* *πόρνος* ist im eigentlichen Sinne, wie 13, 4., zu nehmen. Den Ausdruck als bildliche Bezeichnung dessen anzusehen, der Christo untreu wird, um mit dem Judenthum zu buhlen (*Böhme*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 155. u. A.), ist unpassend, weil V. 16. nichts Anderes als fortgesetzte Ausführung des *διώκετε τὸν ἁγιασμὸν* V. 14. ist. — *ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ*) *oder ein Profaner* (ein Mensch von unheiliger, gemeiner, am Irdischen haftender Sinnesweise) *wie Esau.* *ὡς Ἠσαῦ* gehört bloss zu *βέβηλος*. Nicht auch zu *πόρνος* (so noch *Delitzsch* und *Alford*) ist es zu ziehen, da von einer *πορνεία* des Esau in der Schrift nichts berichtet wird (mehr wissen freilich die späteren Rabbinen; s. *Wetstein* zu uns. St.), und der erläuternde Relativsatz nur auf *βέβηλος* Rücksicht nimmt. — *ὃς κτλ.*) Vergl. Gen. 25, 33. — *ἀντί*) Angabe des Preises wie V. 2. — *τὰ πρωτοτόκια*) *die Erstgeburt mit ihren Vorrechten.* Die Classiker gebrauchen dafür *ἡ πρεσβεία* oder *τὸ πρεσβεῖον.*

V. 17. Warnende Hinweisung auf das unheilvolle Resultat von Esau's Verhalten. Vergl. Gen. 27. — *ἴστε*) nicht Imperativ (*Vulgata:* scitote; *Luther:* wisset aber), sondern Indicativ, da den Lesern als geborenen Juden die Thatsache selbst eine völlig bekannte war. — *ὅτι καὶ μετέπειτα, θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν, ἀπεδοκιμάσθη*) *dass er auch später, als er den Segen zu ererben* (zum Besitz zu erhalten) *wünschte*, *verworfen ward.* *καὶ* hebt das *ἀπεδοκιμάσθη* als angemessene, natürliche Folge des *ἀπέδοτο* V. 16. hervor. *ἡ εὐλογία* aber ist *der Segen schlechthin*, d. h. der *vorzüglichere* Segen, der dem Erstgeborenen als dem Träger der dem Abraham und seinem Samen von Gott gegebenen Verheissungen bestimmt war. Zu *ἀπεδοκιμάσθη* endlich ergänzt sich leicht: von Isaak in Folge der höheren Veranstaltung oder Leitung Gottes. — *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν*) *denn für Sinnesänderung gewann er keinen Raum, obwohl er mit Thränen eifrig nach ihr verlangte,* d. h. denn seinen Vater Isaak umzustimmen, so dass dieser den irrthümlich dem jüngeren Sohn Jakob ertheilten Segen zurückgenommen, und auf ihn selbst, den älteren Sohn, übertragen hätte, gelang dem Esau nicht, obwohl er mit Thränen darnach verlangte. Diese Auffas-

sung der Worte, welche *Beza* *), *H. Stephanus, Jac. Cappellus, Schlichting, Er. Schmid, Seb. Schmidt, Calmet, Wolf, Carpzov, Cramer, Michaelis, Storr, Schulz, Böhme, Klee, Paulus, Stengel, Tholuck, Ebrard, Bloomfield, Bisping, Grimm* (Theolog. Literaturbl. z. Darmst. Allg. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 677.), *Nickel* (Reuter's Repertor. 1858. März. p. 210.), *Maier, Moll* u. A. geltend machen, bietet am natürlichsten durch den Context selbst sich dar, giebt einen klaren, richtigen Gedanken, und stimmt am nächsten mit der Erzählung der Genesis überein. Vergl. LXX. Gen. 27, 33.: *εὐλόγησα αὐτὸν καὶ εὐλογημένος ἔσται.* V. 34.: *Ἐγένετο δέ, ἡνίκα ἤκουσεν Ἡσαῦ τὰ ῥήματα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαάκ, ἀνεβόησε φωνὴν μεγάλην καὶ πικρὰν σφόδρα καὶ εἶπεν· εὐλόγησον δὴ κἀμὲ πάτερ.* V. 35.: *Εἶπε δὲ αὐτῷ· ἐλθὼν ὁ ἀδελφός σου μετὰ δόλου ἔλαβε τὴν εὐλογίαν σου.* (Es handelte sich also nicht um einen Segen überhaupt — einen solchen erhielt später auch Esau noch, vergl. V. 39 f. —, sondern um den bestimmten, dem Erstgeborenen zukommenden Segen.) V. 38.: *Εἶπε δὲ Ἡσαῦ πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ· μὴ εὐλογία μία σοι ἔστι πάτερ; εὐλόγησον δὴ κἀμὲ πάτερ. Κατανυχθέντος δὲ Ἰσαὰκ* (dieser den LXX. eigenthümliche Zusatz hebt auf's Neue hervor, dass Isaaks Entschluss unbeugsam blieb, indem er den schon ertheilten Segen für unwiderruflich hielt), *ἀνεβόησε φωνῇ Ἡσαῦ καὶ ἔκλαυσεν.* Auch was *Bleek, de Wette* und *Delitzsch* gegen diese Auffassung eingewandt haben, ist nicht triftig. Dieselben behaupten 1) dass von Isaak hier nirgends die Rede sei, also auch bei *μετανοίας* nicht an ihn gedacht sein könne. Allein eine deutliche Hinweisung auf Isaak, wenn gleich keine ausdrückliche, enthält ja schon das Vorhergehende. Theils in *τὴν εὐλογίαν*, theils in *ἀπεδοκιμάσθη* liegt eine Beziehung auf ihn, da eben er es war, der den Segen zu ertheilen hatte, und der ihn dann dem Esau auf Gottes Veranstaltung verweigerte. Eines Zusatzes *τοῦ πατρὸς* zu *μετανοίας* bedurfte es desshalb nicht. 2) dass die Formel: „er fand keinen Ort oder Raum für Sinnesänderung seines Vaters" in dem Sinne: „er konnte eine solche in ihm nicht hervorbringen" eine sehr unnatürliche sei. Allein warum doch soll *τόπον μετανοίας εὑρίσκειν* nicht eben so gut und passend bedeuten können: „Raum dafür gewinnen, dass eine *μετάνοια* sich entfaltet und geltend macht", wie Act. 25, 16. *τόπον*

---

*) Doch bezieht dann derselbe, ebenso wie *Er. Schmid* und *Bisping*, unmotivirt *αὐτὴν* auf *τὴν εὐλογίαν* statt auf *μετανοίας* zurück.

ἀπολογίας λαμβάνειν bedeutet: „Raum dafür erhalten, dass eine *ἀπολογία* sich entfaltet und geltend macht“, oder *τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ* Röm. 12, 19. (vergl. Eph. 4, 27.): „Raum dafür gewähren, dass der göttliche Zorn sich entfaltet und geltend macht“? 3) dass der Ausdruck *μετάνοια* selbst unpassend sei, da „dieses Wort doch immer nur eine innere Bewegung des Gemüths bezeichnen könne, nicht aber bloss die äusserliche Zurücknahme einer Maassregel oder eines Ausspruchs“ (*Bleek*), oder, wie *de Wette* sich ausdrückt, „im N. T. gewöhnlich von der menschlichen Busse gebraucht“ werde. Indess an dem Begriff der „Sinnesänderung“, wie derselbe oben geltend gemacht worden, haftet ja gleichfalls als das Primäre der Begriff eines Vorganges im inneren oder Geistesleben des Menschen, was dann aber natürlich den Nebenbegriff nicht ausschliesst, dass dieser innere Process auch eine äussere Action zu seiner nothwendigen Folge hat. Wenn ferner *μετάνοια* im N. T. „gewöhnlich“ zur Bezeichnung der menschlichen Busse dient, so liegt darin kein Hinderniss, dass es nicht auch einmal seinen *ursprünglichen* Wortbegriff (vergl. z. B. Joseph. de bello Jud. 1, 4, 4.: *ἐμίσουν τὴν μετάνοιαν αὐτοῦ καὶ τοῦ τρόπου τὸ ἀνώμαλον*) sollte behauptet haben, zumal an einem Ort, wo nicht ein Glaubenssatz ausgesprochen, sondern einfach ein historisches Factum referirt werden sollte. 4) dass der so gewonnene Gedanke dem Zwecke des Verfassers und der Parallele 6, 4—6. nicht entspreche (*de Wette*). Allein des Verfassers Zweck ist kein anderer, als durch das Warnungsbeispiel Esau's zu zeigen, dass auch der Christ, welcher *βέβηλος* sei, des Heilsgewinns verlustig gehen könne; dass aber V. 17. nach Maassgabe von 6, 4—6. zu erklären sei, ist willkürliche Voraussetzung. 5) endlich, dass den Vätern diese Auffassung gar nicht in den Sinn gekommen sei. Allein dieses von *Delitzsch* hinzugefügte Argument, wie es in ähnlicher Weise öfter bei ihm wiederkehrt, ist ein unwissenschaftliches. Denn von den griechischen Vätern und ihren Auslegungen kann nur gelten, was schon *Joh. Gerhard* (tom. I. der loci theologici, cap. V. p. 30.) von ihnen sagt: „sint et habeantur *lumina*, non autem *numina*“. — *Andere*, wie *Theophylact, Calvin, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Bleek, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 771.) und schon *τινὲς* bei Oecumenius, beziehen *μετανοίας* auf Esau selbst, betrachten dann die Worte *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν* als Parenthese, und lassen *αὐτὴν* auf *τὴν εὐλογίαν* zurückweisen. Man fasst dann die Aussage *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν entweder objectiv:* er fand für

die Reue, die er in Wirklichkeit fühlte, keinen Platz, d. h. keinen Erfolg, *oder subjectiv:* er fand für das Gefühl der Reue in seinem Herzen keinen Platz; im ersteren Sinn z. B. *Calvin:* „nihil profecit vel consequutus est sera sua poenitentia, etsi cum lacrymis quaereret benedictionem, quam sua culpa amiserat“ und *Bleek:* „er fand für Reue, Sinnesänderung keinen Platz mehr, wiefern es damit zu spät war, und es ihm nichts mehr half, so sehr es ihm auch leid sein mochte“; im letzteren Sinn z. B. *Bengel:* „Es wollte bei Esau nicht mehr sein. Natura rei recusabat“. Allein gegen die *erste* Modification dieser Auffassung entscheidet der wenigstens für die Anwendung der Aussage falsche Gedanke, da auf christlichem Gebiet eine Reue, die in Wahrheit den Namen einer solchen verdient, niemals zu spät, niemals erfolglos sein kann, vergl. Luk. 23, 39—43.; gegen die *zweite* der innere Widerspruch, in welchen diese Deutung mit dem Zugeständniss *καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν* sich verwickelt, da ja eben hierdurch das wirkliche Vorhandensein einer Reue sich bekundete; gegen *alle beide* endlich die Härte und Unnatürlichkeit der grammatischen Structur, durch welche die regelrechte Wortfolge künstlich aus ihren einfachen Fugen gerissen wird. — *Noch Andere* endlich, wie *Chrysostomus, Oecumenius, Primasius, Luther, Grotius, Nemethus, de Wette, Alford, Reuss* beziehen zwar richtig *αὐτήν* auf *μετανοίας* zurück, verstehen dann aber *μετάνοια* gleichfalls von der Sinnesänderung des Esau. *Luther:* „denn er fand keinen Raum zur Busse, wiewohl er sie mit Thränen suchte“. *De Wette:* „*Für Reue* (Busse, Besserung, (d. h. für die Rückkehr in den theokratischen Verband durch Ablegung seines unheiligen leichtsinnigen Wesens) *fand er keine Statt,* keinen Platz, keinen Spielraum, d. h. es ward ihm nicht durch Aufschiebung des *Verwerfungsurtheils* die Möglichkeit gegönnt, einen würdigern Sinn zu beweisen und sich mit Gott zu versöhnen), *obschon er mit Thränen nach ihr trachtete.*“ Allein fasst man die Aussage mit *Luther subjectiv,* so giebt sie einen harten, anstössigen, widerspruchsvollen Gedanken; fasst man sie mit *de Wette objectiv,* so wäre sie falsch ausgedrückt, da dann nothwendig *αὐτόν* (sc. *τόπον*) statt *αὐτήν* (sc. *μετάνοιαν*) geschrieben sein müsste. Dazu kommt, dass für diese ganze Art der Auffassung der Bericht der Genesis keinen Anhaltspunkt gewährt.

V. 18—29. Zum Streben nach Heiligung verpflichtet die Leser die Beschaffenheit des Neuen Bundes, zu dem sie hinzugetreten sind. Während der Alte Bund den Cha-

rakter des Sinnlichen, Irdischen und des bloss Furcht Erregenden an sich trug, hat der Neue Bund den Charakter des Geistigen, Himmlischen, bringt in Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen, und gewährt Versöhnung (V. 18—24.). Vor Abfall vom Neuen Bunde (durch Sittenlosigkeit) sollen daher die Leser sich hüten; denn ihre Schuld und Strafwürdigkeit würde eine ungleich höhere sein. Vielmehr sollen sie für die Theilnahme an dem unerschütterlichen Reich des Neuen Bundes dankerfüllt sein gegen Gott, und mit Scheu und Ehrfurcht ihm dienen (V. 25—29.).

Zu V. 18—24. vergl. *G. Chr. Knapp* in s. Scripta varii argum. ed. 2. Hal. Saxon. 1823. Tom. I. p. 231—270.

V. 18. *Γάρ*) begründet die Ermahnung zur Heiligung V. 14 ff., indem die Beziehung zu Grunde liegt, dass nach Exod. 19, 10 f. V. 14 f. schon das israelitische Volk, ehe es dem Berge Sinai, um das Gesetz zu empfangen, sich nahen durfte, sich heiligen (Exod. 19, 10.: *ἅγνισον αὐτούς*. V. 14. *καὶ ἡγίασεν αὐτούς*.), seine Kleider waschen, und vor aller Verunreinigung sich bewahren musste. — *οὐ γὰρ προσεληλύθατε*) *denn nicht seid ihr*, sc. als ihr Christen wurdet, *hinzugetreten*. Vergl. Deuter. 4, 11.: *καὶ προςήλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος*. — *ψηλαφωμένῳ ὄρει*) *zu einem Berge, welcher berührt*, d. h. *mit Händen gegriffen* oder *betastet wird*. Gemeint ist der Berg Sinai, die Offenbarungsstätte des mosaischen Gesetzes, und als Repräsentant des Judenthums auch Gal. 4, 24. 25. genannt. Als ein Berg aber, der berührt oder mit Händen betastet wird, ist derselbe namhaft gemacht, um damit seinen Charakter des äusserlich Wahrnehmbaren, Irdischen im Gegensatz des Uebersinnlichen, Himmlischen (*ἐπουράνιον* V. 22.) auszudrücken. Nicht mit *ψηλαφητόν*, betast*bar*, ist *ψηλαφώμενον* gleichzusetzen, wie noch von *Knapp*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Ebrard*, *Bisping* und den meisten neueren Auslegern geschieht. Denn für das Adjectivum verbale wird das Participium zwar im Hebräischen, niemals aber im Griechischen gebraucht. Aber auch „berührt von Gott durch den Blitz und desshalb rauchend“ (*Schöttgen*, *Kypke*, *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Heinrichs* u. M., vergl. Exod. 19, 18.: *τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐκαπνίζετο ὅλον διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ᾽ αὐτὸ τὸν θεὸν ἐν πυρί*. Ps. 104, 32.: *ὁ ἁπτόμενος τῶν ὀρέων καὶ καπνίζονται*.) kann *ψηλαφώμενον* nicht bedeuten, da *ψηλαφᾶν* nicht die zur Hervorrufung einer Wirkung vorgenommene Berührung, sondern nur das Berühren oder Betasten, welches die Prüfung der Beschaffenheit oder des Vorhandenseins eines Ge-

genstandes zum Zweck hat, bezeichnet. Vergl. Luk. 24, 39. 1. Joh. 1, 1. Act. 17, 27. Auch passt zu dieser Erklärung das Participium des Präsens nicht, statt dessen ein Participium der Vergangenheit gewählt sein müsste. — *καὶ κεκαυμένῳ πυρί*) wird von *Erasmus*, *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Bengel*, *Knapp*, *Paulus*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 114.), *Maier*, *Moll* u. M. als neues, dem *ψηλαφωμένῳ ὄρει* coordinirtes Moment gefasst: „und entzündetem Feuer". Wegen der nachfolgenden gleichartigen Zusätze *καὶ γνόφῳ κτλ.* scheint diese Auffassung an und für sich die natürlichste; da indess an den Stellen des Pentateuchs, die dem Verfasser bei diesem Ausdrucke vorschwebten, die Worte sich finden: *καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρί* (vergl. Deuteron. 4, 11. 5, 23. 9, 15.), so ist wahrscheinlicher, dass der Verfasser *κεκαυμένῳ* noch auf *ὄρει* bezogen und *πυρὶ* als Dativus instrum. zu *κεκαυμένῳ* gefasst wissen wollte: *und welcher* (Berg) *von Feuer entzündet war*. — *καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ*) *und zu Dunkel und Finsterniss und Wetter*. Vergl. Deuter. 4, 11. 5, 22.: *σκότος, γνόφος, θύελλα.*

V. 19. *Καὶ σάλπιγγος ἤχῳ*) *und zu Posaunenhall*. Vergl. Exod. 19, 16.: *φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα.* Ebendas. V. 19. 20, 18. — *καὶ φωνῇ ῥημάτων*) *und Schall von Worten*, die nämlich von Gott bei der Publication des Gesetzes gesprochen wurden, Exod. 20. Deuter. 5. Vergl. Deuter. 4, 12.: *καὶ ἐλάλησε κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς φωνὴν ῥημάτων, ἣν ὑμεῖς ἠκούσατε.* — *ἧς οἱ ἀκούσαντες κτλ.*) *dessen Hörer es sich verbaten* (V. 25. Act. 25, 11.), *dass weiter zu ihnen geredet würde* (sc. wegen der Furchtbarkeit des bereits Vernommenen). *Calvin:* Caeterum quod dicit populum excusasse, non ita debet accipi, quasi populus renuerit audire dei verba, sed deprecatus est, ne deum ipsum loquentem audire cogeretur. Persona enim Mosis interposita horrorem nonnihil mitigabat. Vergl. Deuter. 5, 25.: *καὶ νῦν μὴ ἀποθάνωμεν . . . ἐὰν προςθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἔτι.* Deuter. 18, 16. Exod. 20, 18. 19. — *ἧς*) geht auf *φωνῇ* zurück, und ist abhängig nicht von *λόγον* (*Storr*), sondern von *ἀκούσαντες*. — *μή*) nach den Verben des Sichverbittens, Leugnens, Abwehrens u. s. w. ganz gewöhnlich. S. *Kühner* II. p. 410. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 532. — *αὐτοῖς*) bezieht sich auf die Israeliten (*οἱ ἀκούσαντες*), nicht auf *ῥημάτων* zurück.

V. 20. 21. bilden eine Parenthese, und *γὰρ* begründet den in *παρῃτήσαντο μὴ κτλ.* V. 19. liegenden Gedanken

der Furchtbarkeit der Offenbarungsweise des Alten Bundes. Die Worte *οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον* aber enthalten keine selbstständige Aussage, so dass *τὸ διαστελλόμενον* auf das Vorhergenannte sich zurückbezöge (*Oecumenius*, *Theophylact*, vergl. *Schlichting*). Denn dann würde *κἂν θηρίον κτλ.* verbindungslos. Vielmehr sind die Worte eine Einleitungsformel für das sofort angeschlossene Citat. *τὸ διαστελλόμενον* ferner steht nicht im medialen Sinn: das Verordnende, d. h. den Verordnenden oder die verordnende göttliche Stimme (*Storr*, *Schulz*, *Heinrichs*, *Delitzsch*), was gekünstelt ist, sondern passivisch: das Verordnete, das göttliche Gebot. Der Sinn ist demnach: *denn sie ertrugen nicht die Verordnung: „selbst wenn ein Thier den Berg berührt, so soll es gesteinigt werden.“* — Das Citat ist Wiedergabe von Exod. 19, 12. 13. in freier, verkürzter und sofort die Spitze des Inhalts hervorkehrender Gestalt. Am a. O. lauten die Worte: *καὶ ἀφοριεῖς τὸν λαὸν κύκλῳ, λέγων· προςέχετε ἑαυτοῖς τοῦ ἀναβῆναι εἰς το ὄρος καὶ θίγειν τι αὐτοῦ· πᾶς ὁ ἁψάμενος τοῦ ὄρους θανάτῳ τελευτήσει. Οὐχ ἅψεται αὐτοῦ χείρ· ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται· ἐάν τε κτῆνος, ἐάν τε ἄνθρωπος, οὐ ζήσεται.*

V. 21. *Καί*) ist das gewöhnliche anreihende „*und*“. Es gehört zu *Μωϋσῆς εἶπεν*, so dass *οὕτως φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον* einen parenthetisch in die grössere Parenthese eingeschalteten Ausruf bildet: *und — so furchtbar war die Erscheinung! — Moses sprach: ich bin erschrocken und zittere.* *καὶ* kann nicht mit *Jac. Cappellus*, *Carpzov*, *Schulz*, *Knapp*, *Böhme*, *Bloomfield* u. A. für das steigernde „sogar“ gehalten werden. Denn seiner Stellung nach kann dasselbe nur der Satzverbindung dienen, während zum Ausdruck des angegebenen Sinns ein nochmaliges *καὶ* unmittelbar vor *Μωϋσῆς* (oder auch ein *αὐτὸς* vor demselben) erforderlich gewesen wäre. Doch liegt dieser Deutung das richtige Gefühl zu Grunde, dass, *sachlich* betrachtet, V. 21. eine Steigerung von V. 20. enthält, insofern das Ergriffensein von Furcht, welches V. 20. vom Volke ausgesagt war, nun in gleicher Weise von Moses, dem Führer des Volks, prädicirt wird. — *τὸ φανταζόμενον*) so viel wie *τὸ φαινόμενον*, *die Erscheinung*, die sichtbare Hülle, in welcher der unsichtbare Gott den Israeliten sich offenbarte. *Theodoret: φανταζόμενον δὲ εἶπεν, ἐπειδὴ οὐκ αὐτὸν ἑώρων τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἀλλά τινα φαντασίαν τῆς θείας ἐπιφανείας.* — Das Verbum *φαντάζεσθαι* im N. T. nur hier. — *ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος*)

In den Berichten des Pentateuchs über die Gesetzespromulgation findet sich ein derartiger Ausspruch des Moses nicht. Nach *Zeger*, *Beza*, *Estius*, *Schlichting*, *Chr. Fr. Schmid*, *Heinrichs*, *Stein* u. A. hat der Verfasser denselben aus der Tradition geschöpft, nach *Calov* sogar aus unmittelbarer Inspiration gewonnen, während *Carpzov* gar nicht an einen wirklichen *Ausspruch* des Moses gedacht wissen will, vielmehr die Formel: „Moses *dicit:* horreo et tremo" mit dem blossen „Moses horret et tremit" für gleichbedeutend hält, und *Calvin* mit der nicht minder gewaltsamen Ausflucht sich hilft: „Mosem nomine populi sic loquutum, cujus mandata quasi internuntius ad deum referebat. Fuit igitur haec communis totius populi querimonia; sed Moses inducitur, qui fuit veluti commune os omnium." Ohne Zweifel hat dem Verfasser LXX. Deuteron. 9, 19. vorgeschwebt, wo in einem andern Zusammenhange Moses spricht: *καὶ ἔκφοβός εἰμι.* Diese Worte übertrug er dann vermöge einer ungenauen Reminiscenz auf die Zeit der Gesetzespromulgation.

V. 22—24. Gegensatz zu V. 18. 19. Positive Charakteristik der Gemeinschaft, in welche die Leser durch Annahme des Christenthums eingetreten sind. Die Schilderung V. 22—24. entspricht übrigens den V. 18. 19. aufgezählten Momenten nicht im Einzelnen (gegen *Bengel*, der eine siebenfache Antithese erkünstelt, sowie gegen *Delitzsch* und *Kluge*, die demselben beigestimmt haben), obwohl man nach den einander correspondirenden Anfangsworten V. 18. und V. 22. das erwarten sollte. Auch ist die Reihenfolge der V. 22—24. enthaltenen Satzglieder selbst keine streng logische, da wenigstens *καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων* schicklicher vor als nach *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων* gestellt sein würde. — *ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ*) *sondern hinzugetreten seid ihr zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zum himmlischen Jerusalem.* Die drei Substantivbenennungen enthalten einen einzigen Begriff, indem zu dem eng zusammengehörigen Doppelausdruck *Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος* das nachfolgende *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* eine erklärende Apposition bildet. Als Berg *Zion* (im Gegensatze zu dem Berge Sinai V. 18.) wird das himmlische Jerusalem bezeichnet, weil im A. T. der Berg Zion sehr häufig als die Wohnstätte Gottes und der Ort, von dem aus das zukünftige Heil des Volks zu erwarten ist, geschildert wird. Vergl. Ps. 48, 3. 50, 2. 78, 68. 110, 2. 132, 13 ff. Jes. 2,

2. 3. Joël 3, 5. [2, 32.] Mich. 4, 1. 2. Obadj. 17. al. Ebenso wird das himmlische Jerusalem *die Stadt des lebendigen Gottes* (vergl. auch in Bezug auf das irdische Jerusalem: *πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως* Matth. 5, 35.) genannt, nicht sowohl weil der lebendig wirksame Gott ihr Baumeister ist (11, 10.), als weil derselbe in ihr seinen Wohnsitz hat. — *καὶ μυριάσιν ἀγγέλων*) *und zu Myriaden von Engeln*, den Dienern und gleichsam dem Hofstaat Gottes. *καὶ μυριάσιν ἀγγέλων* gehört zusammen (*Beza, Schlichting, Jac. Cappellus, Calov, Braun, Kypke, Carpzov, Cramer, Baumgarten, Storr, Dindorf, Tholuck,* A.), ohne dass indess dann mit *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Erasmus, Luther, Clarius, Vatablus, Calvin, Corn. a Lapide, Grotius, Tischendorf* (ed. 2.), *Bloomfield* u. M. noch *πανηγύρει* V. 23. als Apposition zu demselben zu ziehen wäre. Denn zu der Tonfülle der ganzen Schilderung würde eine solche, aus einem blossen Einzelwort bestehende Apposition nicht passen, und wäre diese Structur beabsichtigt, so würde *καὶ μυριάδων ἀγγέλων πανηγύρει* geschrieben sein. Eben so wenig aber ist mit *Andern* (auch *Bleek* und *de Wette*) *καὶ μυριάσιν* selbstständig für sich zu nehmen, sei es, dass man dann, wie *Seb. Schmidt, Wolf, Rambach, Griesbach, Knapp, Böhme, Kuinoel, Stengel, Bisping, Maier, Moll,* bloss *ἀγγέλων πανηγύρει*, oder dass man, wie *Bengel, Chr. Fr. Schmid, Ernesti, Schulz, Lachmann, Bleek, Tischendorf* (ed. 1.), *Ebrard, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 117.), *Alford, Kluge, beide* folgende Glieder: *ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* — bei welch letzterer Annahme indess das dem Verfasser geläufige (2, 4. 11. 4, 12. al.), enger verknüpfende *τε καὶ* statt des blossen *καὶ* vor *ἐκκλησίᾳ* natürlicher wäre — als Apposition dazu betrachtet. Denn *μυριάσιν* ist ein zu unbestimmter Begriff, der, wo nicht von selbst seine Beziehung aus dem Zusammenhange sich ergiebt, einen Genitivbeisatz verlangt; ohnehin wäre die alleinige Hervorhebung des Begriffs der Vielheit hier bedeutungslos. Die Gegengründe ferner gegen unsere Fassung, dass man dann nach Analogie der folgenden Glieder ein *καὶ* vor *πανηγύρει* erwarten sollte (*Seb. Schmidt, Bleek, Ebrard*), dass *πανηγύρει* und das Folgende höchst schleppend werden würde (*Bleek*), dass *πανηγύρει* überflüssig wäre (*de Wette*), sind ohne Gewicht. Denn *καὶ* blieb fort wegen des volltönenden *Doppelgliedes* *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ*, in welches ein auch vor *πανηγύρει* gesetztes *καὶ* Missklang gebracht hätte; der Vor-

wurf des Schleppenden wäre erst dann gerechtfertigt, wenn wirklich ein *καὶ* vor *πανηγύρει* hinzugesetzt wäre; überflüssig aber ist *πανηγύρει* auch nicht, da es einen von *ἐκκλησίᾳ* verschiedenen, sehr significanten Begriff enthält.

V. 23. *Πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων, ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*) *zur Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, welche aufgeschrieben sind im Himmel. πανήγυρις*, im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, bezeichnet die Gesammtversammlung unter der Anschauungsform des in Festlichkeit und frohem Jubel Versammeltseins, während *ἐκκλησία* die Versammelten als die zur inneren Einheit mit einander Verbundenen charakterisirt. *Aufgeschrieben sein im Himmel* aber heisst: eingetragen sein in das Buch der Himmelsbürger, oder Antheil am himmlischen Bürgerrecht erhalten haben. Dem Zusammenhange nach (*προςεληλύθατε Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ καὶ μυριάσιν ἀγγέλων*) sind Wesen gemeint, die schon im Himmel wohnen, schon im wirklichen Genuss des himmlischen Bürgerrechts sich befinden, nicht solche, denen der Genuss desselben erst in Zukunft zu Theil werden soll. Da nun dieselben durch *πρωτότοκοι* als solche dargestellt werden, die der Zeit nach zuerst (noch vor Andern) Söhne Gottes geworden sind, so denkt man am natürlichsten mit *Calvin, Bengel, Chr. Fr. Schmid* u. M. an die Patriarchen und Frommen des Alten Bundes (vergl. Kap. 11.), die zwar erst im bedingenden Zusammenhang mit Christus (11, 40.), aber doch vermöge ihres der Zeit nach früheren Kindschaftsverhältnisses zu Gott noch vor den Christen Wohnsitz und Bürgerrecht im Himmel erhalten haben. Nach *Nösselt, Storr* u. M. sind unter den *πρωτότοκοι* noch die zuvor genannten Engel als die ältesten Himmelsbewohner zu verstehen; aber zur Bezeichnung der Engel schickt sich die Charakteristik *ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς* nicht. Die Meisten finden in *πρωτότοκοι* eine Hinweisung auf die Christen, und zwar entweder, wie *Primasius* und *Grotius*, speciell auf die Apostel — wogegen aber *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ* spricht, welches den Begriff einer grossen Schaar in sich schliesst —, oder, wie *Schlichting, J. L. Mosheim* (de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum. Helmst. 1733. 4.), *Schulz, Bleek, Ebrard* u. A., auf die zuerst aus Juden und Heiden, namentlich aus Ersteren, gläubig Gewordenen, ganz abgesehen davon, ob sie schon todt oder noch am Leben seien, oder, wie *Knapp, Böhme, Kuinoel, Tholuck, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 117.), *Alford, Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 147. Aufl. 2.),

Moll u. A. speciell auf die Kirche, die noch auf Erden wandelt, so dass bei πρωτότοκοι nur das Moment der Würde, nicht aber eine Beziehung auf die Zeit festzuhalten sei, oder, wie *de Wette* und *Maier*, speciell auf die im Glauben an Christus Entschlafenen und vielleicht gar durch den Märtyrertod Verherrlichten, oder endlich, wie *Carpzov, Stein, Stengel* u. A. auf die Mitglieder des Neuen Bundes überhaupt. Allein an Christen zu denken liegt fern, da *deren* Erwähnung bei der nun einmal gewählten Reihenfolge der Aufzählung naturgemäss erst später im Zusammenhange mit Christus selbst, nicht aber schon hier zwischen Engeln und Gott zu erwarten ist. — καὶ κριτῇ θεῷ πάντων) *und als dem Richter zu dem, welcher Gott ist über Alle.* πάντων wird gewöhnlich zu κριτῇ struirt. Aber seiner Stellung nach kann es nur von θεῷ abhängen. πάντων ist Masculinum, und bezieht sich nicht bloss, wie *Knapp* und *Bleek* annehmen, auf die vorhin genannten Engel und πρωτότοκοι. Es steht absolut, so dass Gott im leisen Gegensatz zum jüdischen Particularismus überhaupt als Aller Gott bezeichnet wird. Die in diesem Zusammenhange aber scheinbar auffallende (weil nichts specifisch Christliches enthaltende) Charakteristik Gottes als des *Richters* rechtfertigt sich aus dem Zweck des Verfassers, die Leser vor Sittenlosigkeit und somit vor Abfall vom Christenthum zu warnen (vergl. V. 25. 29.). — καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων) *und zu den Geistern der vollendeten Gerechten.* πνεύματα Bezeichnung der *abgeschiedenen* oder des Leibes entkleideten *Seelen* (vergl. 1. Petr. 3, 19. Luk. 24, 39. Act. 7, 59.), insofern dieselben erst bei der Auferstehung mit einem neuen Leibe werden umkleidet werden. Gemeint sind am wahrscheinlichsten, weil dann am natürlichsten das folgende Glied sich anreiht, die entschlafenen Christen (*Grotius, Mosheim, Bengel, Sykes, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Storr* u. M.). Andere, wie *Corn. a Lapide, Schlichting, Wittich, Wolf, Schulz, Bleek, de Wette, Ebrard, Maier,* denken an die Frommen des A. T. (Kap. 11.), oder, wie *Knapp, Böhme, Tholuck, Bisping, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 122.), *Alford, Moll,* zugleich an die entschlafenen Frommen des Alten und des Neuen Bundes. τετελειωμένοι aber werden die δίκαιοι genannt nicht im Sinne der „vollkommenen Gerechten“ (*Theophylact, Luther, Stengel,* A.) — wofür der Ausdruck τέλειοι viel näher sich dargeboten hätte —, auch nicht weil sie ihren Lebenslauf vollendet und die Schwächen und Unvollkommenheiten des irdischen

Lebens überwunden haben (*Calvin, Limborch, Böhme, Kuinoel*, A.), sondern weil sie durch Christus bereits zum Ziel der Vollendung geführt worden sind. Vergl. 2, 10. 10, 14. 11, 40.

V. 24. Νέας) charakterisirt den Bund als neu in Betracht der *Zeit* seines Bestehens (foedus *recens*), während καινὴ 8, 8. 13. 9, 15. ihn als neu seiner *Qualität* nach (foedus *novum*) beschrieb. Falsch *Böhme, Kuinoel* u. A. (auch *de Wette* schwankt): νέας sei hier gleichbedeutend mit καινῆς. — καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ) Jesu Versöhnungsblut wird *Blut der Besprengung* genannt, insofern die an ihn Gläubigen im Geist damit besprengt, von ihren Sünden rein und Gott geheiligt werden. Vergl. 9, 13 f. 10, 22. 13, 12. — κρεῖττον) Adverbium. *Besser redet das Blut Christi als Abel mit seinem Blut*, da dieser die göttliche Rache anruft, jenes aber um Gottes Gnade für die Sünder fleht. — παρά) Vergl. zu 1, 4. — παρὰ τὸν Ἄβελ) kann als bekannte Brachylogie genommen werden statt παρὰ τὸ αἷμα τοῦ Ἄβελ. Nothwendig aber ist es nicht, da auch 11, 4. Abel selbst als nach seinem Tode (sc. durch sein vergossenes Blut) redend dargestellt ward.

V. 25. Der Verfasser hat so eben V. 18—24., um seine Mahnung zum ἁγιασμὸς V. 14 ff. zu motiviren, in einer Vergleichung des Alten Bundes mit dem Neuen die Erhabenheit der Gemeinschaft geschildert, in welche die Leser durch die Annahme des Christenthums eingetreten sind. Hieraus folgernd warnt er dieselben, durch Sittenlosigkeit (vergl. auch V. 28 f.) von dem Christenthume wieder abzufallen, indem er ähnlich wie 2, 2 ff. 10, 28 ff. darauf hinweis't, dass wenn schon die Israeliten durch Ungehorsam gegen die alttestamentliche Gottesoffenbarung der Bestrafung anheimfielen, eine ungleich grössere Strafe die Christen treffen werde, die von der neutestamentlichen Gottesoffenbarung sich wieder abkehren würden. — Das blosse βλέπετε ohne hinzugefügtes οὖν macht die Warnung um so kräftiger. Ganz verkehrt *Delitzsch:* οὖν sei desshalb nicht hinzugesetzt, damit man nicht meine, dass die Warnung an οὐ γὰρ προςεληλύθατε ... ἀλλὰ προςεληλύθατε ... sich anschliesse, vielmehr offenbar werde, dass der Verfasser den Redenden, dessen sich zu weigern er warne, im engsten Zusammenhang mit dem eben erwähnten redenden Blute des Bundesmittlers denke. — βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα) *sehet euch vor, dass ihr nicht den* (zu euch) *Redenden euch verbittet*, euch nicht von ihm abwendet, und ihn verschmäht. ὁ λαλῶν ist nicht Christus (*Oecumenius, Theophylact, Primasius, Vata-*

blus, *Böhme*, *Kuinoel*, *Ebrard*, *Bloomfield*, A.), sondern der vermöge der christlichen Heilsthatsachen noch fortwährend zu den Lesern redende *Gott*. Mit *τὸν λαλοῦντα* nämlich muss der nämliche bezeichnet sein, wie nachher mit *τὸν ἀπ' οὐρανῶν* sc. *χρηματίζοντα*. Hiermit aber kann wegen des V. 26. darauf sich zurückbeziehenden *οὗ* und wegen des dortigen *ἐπήγγελται* (vergl. auch V. 29.) nur Gott gemeint sein. Hieraus folgt zugleich, dass mit *ἐπὶ γῆς ὁ χρηματίζων* nicht Moses (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Carpzov* u. A.), sondern gleichfalls *Gott* *) gemeint ist, so dass nicht eine Verschiedenheit der *Personen* bei der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung hervorgehoben, und daraus ein Gradunterschied abgeleitet wird, sondern die Verschiedenheit der *Offenbarungsweise* geltend gemacht und dadurch theils der höhere Werth der einen Offenbarung vor der andern, theils die höhere Straffälligkeit des Abfalls von der einen als von der andern markirt wird. Zu den Juden redete Gott auf dem berührbaren, irdischen Berge Sinai, indem er zu seinem Dollmetscher einen irdischen Menschen, den Moses wählte; zu den Christen dagegen redet er vom Himmel herab, indem er als Dollmetscher zu ihnen vom Himmel her seinen eigenen Sohn sandte. — *οὐκ ἐξέφυγον*) *nicht entrannen*, der göttlichen Strafe nicht entgingen. Vergl. 2, 3. Falsch, schon weil dazu das *πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς κτλ.* nicht passt, *Delitzsch:* sich nicht zu entziehen vermochten, sondern Stand halten mussten. — *ἐπὶ γῆς τὸν χρηματίζοντα*) *den auf Erden Worte der Offenbarung Redenden*. Gehört zusammen, indem *ἐπὶ γῆς* des grösseren Nachdrucks wegen noch vor den Artikel trat. Aehnlich die Nachstellung von *ἵνα* Gal. 2, 10. und Anderes. — *πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς*) sc. *οὐκ ἐκφευξόμεθα*. — *ἀποστρέφεσθαί τινα*) *von Jemandem sich abkehren*, seine Gemeinschaft zurückweisen.

V. 26. Wie der Verfasser als Merkmal der Inferiorität des Judenthums vor dem Christenthum V. 25. die Thatsache angegeben hat, dass Gott bei jenem ein *ἐπὶ γῆς χρηματίζων*, bei diesem dagegen ein *ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζων* war, so macht er jetzt in ganz ähnlicher Weise als weiteren Beweis für jene Inferiorität den Umstand geltend, dass Gott damals nur die Erde erschütterte, jetzt dagegen der Weissagung zufolge nicht bloss die Erde sondern zugleich auch den Himmel erschüttern werde. —

*) *Ebrard* will an *Christus* als zweite Person der Gottheit gedacht wissen!

ἐσάλευσεν) ist im eigentlichen, nicht mit *Estius* u. M. im bildlichen Sinne zu verstehen. — *τότε*) *damals*, sc. bei der Promulgation des mosaischen Gesetzes. Vergl. Exod. 19, 18. (wo indess die LXX., indem sie wahrscheinlich הָעָם statt הָהָר lasen, übersetzen: *καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα.*) Richt. 5, 4 f. Ps. 68, 9. 114, 7.: *ἀπὸ προσώπου κυρίου ἐσαλεύθη ἡ γῆ.* — *νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων*) *welcher jetzt dagegen verheissen hat folgendermaassen*. Eine constructio ad sensum, da die Worte das zweite Glied des Relativsatzes bilden, trotzdem aber von dem vorigen Subject *ἡ φωνὴ* plötzlich auf das in *οὗ* enthaltene Subject Gottes selber übergesprungen wird. — *νῦν*) *jetzt*, hat allerdings den Sinn: in Bezug auf die gegenwärtige christliche Zeit (genauer: in Bezug auf die Vollendungsepoche des göttlichen Reichs durch Christi Wiederkehr). Grammatisch aber ist *νῦν κτλ.* aus Zusammenziehung zweier Aussagen entstanden, und mit *Schlichting* aufzulösen in: nunc vero commovebit non solum terram sed etiam coelum, sicut promisit apud prophetam, dicens etc. — *ἐπήγγελται*) im medialen Sinn wie Röm. 4, 21. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 234. — Das Citat ist aus Hagg. 2, 6., aber wiedergegeben in freier und verkürzter Gestalt. (LXX.: *ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν.*) — *ἔτι ἅπαξ*) Fehlerhafte Uebertragung der LXX. statt: noch eine kleine Weile.

V. 27. hebt der Verfasser, indem er aus dem *ἔτι ἅπαξ* des so eben angeführten prophetischen Schriftwortes argumentirt, als weiteres Moment der Superiorität des Christenthums hervor, dass dasselbe bleibend und unvergänglich sei. — *Τὸ δέ· Ἔτι ἅπαξ*) *Der Ausspruch aber: noch Ein Mal*, sc. und dann nicht weiter. *ἔτι ἅπαξ* nämlich nimmt der Verfasser absolut. — *δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν*) *thut kund* (weis't hin auf) *die Veränderung dessen, was erschüttert wird*, sc. der Erde und des (sichtbaren) Himmels, insofern es eine bekannte Sache ist (*τήν*), dass bei der Vollendungsepoche des Gottesreichs die jetzige Erde und der jetzige Himmel in eine neue Erde und einen neuen Himmel werden verwandelt werden (vergl. Jes. 65, 17 f. 66, 22. 2. Petr. 3, 13. Apok. 21, 1.), die vom Propheten aber geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde die *einzige*, und somit die *letzte* sein wird, die überhaupt noch statt findet. — *ὡς πεποιημένων*) *weil es erschaffene*, d. h. sichtbare, irdische und vergängliche, *Dinge sind*. Die Worte machen auf die Be-

schaffenheit der σαλευόμενα aufmerksam, um daraus es als etwas Natürliches erscheinen zu lassen, dass dieselben eine Veränderung oder Umwandlung an sich erfahren. Die Worte lehnen sich daher als nachgebrachte Charakteristik noch an das Vorhergehende an. Nicht sind sie mit dem folgenden ἵνα zusammenzufassen, bei welcher Structur man *entweder* erklärt: welches nämlich dazu gemacht ist, damit das Unerschütterliche bleibe (*Grotius*, *Bengel*, *Tholuck*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 130. Anm., *Kluge*, *Moll*, A.), — was aber ohne weitere willkürliche Umdeutungen keinen klaren Gedanken giebt —, *oder:* welches ja nur zu dem Behuf gemacht ist, um auf das Unerschütterliche zu warten, und demselben, wenn es eintritt, Platz zu machen (*Bauldry* bei Wolf, *Storr*, *Böhme*, *Kuinoel*, A.). Sprachlich steht dieser letztern Fassung nichts entgegen, obwohl sonst bei dem Verfasser μένειν in der Bedeutung: „auf etwas warten" nicht gebräuchlich ist; auch gegen den Gedanken lässt sich an und für sich nichts einwenden. Wohl aber scheint er unpassend für den Zusammenhang, da dann dasjenige, was der Verfasser aus dem ἔτι ἅπαξ ableiten will, nämlich der Eintritt des Ewigen und Unvergänglichen, in zu sehr untergeordneter Form hervortritt. ἵνα ist daher als abhängig von τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν zu fassen, indem es für die Umwandlung der jetzigen Erde und des jetzigen Himmels den höheren Zweck Gottes angiebt: *auf dass dann bleibe* (dauernden Bestand habe) *das, was nicht erschüttert wird*, nämlich: die ewigen Güter des Christenthums, in deren vollen Genuss der Christ, sobald eine neue Erde und ein neuer Himmel gebildet ist, und das Reich Gottes zur Vollendung kommt, eintreten wird.

V. 28. Ermahnung, Gott dankbar zu sein, und auf ihm wohlgefällige Weise ihm zu dienen. — Διό) folgert aus den Schlussworten von V. 27.: *darum*, weil das, was ewigen Bestand haben wird, eben das Reich Gottes ist, an dem wir Christen Antheil erhalten. Der Verfasser selbst spricht diesen Gedanken aus in dem das διὸ erläuternden Participialsatz βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες: *da das Reich, welches wir Christen überkommen* (welches uns Christen zu Theil wird), *ein unerschütterliches*, unvergängliches *ist*. Das Participium des Präsens παραλαμβάνοντες von dem zwar Zukünftigen, aber mit Zuverlässigkeit Eintretenden. Irrig fassen *Calvin* Uebers., *Schlichting*, *Limborch*, *Bengel* u. A. den Participialsatz als einen Bestandtheil der Ermahnung: „lasset das unerschüt-

terliche Reich uns annehmen, im Glauben uns aneignen", was schon das artikellose βασιλείαν verwehrt. — ἔχωμεν χάριν) *lasset uns Dankbarkeit hegen*, sc. gegen Gott. Vergl. Luk. 17, 9. Falsch *Beza, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Carpzov, Bisping* u. v. A.: lasset uns die Gnade festhalten. Denn dann dürfte bei χάριν der Artikel nicht fehlen, und statt ἔχωμεν müsste κατέχωμεν (vergl. 3, 6. 14. 10, 23.) oder κρατῶμεν (vergl. 4, 14.) stehen. — δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ) *und durch dieselbe auf wohlgefällige Weise Gott dienen*. τῷ θεῷ gehört zu λατρεύωμεν. — μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους) *mit ehrerbietiger Scheu* (indem wir vor dem Gott Missfälligen uns hüten) *und Furcht*. Ausführung des εὐαρέστως.

V. 29. Warnende Begründung von μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους. Die Worte können aber nicht bedeuten: denn auch *unser* (der Christen) Gott, wie der des *Alten* Bundes, ist ein verzehrendes Feuer (so noch *Bleek, de Wette, Tholuck, Bisping* u. A.). Denn dazu müsste καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς κτλ. geschrieben sein. Eben so wenig darf καὶ γὰρ mit *Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 60. Anm.), *Alford* und *Moll* abgeschwächt werden in den blossen Begriff von „etenim." Denn καὶ ist das steigernde „obendrein" und gehört zum ganzen Satze, wobei es gleichgültig blieb (gegen *Delitzsch*), ob der Verfasser καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον, oder ob er καὶ γὰρ πῦρ καταναλίσκον ὁ θεὸς ἡμῶν schrieb, da in jedem Falle der Hauptnachdruck bei den kurzen Worten auf πῦρ καταναλίσκον fiel. Nach der Wortstellung und wegen der Intensivkraft von καὶ kann daher der Sinn nur sein: denn *auch* ist unser Gott ein verzehrendes Feuer, d. h. er ist nicht bloss ein Gott der *Gnade*, sondern zugleich ein Gott der *strafenden Gerechtigkeit*. Eine Verschiedenheit des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gottes behauptet demnach der Verfasser, was auch unpassend gewesen wäre, keineswegs. Uebrigens vergl. LXX. Deuter. 4, 24.: ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον ἐστίν.

Kap. XIII.

V. 4. Den Vorzug vor der *Recepta*: πορνοὺς δὲ verdient wegen der besseren Bezeugung durch A. D*. D. lat. M. Sin. Vulg. Copt. Anton. Max. Bed.: πορνοὺς γάρ. Der Beachtung empfohlen von

Griesbach. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek* und *Alford*. — V. 8. *Elzev.: χθές*. Aber A. C*. D*. M. Sin. haben: *ἐχθές*. Mit Recht recipirt von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. — V. 9. *μὴ παραφέρεσθε*) *Elz.: μὴ περιφέρεσθε*. Gegen A. C. D. M. Sin., den späteren Ergänzer von B., die überwiegende Mehrzahl der Minuskeln, Vulg. Copt. al. und sehr viele Väter. Verworfen schon von *Grotius*, *Bengel* und *Wetstein*, dann von *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Lachmann*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* u. A. Correctur nach Eph. 4, 14. — Statt der *Recepta: περιπατήσαντες* bieten A. D*. Sin*.: *περιπατοῦντες*. In den Text gesetzt von *Lachmann* und *Tischendorf I.*, und wahrscheinlich das Ursprüngliche. — V. 10. Anstatt der *Recepta: οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν* lies't *Tischendorf II.* und *VII.* bloss: *οὐκ ἔχουσιν*, und schon *Mill* (Prolegg. 1292.) hat *ἐξουσίαν* als Glosse verurtheilt. Aber *ἐξουσίαν* fehlt nur in D*. gr. u. lat., in M. und bei Damasc., während es in A. C. D** und ***. K. Sin. etc. (bei Chrysost. vor *οὐκ ἔχουσιν*) sich findet. Es fiel irrthümlich aus wegen seiner Lautverwandtschaft mit dem unmittelbar vorhergehenden *οὐκ ἔχουσιν*. — V. 11. *Elzev.: τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια*. So D. K. M. Sin. etc. Statt dessen schreiben *Lachmann* und *Tischendorf I.* nach C*. al. Copt. Syr. al.: *τὸ αἷμα εἰς τὰ ἅγια περὶ ἁμαρτίας*. Durch die wechselnde Stellung indess verräth sich *περὶ ἁμαρτίας*, da dasselbe in A., in Aeth. und bei Chrysost. ganz fehlt, und da obendrein einige Minuskelhandschriften (14. 47.) statt des Singulars den Plural *περὶ ἁμαρτιῶν* darbieten, als glossematische Erläuterung. Mit Recht haben daher *Bleek*, *Tischendorf II.* und *VII.* und *Alford* den Zusatz getilgt. — V. 17. *ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες*) Statt dessen wählten *Lachmann* in der Stereotypausgabe und *Tischendorf I.* die Wortfolge: *ὡς λόγον ἀποδώσοντες ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*. Aber die Auctorität von A. Vulg. Bed. genügt für die Umstellung nicht. Mit Recht sind desshalb *Lachmann* in der grösseren Ausgabe und *Tischendorf II.* und *VII.* zur *Recepta* zurückgekehrt. — V. 18. *Elzev.: πεποίθαμεν*. Gegen das überwiegende Zeugniss von A. C*. D*. D. lat. (suademus) M. 17. 67**. 137., welches das von *Griesbach* empfohlene, und von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* aufgenommene: *πειθόμεθα* fordert. Auf letzteres weis't auch das *θα γαρ οτι καλην* im Cod. Sinait., indem in demselben nur vermittelst eines offenbaren Schreibversehens unmittelbar zuvor *οτι καλῆ*. statt *πειθομε* gesetzt worden ist. — V. 21. Der *Recepta: ἐν παντὶ ἔργῳ*, statt deren der Cod. Sinait. nur *ἐν παντὶ* bietet, hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe noch hinzugefügt: *καὶ λόγῳ*, was er jedoch mit Recht in der grösseren Ausgabe wieder gestrichen hat. Der Zusatz *καὶ λόγῳ* findet sich nur in A. und *ein* Mal bei Chry-

sost., während er *zwei* Mal bei demselben fehlt. Er ist Glossem aus 2. Thess. 2, 17. — Statt des blossen ποιῶν der *Recepta* lies't *Lachmann* in der Editio stereotypa: αὐτὸς ποιῶν, in der grösseren Ausgabe: αὐτῷ ποιῶν. Aber αὐτὸς stützt sich nur auf 71. und D. lat. (ipso faciente); das angebliche Zeugniss dafür von C. beruht auf einem Irrthum *Wetstein's*. αὐτῷ aber, welches die Auctorität von A. C*. Sin*. und von Gregor. Nyssen. für sich hat, ist ein störender Zusatz, und offenbar erst aus doppelter Schreibung des unmittelbar vorhergehenden αὐτοῦ entstanden. — *Elzev.*, *Lachmann*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Reiche*: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Aber τῶν αἰώνων fehlt in C***. D., in vielen Minuskeln, in Arab. Armen., bei Clem. Alex. und Theodoret. Verdächtigt von *Bengel* und *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf* und *Alford*. Denn es lag näher, die einfachere, übrigens auch Röm. 11, 36. 16, 27. vorkommende, Formel in die bei Doxologieen gebräuchlichere vollere Formel zu erweitern, als die vollere in die einfachere zu verkürzen. — V. 22. D*. 46. 57. al. Vulg. Syr. Arm. haben: ἀνέχεσθαι. Aufgenommen von *Lachmann*. Aber der durch die *Recepta* dargebotene, die Rede mehr belebende Imperativ: ἀνέχεσθε ist beizubehalten. Derselbe wird geschützt durch die überwiegende Auctorität von A. C. D***. K. M. Sin. etc. Am. Copt. Aeth. al. Chrys. Theodoret. (auch im Kommentar) al. — V. 23. *Elzev.*: τὸν ἀδελφόν. *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *de Wette*, *Delitzsch*: τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν. Letzteres ist wegen der stärkeren Beglaubigung durch A. C. D*. M. Sin*. 17. 31. 37. 39. al., sämmtliche Uebersetzungen, Euthal. Maxim. Athan. vorzuziehen.

V. 1—25. Schlussermahnungen theils allgemeiner Art, theils in specieller Beziehung zum Hauptinhalt des Briefs, und Schlussnotizen nebst einem doppelten Segenswunsch.

V. 1. Mahnung zu fortdauernder Bruderliebe. — Ἡ φιλαδελφία) *Die Bruderliebe*, d. h. die Liebe zu den Mitchristen. Vergl. Röm. 12, 10. 1. Thess. 4, 9. 1. Petr. 1, 22. 2. Petr. 1, 7. — μενέτω) *bleibe*, höre nicht auf. Denn nach 6, 10. 10, 33. hatten die Leser diese Tugend schon früher geübt und übten sie noch. Gleichwohl war bei denselben, da sie irre geworden waren an der absoluten Wahrheit des Christenthums, und zum Theil schon der äusseren Christengemeinschaft sich zu entziehen such-

ten (10, 26.), auch wohl in particularistischer Befangenheit gegen einen brüderlichen Verkehr mit den Heidenchristen sich verschlossen, die erneute Einschärfung dieser Tugend von besonderer Wichtigkeit.

V. 2. 3. Aufforderung zu zwei besonderen Aeusserungsformen der allgemeinen Tugend V. 1.

V. 2. Mahnung zur Gastfreundschaft. Vergl. Röm. 12, 13. 1. Petr. 4, 9. 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. Bei dem Hasse der Juden gegen die Christen und bei dem fast gänzlichen Mangel öffentlicher Gasthäuser ward Gastfreundschaft gegen reisende Mitchristen auch für die Palästinenser zur dringenden Nothwendigkeit. — *διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους*) Motivirung des ausgesprochenen Gebots durch Bemerklichmachung der hohen Ehre *), welche durch Uebung dieser Tugend einzelnen Voreltern des jüdischen Volks wiederfuhr: *denn durch Erweisung derselben haben Etwelche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.* Der Verfasser hat dabei wohl besonders an Abraham und Lot (Genes. 18. 19.) gedacht. Zu vergleichen ist übrigens der Ausspruch des Herrn Matth. 25, 44. 45., wornach, wer einen der Seinen beherbergt, den Herrn selbst beherbergt. — Das nach ächt griechischem Gebrauch gesetzte *ἔλαθον*, welches im N. T. nicht weiter vorkommt, bildet mit *ἐπιλανθάνεσθε* eine Paronomasie.

V. 3. Mahnung, der Gefangenen und Bedrängten sich anzunehmen. — *Μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων*) *Gedenket* (sc. um ihnen hülfreich beizustehen) *der Gefangenen.* — *ὡς συνδεδεμένοι*) *als Mitgefangene*, d. h. mit solcher Hingebung, als hätte die Gefangenschaft euch selbst mitbetroffen. Denn die Christen sind desselben Leibes Glieder; wie am Wohlergehen, so sollen auch am Schmerz des einen die übrigen Antheil nehmen. Vergl. 1. Kor. 12, 26. *Böhme* (ähnlich *Heinrichs*) erklärt: „quippe ejus naturae et conditionis homines, qui ipsi quoque pro captivis sint, nimirum in ecclesia pressa degentes.“ Bei dieser Fassung behält allerdings das zweimalige *ὡς* völlig gleiche Geltung, aber um die Leser speciell als „in ecclesia pressa degentes“ darzustellen, hätte ein Zusatz zu *συνδεδεμένοι* nicht entbehrt werden können. — *τῶν κα-*

---

*) Vergl. *Philo* de Abrah. p. 366. (bei Mangey II. p. 17 f.): *Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν, ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει.*

κουχουμένων) *derer, die Ungemach erdulden.* *τῶν κακουχουμένων* ist das Genus, worunter das vorige *τῶν δεσμίων* als eine besondere Species sich subsumirt. — *ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι*) *als die ihr selbst in einem Leibe wallet*, also gleichfalls noch der irdischen Weltordnung unterworfen, und vor gleichem Ungemach nicht gesichert seid. Nach *Calvin* u. M. ist der Sinn: da ihr ja desselben Leibes (nämlich der Kirche) Glieder seid — was aber durch *ὡς καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ ὄντες* hätte bezeichnet werden müssen. Nach *Beza:* als ob ihr in eigener Person *κακουχούμενοι* wäret — was indess nur mit Zwang in die Worte sich hineinlegen lässt.

V. 4. Mahnung zur Keuschheit im engeren Sinn. — *Τίμιος*) *werthgehalten, ehrbar,* sc. *ἔστω.* Andere ergänzen *ἐστίν.* So schon die *Peschito* (honoratum est connubium inter omnes), dann *Beza, Grotius* (apud omnes gentes moratas honos est conjugio), u. M. Allein hiergegen spricht der Zusatz *καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος,* da Letzteres nicht als eine factische Wahrheit behauptet werden konnte. Eher liesse die indicativische Deutung dadurch sich retten, dass man die Sätze beschreibend fasste: „die Ehe ehrbar in allen Stücken u. s. w.“, was dann von der directen Forderung, dass die Ehe ehrbar sein *solle,* dem Sinne nach nicht verschieden wäre. Indess auch diese — neuerdings von *Delitzsch* befolgte — Erklärungsart würde nur dann sich rechtfertigen, wenn eine lange Reihe gleichartiger Aussagen nachfolgte; hier dagegen, wo in grosser Nähe vorher und nachher Imperative gesetzt sind, ist sie unnatürlich. — *ὁ γάμος*) *die Ehe.* In diesem Sinne steht das Wort bei Griechen häufig. Im N. T. hat es sonst überall die Bedeutung: Hochzeit und deren Feier. — *ἐν πᾶσιν*) ist Neutrum: *in allen Stücken. Die Meisten* nehmen *ἐν πᾶσιν* als Masculinum. Man findet dann entweder, wie *Luther* u. A., die Vorschrift ausgesprochen, dass die Ehe bei Allen ehrlich gehalten werden solle, d. h. nicht entweiht durch Ehebruch, oder, wie *Böhme, Schulz* u. A., dass sie von keinem Unverheiratheten verachtet oder geringgeschätzt werden solle, oder endlich, wie *Calvin* u. M., dass sie keinem Stande (wie später den katholischen Priestern) versagt werden solle. In den beiden letzten Fällen glaubt man dann meist eine bestimmte Parthei Solcher berücksichtigt, die aus ascetischem oder anderem Interesse dem ehelichen Leben abhold waren. Allein für alle drei Erklärungsarten würde angemessener *παρὰ πᾶσιν* als *ἐν πᾶσιν* geschrieben sein, und eine Bevorzugung der Ehelosigkeit

gerade bei geborenen Juden, an die doch der Hebräerbrief sich wendet, ist eine unmotivirte, weil geschichtswidrige Voraussetzung. — *καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος*) *und das Ehebett* (gegen den üblichen Sprachgebrauch *Valckenaer* und *Schulz*: die Beiwohnung) *sei unbefleckt.* — *πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός*) *denn Hurer und Ehebrecher wird Gott richten* (bei dem Weltgericht verurtheilen). Vergl. 1. Kor. 6, 9 f. al. Das an den Schluss des Satzes gestellte *ὁ θεὸς* ist nicht ohne Nachdruck. Es erinnert daran, dass wenn auch vor weltlichen Richtern solche Unzuchtssünden meist straflos bleiben, der höhere Richter einst ihrer gedenken wird.

V. 5. 6. Warnung vor Geiz; Mahnung zur Genügsamkeit. — *Ἀφιλάργυρος*) *frei von Geldgier, von Geiz und Habsucht*, 1. Tim. 3, 3. Vergl. Matth. 6, 24 ff. — *ὁ τρόπος*) sc. *ἔστω*: *sei die Sinnesart und das Verhalten*, der Charakter. — *ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν*) sc. *ἔστε*: *seid zufrieden mit dem Vorhandenen.* Vergl. Matth. 6, 34. *τὰ παρόντα* hier, wie Xenoph. Sympos. 4, 42. (*οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ, ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται.*) und oft bei den Classikern, vom *irdischen Besitz*, den Jemand hat. — *αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν*) *denn er selbst hat gesagt*, nämlich *Gott* als der in der Schrift Redende, nicht: Christus (*Beza*, *Böhme*, *Klee*). — *οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω*) *schlechterdings nicht will ich dich im Stich lassen, noch irgendwie dich preisgeben.* Diesem Citat sind am ähnlichsten Deuteron. 31, 6. (*οὔτε μή σε ἀνῇ, οὔτε μή σε ἐγκαταλίπῃ*), ebendaselbst V. 8. (*οὐκ ἀνήσει σε, οὐδὲ μή σε ἐγκαταλίπῃ*) und 1. Chron. 28, 20. (*οὐκ ἀνήσει σε καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃ*), obwohl an diesen Stellen statt der ersten die dritte Person Singul. gebraucht worden ist. Weniger entsprechend im Ausdruck sind Jos. 1, 5. (*οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδ' ὑπερόψομαί σε*), Gen. 28, 15. (*οὐ μή σε ἐγκαταλίπω*) und Jes. 41, 17. (*οὐκ ἐγκαταλείψω αὐτούς.*) Dagegen findet sich ein völlig dem unsrigen gleichlautendes Citat bei *Philo* de confus. linguar. p. 344. C. (ed. Mang. I. p. 430.). Möglich, dass, wie *Bleek* und *de Wette* glauben, der Verfasser dasselbe unmittelbar aus Philo aufgenommen hat. Möglich aber auch, dass der Ausspruch in der Gestalt, wie wir ihn hier und bei Philo finden, zum Sprichwort geworden war. Nach *Delitzsch* und *Kluge* nahm der Ausspruch Deuteron. 31, 6. im liturgischen oder homiletischen Gebrauche der hellenistischen Synagoge diese Fassung an, indem Erinnerungen an an-

dere ähnliche alttestamentliche Stellen mit der Grundstelle zusammenflossen.

V. 6. Ὥςτε θαῤῥοῦντας ἡμᾶς λέγειν κτλ.) *so dass wir getrost sprechen* (nämlich mit den Worten Ps. 118, 6.): *der Herr* (Gott) *ist mein Helfer und nicht werde ich mich fürchten; was vermag ein Mensch mir zu thun?* — τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;) ist selbstständige directe Frage. Sprachlich falsch fasst die *Vulgata* (und so auch *Jac. Cappellus* u. A.) die Worte als abhängig von οὐ φοβηθήσομαι: non timebo, quid *faciat* mihi homo.

V. 7. Mahnung, der früheren Lehrer eingedenk zu sein und ihrem Glauben nachzueifern. — οἱ ἡγούμενοι) *die Vorsteher* und Leiter der Gemeinde. Vergl. V. 17. 24., wo indess die noch lebenden bezeichnet werden, während hier an die bereits entschlafenen zu denken ist. Durch die Charakteristik οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ erscheinen sie als identisch mit den 2, 3. genannten Personen, den unmittelbaren Jüngern Christi, von denen die Leser das Evangelium empfangen hatten. — ὧν) bezieht sich gleichmässig auf τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς und τὴν πίστιν. — ἀναθεωρεῖν) das verweilende, genau betrachtende Anschauen. Vergl. Act. 17, 23. — τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς) nicht: den Verlauf oder Entwicklungsgang ihres Wandels (*Oecumenius*, doch ohne sich zu entscheiden, und *Lud. de Dieu*) — was sprachwidrig ist —; auch nicht: den Erfolg ihres gläubigen Wandels für Andere, indem Viele durch ihn zum Christenthum bekehrt wurden (*Braun, Cramer*) — was durch Zusätze näher hätte bestimmt werden müssen —; ebensowenig: den Erfolg ihres gläubigen Wandels für die ἡγούμενοι selbst, in Bezug auf ihre Belohnung im Himmel (*Storr, Bloomfield* u. A.) — denn ein ἀναθεωρεῖν des Letztern, wozu doch der Verfasser auffordert, wäre nicht möglich gewesen —; sondern: *den Ausgang* oder *das Ende ihres Wandels* auf Erden. Vergl. τὴν ἔξοδον Luk. 9, 31. 2. Petr. 1, 15. und τὴν ἄφιξιν Act. 20, 29. Gemeint ist, da in Verbindung mit dem ἀναθεωρεῖν τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς von einem μιμεῖσθαι τὴν πίστιν geredet wird, ohne Zweifel *der Märtyrertod*, den von den früheren Leitern und Vorstehern der palästinischen Gemeinden Stephanus, Jakobus der Aeltere, Jakobus der Bruder des Herrn und Petrus erduldet, und durch den sie die Stärke und Unerschütterlichkeit ihres Glaubens bewiesen hatten.

V. 8—15. Mahnung, unchristliche Lehren und Opfersatzungen von sich fern zu halten.

V. 8. wird gewöhnlich noch mit V. 7. zusammengefasst. Man findet dann in dem Ausspruch entweder, wie *Bleek, Ebrard, Bisping* u. M., eine Motivangabe zur Nachahmung der glaubensstarken Führer V. 7. ausgesprochen, oder, wie *Zeger, Grotius, Schulz* u. A. (vergl. schon *Theophylact*) die Ermuthigung, dass, wie jenen, so auch den Lesern, falls sie nur den Glauben derselben sich zum Muster nehmen, Christi Gnadenbeistand — von dem aber V. 7. keine Rede war — nicht fehlen werde, oder endlich gar, wie *Carpzov* *), die nähere Auskunft, worin der Glaube jener bestanden habe. Richtiger indess, wegen der antithetischen Correspondenz zwischen ὁ αὐτὸς V. 8. und ποικίλαις καὶ ξέναις V. 9., fasst man die Worte V. 8. als begründende Vorbereitung des Gebots V. 9. Jesus Christus ist ewig derselbe; der Christ darf daher Lehren, die mit Christo, seinem Wesen und seinen Forderungen im Widerspruch stehen, keinen Raum bei sich verstatten. — ἐχθὲς . . σήμερον . . εἰς τοὺς αἰῶνας) Bezeichnung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; erschöpfende Entfaltung des Begriffs ἀεί. Der Ausdruck ist rhetorisch; ἐχθὲς ist daher nicht weiter auszudeuten, so dass an die Zeit der früheren Lehrer (*Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Limborch*, *Bleek*, *de Wette*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Maier*, *Kluge*, A.), oder an die Zeit vor dem Erscheinen Christi (*Bengel*, *Cramer*, *Stein*), oder an die gesammte Zeit des Alten Bundes (*Calvin, Pareus,* A.), oder gar an die ewige Präexistenz Christi (*Ambros*. de fide 5, 1, 25., *Seb. Schmidt*, *Nemethus* u. M.) zu denken wäre. — Ἰησοῦς Χριστὸς ist das Subject, und ὁ αὐτός (sc. ἐστίν, nicht ἔστω) das gemeinsame Prädicat zu allen drei Zeitbestimmungen. Falsch *Paulus:* „Jesus ist der Gottgesalbte; gestern und heute ist er eben derselbe"; — was Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς hätte heissen müssen. Irrig aber auch die *Vulgata*, *Oecumenius*, *Luther*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calvin* u. A., indem sie hinter σήμερον interpungiren: Jesus Christus gestern und heute; derselbe auch in Ewigkeit. Denn nicht die Ewigkeit Christi, wie durch das für sich genommene ἐχθὲς καὶ σήμερον geschehen würde, sondern die ewige Unveränderlichkeit desselben soll hervorgehoben werden.

V. 9. folgt die durch V. 8. vorbereitete Mahnung selbst. — Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παρα-

---

*) „Imitamini vestrorum praefectorum fidem, *nimirum hanc:* Jesus Christus heri, hodie et semper ὁ αὐτὸς deus est."

φέρεσθε) Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht verführen, vom rechten Wege euch fortreissen. Wie die Verknüpfung beider Vershälften durch das begründende γὰρ beweis't, verhalten sich die **διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι** zu den gleich darauf genannten *βρώματα* wie das Genus zu einer vorzugsweise in Betracht kommenden Species, und wie aus V. 10 ff. sich ergiebt, gehören beide dem specifisch jüdischen Gebiete an. Unter den *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* sind daher die *Satzungen des mosaischen Gesetzes überhaupt* zu verstehen, deren Beobachtung als nothwendig zum Heilsgewinn unter den Lesern gepredigt wurde, während dann mit den *βρώματα* eine *specielle Gruppe* derselben namhaft gemacht wird. *ποικίλαι* werden dieselben genannt, weil sie in Geboten und Verboten mannigfacher Art bestehen, *ξέναι* aber, weil sie dem Geist des Christenthums zuwiderlaufen. — *καλὸν γάρ*) *denn schön ist es*, d. h. lobenswerth und heilsam. — *χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*) *dass durch Gnade das Herz befestigt werde*, in ihr seinen Halt suche und finde. Denn eben die Gnade Gottes ist das Charakterbestimmende des Neuen Bundes, wie das Gesetz das des Alten. Vergl. Röm. 6, 14. al. Irrig desshalb *Castalio* und *Böhme*, *χάριτι* bedeute: durch Danksagung oder Dankbarkeit gegen Gott; noch irriger *Bisping* und *Maier*: durch die christliche Opferspeise, das heilige Abendmahl. — *οὐ βρώμασιν*) *nicht durch Speisen*. Diess wird von den Meisten, zuletzt von *Böhme*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 158.), *Alford* und *Moll*, auf die levitischen Satzungen über reine und unreine Speisen bezogen. Aber nur von den Opfermahlzeiten kann *οὐ βρώμασιν* verstanden werden. Denn mit Recht haben *Schlichting*, *Bleek* u. M. darauf aufmerksam gemacht, dass 1) der Ausdruck V. 9. mehr auf den Genuss von heiligen Speisen, als auf Meidung von unreinen Speisen passt; *Schlichting*: Cor non reficitur cibis non comestis, sed comestis. Ciborum ergo usui, non abstinentiae, opponitur hic gratia. 2) dass V. 10. im engen Anschluss an V. 9. von den Christen gesagt wird, dass sie einen *Altar* besitzen, von welchem zu *essen* die Diener des jüdischen Heiligthums kein Recht haben. 3) endlich, dass auch noch bei dem Abschluss dieser Gedankenreihe V. 15. die Beziehung auf die Opfer festgehalten wird, indem dort im Gegensatz zu den levitischen Opfern den Christen zur Pflicht gemacht wird, durch Christus unablässig Gott Lobopfer darzubringen. *Tholuck* freilich wendet gegen diese Argu-

mentation ein: 1) dass βρώματα „die reinen, gesetzlich erlaubten Speisen“ bezeichnen könne, „womit zugleich die Enthaltung von den unreinen gegeben“ sei. Allein diese Auskunft ist gekünstelt und unnatürlich, da, wenn wirklich an die levitischen Speisegesetze zu denken wäre, gerade umgekehrt die *Meidung unreiner* Speisen der in Betracht kommende Hauptbegriff sein würde. 2) dass der Zusammenhang von V. 10. mit V. 9. nur scheinbar verloren gehe, da man füglich folgenden Gedankengang annehmen könne: „Lasset euch nicht irre führen durch mancherlei der reinen Wahrheit fremde Lehren — schöner ist es doch, durch Gnade das Gewissen zu befestigen als durch Speisen, durch die keine wahre Beruhigung entsteht; wir Christen haben einen Altar mit so herrlicher Seelennahrung, von dem kein Priester speisen darf.“ Allein dieser angenommene Gedanke von V. 10. wäre höchst unlogisch. Denn wie folgt daraus, dass die Christen einen Altar mit herrlichster Seelennahrung haben, dass kein Priester von demselben speisen darf? Logisch richtig wäre ja nur *der* Gedanke: denn wir Christen besitzen einen Altar mit so herrlicher Seelennahrung, dass wir der levitischen Speisesatzungen gar nicht bedürfen. Dazu kommt, dass V. 10. von „herrlicher Seelennahrung“ überhaupt nichts geschrieben steht, vielmehr der Zweck dieses Verses nur darin enthalten sein kann, die *Unvereinbarkeit* des *christlichen* Altars mit dem *jüdischen* geltend zu machen. 3) dass die Ermahnung zu den geistigen Opfern V. 15. zunächst auf V. 10. zurückbezogen werden könne. Allein V. 10. steht zu V. 9., worin das Thema der Erörterung V. 8—15. ausgesprochen wird, im Verhältniss der Unterordnung. Das folgende οὖν V. 15. kann daher nur zur Einführung des Schlussresultats aus der ganzen vorhergehenden Erörterung dienen. 4) endlich, dass sich nicht einsehen lasse, wie die Theilnahme an Opfermahlzeiten als Rechtfertigungsmittel habe angesehen werden können. Allein die Theilnahme an den Opfer*mahlzeiten* war ja eine öffentliche Bekundung der Theilnahme an den *Opfern selbst*. Vergl. 1. Kor. 10, 18. Sehr wohl konnte desshalb der Verfasser sich veranlasst fühlen, die Vorliebe seiner Leser für den jüdischen Opfercult noch schliesslich nach dieser besonderen, bisher im Briefe unberücksichtigt gebliebenen Aeusserungsform in's Auge zu fassen. — Auch die Stützen, welche neuerdings *Delitzsch* der Beziehung von οὐ βρώμασιν auf Satzungen über reine und unreine Speisen zu geben versucht hat, sind schwach. Denn dass βρώματα ein in der Opferthora uner-

hörtes, in der Speisegesetzgebung aber heimisches Wort, und dass βρῶμα sonst im N. T. von dem zu essen Nichterlaubten und Erlaubten gebräuchlich sei, kommt gar nicht in Betracht, weil unsere Stelle vor Allem aus sich selbst verstanden werden will, nichts also für sie maassgebend sein kann, was ihrem Ausdruck und Zusammenhang zuwiderläuft. Dass aber der Verfasser mit διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι nicht *die Satzungen des mosaischen Gesetzes überhaupt* habe meinen können, weil er ihren göttlichen Ursprung anerkannt und darum dieselben nicht so unehrerbietig habe bezeichnen dürfen, ist ein blosses Vorurtheil. Denn auch der Apostel Paulus spricht, wie schon Gal. 4, 9 f. 5, 2. zeigt, nicht ehrerbietiger von ihnen. Mit *Delitzsch* an „Irrlehren eigenliebiger Erfindung, wenn auch an das alttestamentliche Gesetz anknüpfende" zu denken, verwehrt das Verhältniss, in welchem διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις zu βρώμασιν V. 9., und dieses wiederum zu ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες V. 10. steht. — ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες) *von denen die damit Umgehenden keinen Gewinn gehabt,* indem sie nämlich durch solchen Opfergenuss das wahre Heil nicht erlangten. — ἐν οἷς gehört, da οἱ περιπατοῦντες nicht allein stehen kann, zu diesen Worten, nicht zu ὠφελήθησαν.

V. 10. Rechtfertigung von οὐ βρώμασιν V. 9. durch Hervorhebung der Unvereinbarkeit des *christlichen* Altars mit dem *jüdischen*. *Wir besitzen einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen,* d. h. wer in den jüdischen Opfermahlzeiten und somit im jüdischen Opfercult eine Befestigung oder einen Halt des Herzens sucht, der schliesst sich selber vom Christenthum aus; denn er macht sich zu einem Diener des Zeltes; wer aber dem Zelte dient, der hat kein Anrecht an den Altar der Christen. Dass das Subject in ἔχομεν die Christen sind, ist allgemein anerkannt. Ebenso aber hätte es nie bestritten werden sollen, dass mit οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες Personen bezeichnet sein müssen, die zu den Christen im Gegensatz stehen. Denn dem gewählten Ausdruck nach kann der Verfasser nur sagen wollen, dass von dem Altar der Christen zu essen die Christen ein Recht besitzen, die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες dagegen dieses Rechts entbehren. Ganz verkehrt haben desshalb *Schlichting*, *Schulz*, *Heinrichs*, *Wieseler* (Schriften der Univ. Kiel aus d. J. 1861. p. 42.) u. M. auch noch οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες auf die Christen

bezogen *), indem sie den Gedanken ausgesprochen fanden: für die Christen gebe es kein anderes Opfer als ein solches, von welchem zu essen denselben nicht verstattet sei. Man lässt dann mit οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες entweder, wie *Schlichting*, an „omnes in universum Christiani“, oder, wie *Schulz*, an besondere Gesellschaftsbeamte, die den christlichen Cultus leiteten, gedacht worden sein. Allein, wie mit Recht schon *Bleek* bemerkt hat, im ersten Falle wären die Christen als solche durch ein Merkmal bezeichnet, welches unmöglich von ihnen prädicirt werden konnte; im zweiten würde eine anachronistische Scheidung von Klerikern und Laien dem Verfasser aufgebürdet, und der entstehende Sinn wäre unpassend, da der Satz, dass vom christlichen Opfer zu essen die Befugniss fehle, doch unmöglich bloss von den Klerikern gelten könnte, sondern auf die Christen überhaupt seine Anwendung finden müsste. Unter ἡ σκηνή kann demnach nichts Anderes als *das irdische, jüdische Heiligthum* gegenüber der ἀληθινή und τελειοτέρα σκηνή der Christen 8, 2. 9, 11. verstanden werden. Die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες aber sind nicht speciell. wie *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 161.), *Alford* u. A. annehmen, die jüdischen Priester (8, 5.) sondern die Mitglieder des jüdischen Bundesvolks überhaupt (9, 9. 10, 2.) — Das θυσιαστήριον ferner ist *der Altar, auf welchem das Opfer des Neuen Bundes*, nämlich der Leib Christi (vergl. V. 12.), *dargebracht worden ist*. Nicht „ipse Christus“ (*Wolf*), oder die dargebrachte θυσία selbst (*Limborch*, *Heinrichs*, A.), auch nicht der Cultus (*Grotius*) kann damit bezeichnet sein. Aber auch an den Abendmahlstisch, die τράπεζα κυρίου 1. Kor. 10, 21. mit *Corn. a Lapide*, *Chr. Fr. Schmid*, *Böhme*, *Bähr* (Studd. u. Kritt. 1849. H. 4. p. 938.), *Ebrard*, *Bisping*, *Maier* u. A. (vergl. auch *Rückert*, das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipz. 1856. p. 242 —246.) zu denken, ist unstatthaft. Denn es würde dann unserer Stelle die Vorstellung zu Grunde liegen, dass der Leib des Herrn im Abendmahle geopfert werde, Christi Opfer also ein sich wiederholendes sei; diese Vorstellung

---

*) So auch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 457 ff.), welcher V. 10. nur das Doppelte hervorgehoben werden lässt: „dass wir Priester sind“ und „dass wir eine Anstalt der Sühne besitzen“, und als Sinn des Verses herausbringt: „dass wir, deren alleiniges und für Alle gleiches Sündopfer Christus ist, von unserer Anstalt der Sühne keinen andern Gewinn haben, als dass wir versöhnt sind.“ (!)

aber ist eine unbiblische, und liegt namentlich dem Hebräerbriefe fern, in welchem mehrfach das Einmalige und durch die Einmaligkeit Allgenügende des Opfers Christi mit Nachdruck geltend gemacht ist, vergl. 7, 27. 9, 12. 25 ff. 10, 10. Ausschliesslich richtig ist hiernach, unter dem Altar mit *Thomas Aquin.*, *Estius*, *Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Delitzsch*, *Riehm* a. a. O., *Alford*, *Kluge*, *Moll* u. A. die Stätte, an welcher sich der Heiland opferte, d. h. *das Kreuz Christi* zu verstehen. *Essen* aber von diesem Altar, d. h. von dem auf demselben dargebrachten Opfer, bedeutet: *zum Genuss gelangen der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter*, dasselbe, was Joh. 6, 51 ff. als Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi dargestellt wird.

Zu V. 11—13. vergl. *Bähr* in den Studd. u. Kritt. 1849. H. 4. p. 936 ff.

V. 11. 12. Beweis von V. 10. Der Beweis liegt darin, dass Christi Opfer ein *ausserhalb des Lagers* gebrachtes und somit losgelös't ist von aller Gemeinschaft mit dem Judenthum. V. 11. u. V. 12. gehören als Beweis von V. 10. eng zusammen, und erst in V. 12. liegt das Hauptmoment, während V. 11. sich zu demselben als bloss vorbereitender Hülfsgedanke verhält (*Bähr*). *Denn die Leiber der Thiere, deren Blut in das Heiligthum durch den Hohenpriester gebracht wird, werden verbrannt ausserhalb des Lagers; darum hat auch Jesus, um durch sein eigen Blut das Volk zu heiligen, ausserhalb des Thors gelitten.* Das heisst: Das neutestamentliche Bundesopfer ist typisch vorgebildet durch das grosse Versöhnungsopfer im Alten Bunde. Von den zu dem letzteren verwendeten Opferthieren aber durfte weder der Hohepriester, noch sonst irgend ein Mitglied der jüdischen Theokratie etwas essen. Denn von jenen Thieren ward nur das Blut genommen, um als Sühnmittel vom Hohenpriester in das Allerheiligste gebracht zu werden; die *Leiber* jener Thiere dagegen wurden ausserhalb des Lagers oder der heiligen Stadt verbrannt (Levit. 16, 27.), worin die factische Erklärung enthalten war (vergl. *Bähr* a. a. O.), dass sie ausgestossen seien aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums. So nun aber hat auch Jesus, indem er mit seinem Opferblut einging in das himmlische Allerheiligste, die Sünden der an ihn Gläubigen gesühnt; sein Opferleib aber ist, da er aus dem Lager oder dem Thore der heiligen Stadt geführt wurde, um die Todesstrafe zu erdulden (vergl. Levit. 24, 14. Numer. 15, 35 f. Deuter. 17, 5.), factisch für ausgestossen aus dem jüdischen

Bundesvolk erklärt. Essen von seinem Opferleib, d. h. Antheil erhalten an dem durch sein Opfer vermittelten Segen kann daher Niemand, der noch *innerhalb* des Lagers sich befindet, d. h. noch von den Satzungen des Judenthums das Heil erwartet. Wer demnach vom Altare Christi essen will, der muss ausscheiden aus dem Judenthum, und zu Christus ausserhalb des Lagers gehen (vergl. V. 13.). — *τὰ ἅγια*) wie 9, 8. 12. 24. 25. 10, 19. *das Allerheiligste.* — Die Tempora des *Präsens* markiren die noch fortdauernde Praxis. — *παρεμβολή*) Charakteristik der Wohnstätte des jüdischen Volks zur Zeit der Gesetzgebung, als es noch durch die Wüste wanderte und Zelte zu seiner Behausung hatte. Das Lager war der Complex der Zelte, welcher die Gesammtheit des Volkes sammt dem Heiligthum umschloss. So verband sich mit dem Localbegriff die religiöse Beziehung auf das Volk als einheitliches Bundesvolk, und „ausserhalb des Lagers" ward gleichbedeutend mit „ausserhalb des Alten Bundes." Da nun aber später die Stadt Jerusalem mit dem Tempel in ihrer Mitte an die Stelle der *παρεμβολή* trat, so besagt auch das V. 12. gesetzte *ἔξω τῆς πύλης*, *ausserhalb des Thors*, sc. der Stadt Jerusalem, das Nämliche wie *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* V. 11. 13. — *διό*) *darum*, d. h. weil Jesu Opfertod durch den V. 11. erwähnten Typus vorgebildet ist. — *ἰδίου*) Gegensatz das Thierblut bei den alttestamentlichen Versöhnungsopfern. — *τὸν λαόν*) s. z. 2, 16. p. 115. — *ἔπαθεν*) Vergl. 9, 26.

V. 13. Folgerung aus V. 10—12. in Form einer Aufforderung: So lasset denn nicht länger *innerhalb* des Judenthums das Heil uns suchen, sondern *heraustreten* aus dem Lager des Alten Bundes und zu Christus gehen, unbekümmert um die Schmach, die vielleicht uns desshalb trifft. *Theodoret: ἔξω τῆς παρεμβολῆς ἀντὶ τοῦ ἔξω τῆς κατὰ νόμον γενώμεθα πολιτείας.* Falsch, weil gegen allen Zusammenhang, ist es, wenn *Chrysostomus* 1., *Theophylact, Primasius, Erasmus* Paraphr., *Clarius* u. A. in V. 13. die Mahnung finden, der Welt und ihren Lüsten zu entsagen, oder *Chrysostomus* 2., *Limborch*, *Heinrichs*, *Dindorf*, *Kuinoel*, *Bloomfield:* dem Herrn willig in Leiden und Tod zu folgen, oder *Schlichting*, *Grotius*, *Michaelis*, *Zachariae*, *Storr:* sich willig von den Juden aus ihren Städten und aus ihrer Gemeinschaft ausstossen zu lassen, oder *Clericus:* die Stadt Jerusalem wegen ihres baldigen Untergangs (Matth. 24.) zu verlassen. — *τοίνυν*) als Satzanfang nur selten. Vergl. LXX. Jes. 3, 10. 5, 13. 27, 4. 33,

23. *Lobeck* ad Phryn. p. 342 sq. — *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ*) S. zu 11, 26.

V. 14. Ermuthigungsgrund zu dem *φέρειν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* V. 13. — *ἔχομεν*) nämlich: wir Christen. Nicht: wir Menschen überhaupt. — *ὧδε*) *hier auf Erden*. Irrig *Heinrichs:* im irdischen Jerusalem. — *τὴν μέλλουσαν*) sc. *πόλιν: die zukünftige Stadt*, die nämlich eine bleibende ist. Vergl. 12, 22.: *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* und 11, 10.: *ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός*. Mit Recht übrigens bemerkt *Schlichting:* Futuram autem civitatem hanc vocat, quia *nobis* futura est. Nam deo, Christo, angelis jam praesens est.

V. 15. Abschliessend aus V. 8—14. gefolgerte Mahnung, durch *Christus* Gott *Lobopfer* darzubringen. — *Δι᾽ αὐτοῦ*) ist mit grossem Nachdruck vorangestellt: *durch ihn* (sc. Christus), nicht aber durch Vermittlung des *jüdischen* Opferinstituts. *Durch* ihn, insofern er durch die Vollgenüge seines einmaligen Sühnopfers die Gläubigen dazu befähigt hat. — *θυσίαν αἰνέσεως*) *ein Lobopfer* (זֶבַח תּוֹדָה Levit. 7, 12.), also ein geistiges, im Gegensatz zu den Thieropfern des Judenthums. — *διὰ παντός*) *allzeit*. Denn die durch Christus gewonnenen Segnungen sind so reich und unerschöpflich, dass Gott nie genug dafür gedankt werden kann. — *τουτέστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) *das heisst Frucht von Lippen, die seinen Namen preisen*. Erläuterung von *θυσίαν αἰνέσεως*, um das rein Geistige dieses christlichen Dankopfers, was schon durch jene Worte angedeutet war, noch besonders hervorzuheben. Den Ausdruck *καρπὸν χειλέων* hat der Verfasser aus Hos. 14, 3. LXX.: *καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν* (im Hebräischen: נְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ, lass uns bezahlen als Stiere unsere Lippen) entlehnt. Zu dem Gedanken vergl. Vajikra R. 9. 27. bei *Wetstein:* R. Pinchas, R. Levi et R. Jochanam ex ore R. Menachem Galilaei dixerunt: Tempore futuro omnia sacrificia cessabunt, sacrificium vero laudis non cessabit. Omnes preces cessabunt, sed laudes non cessabunt. *Philo* de sacrificantibus p. 849. E. (bei Mang. II. p. 253.): *τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν, ὕμνοις καὶ εὐχαριστίαις τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα θεὸν γεραίροντες*. — *ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) sc. *τοῦ θεοῦ*. Die Beziehung von *αὐτοῦ* auf Christus (so *Sykes*, der den Sinn findet: uns öffentlich als Christi Jünger bekennend) ist unnatürlich, da

so eben erst Gott ausdrücklich als derjenige, dem die *θυσία αἰνέσεως* dargebracht werden soll, genannt worden ist.

V. 16. Mahnung zur Wohlthätigkeit. Mit *δὲ* schliesst dieselbe an V. 15. sich an, insofern dem christlich frommen Sinn, wie er in Worten sich äussert, der christlich fromme Sinn, wie er dem entsprechend durch Thaten sich kund giebt, gegenübergestellt wird. — *Τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε*) *Der Wohlthätigkeit aber* (das Substantivum *εὐποιΐα* im N. T. nur hier; *εὖ ποιεῖν* Mark. 14, 7.) *und Gemeinschaft* (d. h. Mittheilung vom irdischen Besitz, vergl. Röm. 15, 26. 2. Kor. 9, 13.) *vergesset nicht* (V. 2.). — *τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*) *denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.* — *τοιαύταις*) bezieht sich nur auf *εὐποιΐας καὶ κοινωνίας*, nicht zugleich auf V. 15. (*Theophylact, Schlichting, Bengel, Böhme, Kuinoel*) zurück. — Die Formel *εὐαρεστοῦμαί τινι* ist sonst dem N. T. wie den LXX. fremd, bei späteren Griechen aber nicht ungebräuchlich.

V. 17. Mahnung zum Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher. Vergl. 1. Thess. 5, 12. 13. — *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε*) *Folget euren Führern und gebet ihnen nach. Bengel: Obedite* in iis, quae praecipiunt vobis tanquam salutaria; *concedite*, etiam ubi videntur plusculum postulare. Die Aufforderung setzt übrigens voraus, dass der Verfasser die *ἡγούμενοι* als mit ihm selber gleichgesinnte Männer kannte, die von den Abfallsgelüsten zum Judenthum sich frei erhalten hatten. — *αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*) *denn eben sie wachen für eure Seelen*, für das Heil derselben. — *ὡς λόγον ἀποδώσοντες*) *als Solche, die* (über dieselben) *Rechenschaft ablegen sollen*, sc. dem Herrn bei seiner Wiederkehr. — *ἵνα*) ist nachgebrachte Zweckangabe zu *πείθεσθε καὶ ὑπείκετε*. Desshalb aber mit *Grotius, Carpzov* u. A. *αὐτοὶ γὰρ* — *ὑμῶν* in Parenthese zu schliessen, ist unzulässig, weil der Inhalt des Zwecksatzes auf den Inhalt des vorhergehenden Begründungssatzes sich zurückbezieht. — *μετὰ χαρᾶς*) *mit Freude*, nämlich über eure Folgsamkeit. — *τοῦτο*) sc. *τὸ ἀγρυπνεῖν*. Falsch ergänzen *Michaelis, Heinrichs* u. M.: *τὸ λόγον ἀποδιδόναι*. Denn Letzteres tritt erst in Zukunft ein, während der Conjunctiv des *Präsens ποιῶσιν* auf das, was fortdauernd schon gegenwärtig geschehen soll, verweis't. — *καὶ μὴ στενάζοντες*) *und ohne Seufzen*, sc. über eure Unfügsamkeit. — *ἀλυσιτελές*) *unerspriesslich*, insofern es keinen Gewinn euch bringen, wohl aber Gottes Strafe auf euch herabrufen würde. Eine Litotes. — *τοῦτο*) sc. *τὸ στενάζειν*.

V. 18. 19. Aufforderung zur Fürbitte für den Verfasser. Vergl. 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3, 1. Röm. 15, 30. Eph. 6, 19. Kol. 4, 3. — *περὶ ἡμῶν*) Der Plural bezieht sich ausschliesslich auf den Briefverfasser. Neben demselben an Timotheus (*Seb. Schmidt* u. M.), oder an die V. 17. genannten ἡγούμενοι (*Carpzov*, *Kluge*), oder an die Mitarbeiter am Evangelium in der den hebräischen Christen fernen Heidenwelt (*Delitzsch*, vergl. auch *Alford*) zu denken, ist willkürlich. Denn abgesehen davon, dass von Timotheus nirgends zuvor die Rede war, und die Voraussetzung, als habe der Verfasser selbst zu der Zahl der V. 17. erwähnten ἡγούμενοι gehört, eine gänzlich unbegründete ist, entscheidet gegen diese Annahmen der V. 19. ohne Weiteres an die Stelle des vorhergehenden Plurals tretende Singular. Denn selbst dann, wenn etwa V. 19. speciell die Person des Schreibenden aus einer V. 18. namhaft gemachten Mehrheit von Personen hätte herausgehoben werden sollen, würde ein unterscheidendes ἐγώ als Zusatz zu dem einfachen παρακαλῶ nicht haben fehlen dürfen. — *πειθόμεθα γὰρ ὅτι κτλ.*) *denn* wir überreden uns, d. h. *wir vermeinen, wir halten dafür* (vergl. Act. 26, 26.), *dass**) *wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken löblich zu wandeln bestrebt sind.* Grundangabe, wesshalb der Verfasser eine in Fürbitten für ihn sich kundgebende Theilnahme von Seiten der Leser beanspruchen zu dürfen glaubt. Dass er aber diese Motivirung für nöthig hält, darin verräth sich das Bewusstsein, dass die palästinischen Christen an ihm und seiner paulinischen Lehrart Anstoss nahmen; diesen Anstoss zu beseitigen, ist daher der Zweck des Begründungssatzes. — *ἐν πᾶσιν*) gehört zum Folgenden, nicht noch, wie *Oecumenius* und *Theophylact* annehmen, zu ἔχομεν, und πᾶσιν ist nicht Masculinum (*Chrysostomus: οὐκ ἐν ἐθνικοῖς μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ὑμῖν.*, *Oecumenius, Theophylact, Luther, Er. Schmid, Tholuck*, A.), sondern Neutrum.

V. 19. *Περισσοτέρως*) wird seiner Wortstellung wegen natürlicher zu παρακαλῶ als mit *Seb. Schmidt, Rambach* und *Bengel* zu ποιῆσαι gezogen. — *ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*) *damit ich um so früher euch wie-*

---

*) *Bengel, Böhme, Kuinoel, Klee* u. A. fassen ὅτι, indem sie das recipirte πεποίθαμεν γὰρ lesen, und dieses dann absolut gesetzt sein lassen, als das causale „*denn*" oder „*weil*", was aber selbst bei Voraussetzung der Richtigkeit der Recepta gezwungen und unnatürlich ist.

dergegeben werde, zu euch zurückzukehren im Stande bin. Weder dass der Verfasser, als er den Brief niederschrieb, in Gefangenschaft sich befunden (*Euthalius, Calov, Braun, Bisping,* A.), noch auch, dass er der Gemeinde derer, an die er schrieb, als Mitglied angehört habe (*R. Köstlin* in den theol. Jahrbb. von *Baur* u. *Zeller*. 1853. H. 3. p. 423. 427. und 1854. H. 3. p. 369. 406.), folgt aus diesen Worten. Das Erstere nicht, weil die Notiz V. 23.: *μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς* unwiderleglich zeigt, dass derselbe bei Abfassung des Schreibens frei über seine Person verfügen konnte. Das Letztere nicht, weil es unlogisch ist, den allgemeinen Begriff des einer Gemeinschaft „Wiedergegebenwerdens“ mit dem speciellen Begriff der „Heimkehr eines Solchen, welcher seiner Heimath entrissen ist“, gleichzusetzen. Nur zweierlei folgt aus den Worten, nämlich 1) aus dem *τάχιον*, dass der Verfasser irgendwie noch durch besondere Verhältnisse, die aber mit seiner persönlichen Freiheit nichts zu schaffen hatten, behindert wurde, seinen zeitlichen Aufenthaltsort so rasch, wie er wünschte, zu verlassen; 2) aus *ἀποκατασταθῶ*, dass er schon früher einmal persönlich in der Mitte seiner Leser sich befunden hatte.

V. 20. 21. Ein Segenswunsch. *Chrysostomus: Πρῶτον παρ' αὐτῶν αἰτήσας τὰς εὐχάς, τότε καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ἐπεύχεται πάντα τὰ ἀγαθά. — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*) Eine auch bei Paulus sehr übliche Bezeichnung Gottes. Dieselbe kann entweder wie 1. Thess. 5, 23. (s. z. d. St.) besagen: *der Gott des Heils,* d. h. Gott, der das christliche Heil verleiht, oder, wie Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. 2. Kor. 13, 11.: *der Gott des Friedens,* d. h. Gott, welcher den Frieden wirkt. Zu Gunsten der ersten Fassung, welche von *Schlichting* vertheidigt wird, lässt der Inhalt des Segenswunsches selbst sich geltend machen. Für die letzte Fassung aber entscheidet der Gedankenanschluss an V. 18 f. Da nämlich die Schlusshälfte von V. 18. die Voraussetzung verrieth, dass die Empfänger des Schreibens von Vorurtheilen gegen die Person des Verfassers befangen seien, so liegt darin, dass in dem nachfolgenden Segenswunsche Gott als der Gott, der Frieden schafft, bezeichnet wird, zugleich die Beziehung angedeutet, dass derselbe auch zwischen den Lesern und dem Verfasser Frieden stiften, d. h. die christliche Anschauung der Leser mit der des Verfassers in Einklang bringen werde. So im Wesentlichen *Chrysostomus* (*τοῦτο εἶπε διὰ τὸ στασιάζειν αὐτούς. Εἰ τοίνυν ὁ θεὸς εἰρήνης θεός ἐστι, μὴ διαστασιάζετε πρὸς ἡμᾶς.*), *Oecume-*

nius, *Theophylact*, *Jac. Cappellus* u. M. Irrig leiten *Grotius*, *Böhme*, *de Wette*, *Bisping* u. A. die Benennung: „der Gott des Friedens" daraus ab, dass auf Zwistigkeiten, die unter den Gemeindegliedern selbst geherrscht, Rücksicht genommen sei. Denn zur Annahme eines durch innere Streitigkeiten zerrissenen Gemeindezustandes berechtigt weder die Mahnung 12, 14., noch sonst etwas im Brief. — ὁ ἀναγαγὼν κτλ.) Weitere Charakteristik Gottes als dessen, der durch die Auferweckung Christi von den Todten das Erlösungswerk desselben sanctionirt und beglaubigt hat. — ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν) *der von den Todten emporgeführt hat* (vergl. Röm. 10, 7.), d. h. der vom Tode erweckt hat. Unrichtig meinen *Bleek*, *de Wette*, *Bisping*, *Maier* und *Kluge*, dass in ὁ ἀναγαγὼν zugleich der Begriff der Erhebung in den Himmel enthalten sei. Denn da ὁ ἀναγαγὼν nicht absolut steht, sondern den Zusatz ἐκ νεκρῶν bei sich hat, so hätte auch jener Begriff noch durch einen besonderen Zusatz bemerklich gemacht werden müssen. Es würde also ὁ ἐκ νεκρῶν εἰς ὕψος ἀναγαγὼν oder ähnlich geschrieben sein. — τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν) *den erhabenen* (vergl. 4, 14.) *Hirten der Schaafe*. Zu dem Bilde vergl. Joh. 10, 11 ff. Matth. 26. 31. 1. Petr. 2, 25. 5, 4. (ὁ ἀρχιποιμήν). Nach *Theophylact*, *Bengel*, *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. hat der Verfasser bei dem Ausdruck LXX. Jes. 63, 11. vor Augen gehabt, wo es in Bezug auf Moses heisst: ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων; — eine Annahme, die bei der Gangbarkeit des Bildes im N. T. gewiss entbehrlich ist. — ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου) *kraft des Blutes eines ewigen Bundes*, d. h. kraft des von Christus vergossenen Blutes, durch welches der Neue Bund besiegelt ward, vergl. 9, 15 ff. 10, 29. *Oecumenius*, *Theophylact*, *Clarius*, *Calvin*, *Bengel*, *Bleek*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, *Kluge* u. A. verknüpfen die Worte mit ὁ ἀναγαγών, weichen dann aber in der Sinnbestimmung wieder von einander ab. Nach *Bleek* (ähnlich *Bisping*) will der Verfasser sagen: „Gott habe Christum aus den Todten heraufgeführt in dem Blute des ewigen Bundes, so dass er das vergossene Blut gleichsam mit sich nahm, indem er sich durch dasselbe den Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnete und es seine Kraft zur Versiegelung eines ewigen Bundes fort und fort behielt." Allein diese Deutung fällt mit der irrigen Voraussetzung, dass ὁ ἀναγαγὼν zugleich den Begriff der Erhebung zum Himmel in sich schliesse. Nach *Oecumenius* 2., *Theophylact* 2. und *Calvin* dagegen

steht ἐν gleichbedeutend mit σύν: welcher Christum von den Todten erweckt hat sammt dem Blute des ewigen Bundes, so dass dieses ewige Kraft behält, während *Clarius* (vergl. die erste Erklärung bei *Oecumenius* und *Theophylact*) die Worte so versteht, als ob εἰς τὸ εἶναι τὸ αἷμα αὐτοῦ ἡμῖν εἰς διαθήκην αἰώνιον geschrieben wäre, und *Bengel* ἐν αἵματι mit διὰ τὸ αἷμα (um des Blutes willen) gleichsetzt. Aber alle diese Fassungen sind sprachlich unzulässig. Eben so unstatthaft ist es, ἐν bei dieser Verbindung instrumental (*Delitzsch*, *Kluge*: „mittelst, vermöge, kraft"; *Alford*: „through the blood") zu fassen. Denn bringt man die Instrumentalbedeutung streng zur Geltung, so entsteht ein falscher Gedanke, da das Mittel, durch dessen Anwendung die Wunderthat der Auferweckung vollbracht ward, nicht Christi Blut sondern Gottes Allmacht ist. Vermischt man aber mit dem Begriff der Vermittlung den Begriff der vermittelnden Ursache, wie von *Delitzsch* und *Alford* geschieht, indem jener das „kraft" in „virtute ac merito sanguinis ipsius in morte effusi", dieser das „through" in „in virtue of the blood" abschwächt, so kommt man auf *Bengel's* sprachwidrige Gleichsetzung des ἐν αἵματι mit διὰ τὸ αἷμα zurück. Eine *zweite* Classe von Auslegern verbindet ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου mit dem unmittelbar vorhergehenden μέγαν, indem sie dann entweder, wie *Sykes* und *Baumgarten*, τὸν μέγαν als einen Begriff für sich nehmen, oder, wie *Starck*, *Wolf* und *Heinrichs*, bei demselben den Begriff des Hirten noch forttönen lassen. Am natürlichsten indess ist es, mit *Beza*, *Estius*, *Grotius*, *Limborch*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Ebrard*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 601.), *Maier*, *Moll* u. A. ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου als instrumentale Näherbestimmung zu dem *Gesammt*begriff τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν anzusehen, so dass durch den Zusatz angegeben wird, *wodurch* Christus der erhabene Hirt, mit welchem kein anderer Hirt sich in Parallele stellen lässt, *geworden* ist. Vergl. Act. 20, 28.: προσέχετε . . παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. — διαθήκης αἰωνίου) Vergl. Jerem. 32, 40. 50, 5. Jes. 55, 3. 61, 8. *Theodoret*: *Αἰώνιον δὲ τὴν καινὴν κέκληκε διαθήκην, ὡς ἑτέρας μετὰ ταύτην οὐκ ἐσομένης· ἵνα γὰρ μή τις ὑπολάβῃ, καὶ ταύτην δι' ἄλλης διαθήκης πανθήσεσθαι, εἰκότως αὐτῆς τὸ ἀτελεύτητον ἔδειξεν.*

V. 21. Καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ)

schaffe, dass ihr ἄρτιοι, fertig oder *vollkommen werdet in jedem guten Werk. Oecumenius:* πληρῶσαι, τελειῶσαι. — εἰς τὸ ποιῆσαι) Angabe des Zweckes, nicht der Folge (*Schlichting* u. A.): *auf dass ihr vollbringet.* — τὸ θέλημα αὐτοῦ) *seinen Willen,* d. h. das, was sittlich gut und heilsam ist. Mitbefasst nämlich in dem Ausdruck ist wohl die treue Ausdauer im Christenthum. — ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) *indem er in euch* (falsch *Böhme:* unter euch) *das vor ihm Wohlgefällige wirkt durch Jesus Christus.* Modalbestimmung zu καταρτίσαι. — τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ) so viel wie τὸ αὐτῷ εὐάρεστον. Vergl. 2. Kor. 5, 9. Röm. 12, 1. 14, 18. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18. — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) gehört weder zu καταρτίσαι (*Bloomfield*), noch zu τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ (*Grotius, Hammond, Michaelis, Storr* u. A.), sondern zu ποιῶν. — ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας) sc. ἔστω. — ἡ δόξα) die *ihm gebührende* Ehre. — Die Doxologie wird von *Limborch, Wetstein, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Ernesti, Delitzsch, Alford, Kluge* u. A. auf Gott bezogen, und dafür lässt sich geltend machen, dass in dem Segenswunsche ὁ θεὸς das Hauptsubject bildet. Richtiger aber, theils wegen des unmittelbaren Anschlusses von ᾧ an Ἰησοῦ Χριστοῦ, theils wegen des Zweckes des ganzen Sendschreibens, die im Glauben an Christus wankend gewordenen Leser vor dem Rückfall in's Judenthum zu warnen, bezieht man dieselbe mit *Calvin, Jac. Cappellus, Grotius, Böhme, Bleek, Stengel, Tholuck, Bisping, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286.), *Maier, Moll* und den Meisten auf *Christus.*

V. 22. Bitte um freundliche Aufnahme des Briefs. — ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως) *ertraget das Wort des Zuspruchs,* gewährt ihm Eingang bei euch, verschliesst euch vor demselben nicht. Verfehlt lassen die *Vulgata, Stein* und *Kluge* παράκλησις hier „Trost" bedeuten. Weder das Verbum ἀνέχεσθε, noch der Inhalt des Sendschreibens passt dazu. — ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως) Vergl. Act. 13, 15. Nicht bloss die im Brief zerstreuten Ermahnungen (*Dindorf, Kuinoel*) sind darunter zu verstehen; eben so wenig ist bloss an Kap. 13. (*Semler*), oder an die letzten vorzugsweise paränetischen Abschnitte Kap. 10, 19—13. (*Grotius, Calov* u. A.) dabei gedacht. Vielmehr ist damit, wie auch das nachfolgende ἐπέστειλα erweis't, der Brief selbst in seinem vollen Umfang gemeint. — καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν) Motivirung der Bitte durch die Kürze des Briefs: *auch* (d. h. abgese-

hen davon, dass durch euer gefahrdrohendes Schwanken im Christenglauben die Ansprache an euch mir als Gewissenspflicht geboten war) *habe ich ja nur mit kurzen Worten an euch geschrieben. Theophylact: Τοσαῦτα εἰπών, ὅμως βραχέα ταῦτά φησιν, ὅσον πρὸς ἃ ἐπεθύμει λέγειν.* — *διὰ βραχέων*) so viel wie *δι' ὀλίγων* 1. Petr. 5, 12. — *ἐπιστέλλειν*) in der Bedeutung „einen Brief schreiben" im N. T. noch Act. 15, 20. 21, 25.

V. 23. Mittheilung der Neuigkeit, dass Timotheus befreit worden sei, und Verheissung, in Gemeinschaft des Timotheus, falls dessen Ankunft sich nicht verzögere, die Leser zu besuchen. — *γινώσκετε*) ist Imperativ (*Peschito, Vulgata, Faber Stapulensis, Luther, Calvin, Beza, Bengel, Böhme, Bleek* I. p. 278., *Stein, Ebrard, Bisping, Delitzsch, Alford, Maier, Kluge, Moll,* A.), nicht Indicativ (*Vatablus, Nösselt* Opuscc. I. p. 256., *Morus*, *Schulz*, *Bleek* z. St. und Einl. in d. N. T. p. 501., *de Wette*, A.). Denn dass der Verfasser, wenn die Leser noch nichts von des Timotheus Befreiung wussten, Näheres darüber hätte mittheilen müssen, lässt sich nicht behaupten, während andererseits bei der Annahme des Indicativs die ganze Notiz eine überflüssige würde. — *γινώσκετε ἀπολελυμένον*) *wisset als einen Losgelassenen,* d. h. wisset, dass er losgelassen ist. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 309. Falsch wollen *Storr*, *Schleussner*, *Bretschneider*, *Paulus* *γινώσκετε* gefasst wissen: haltet in Ehren, oder nehmt freundlich auf, wogegen ebenso wie gegen die Deutung von *Schulz*: „ihr kennt den Bruder Timotheus, den losgekommenen" schon die Nichtwiederholung des Artikels *τὸν* vor dem Particip entscheidet. — *ἀπολελυμένον*) ist von *Befreiung aus Gefangenschaft* zu verstehen. So *Chrysostomus*, *Oecumenius* und *Theophylact* (alle Drei indess schwankend), dann *Beza*, *Grotius*, *Er. Schmid*, *Seb. Schmidt*, *Hammond*, *Wolf*, *Bengel*, *Sykes*, *Chr. Fr. Schmid*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Maier*, A. Von einer Gefangenschaft des Timotheus wissen wir nun freilich anderweitig nichts, aber die Möglichkeit derselben lässt sich nicht bestreiten. Die Annahmen, dass *ἀπολελυμένον* bedeute: an die Hebräer mit unserem Briefe abgesandt (*Theodoret*, Unterschrift des Briefs in vielen Minuskeln: *ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου*, *Faber Stapulensis*, A.), oder: irgendwohin abgesandt und somit abwesend vom Verfasser (*Estius*, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Carpzov* u. M.), haben den einfachen Wortsinn gegen sich. — *ἐὰν τάχιον ἔρχηται*) *falls er baldigst* (früher, ehe ich meinen jetzigen Aufenthalt verlasse)

zu mir kommt (falsch *Grotius, Heinrichs,* A.: zurückkommt). — *ὄψομαι ὑμᾶς*) *Oecumenius: ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς.*

V. 24. Bitte um Ausrichtung von Grüssen, nebst Bestellung von Grüssen an die Leser. — *πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους*) Diese Personbezeichnung hat etwas Auffälliges, indem es nach ihr den Anschein gewinnt, als ob der Brief weder an die Gemeindevorsteher, noch an die Gesammtgemeinde, sondern an einzelne unbeamtete Mitglieder der letzteren gerichtet sei. Wahrscheinlich indess ist die Meinung des Verfassers nur die, dass diejenigen, denen der Brief zum Vorlesen werde überliefert werden, sowohl sämmtliche Vorsteher als auch sämmtliche übrigen Glieder der Gemeinde grüssen sollen. — *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*) ist nicht aus Verschlingung einer Localpräposition in die andere zu erklären, so dass es für *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* stände, was *Winer,* Gramm. Aufl. 6. p. 554. für möglich hält. Es bedeutet: *die von Italien her,* d. h. die aus Italien gekommenen und jetzt in der Umgebung des Verfassers sich befindenden Christen. Das generelle *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* scheint auf eine den Lesern bereits bekannte, compacte Mehrheit von Personen hinzuweisen. Höchst wahrscheinlich sind desshalb Christen gemeint, die aus Anlass der Neronischen Verfolgung aus Italien geflüchtet waren, und an dem gegenwärtigen Aufenthaltsorte des Verfassers zeitweilig sich niedergelassen hatten. Der Ausdruck beweis't übrigens, dass der Brief *ausserhalb* Italiens geschrieben ward. S. p. 12.

V. 25. Abschliessender Segenswunsch, völlig gleichlautend mit Tit. 3, 15.

Druck der Universitätsbuchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.